

Aleksander Kopka

Inne życia

**Polityka i etyka żałoby w pismach
Jacques'a Derridy**



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Aleksander Kopka napisał nadzwyczajną pracę. Zdaje w niej nad podziw szeroką relację z dorobku Jacques'a Derridy w odniesieniu do pojęcia i doświadczenia żałoby [...]. Odnosząc się nieustannie do logiki śladu i do osobliwego złożenia „życie śmierć” [...], Kopka stworzył niebywale gęstą i wymagającą, skrupulatną, przenikliwą i oryginalną rozprawę. [...] W trakcie lektury rozprawy Kopki czułem się niesiony niczym przez strumień ciekłej lawy, towarzyszyła jednak temu dużo większa przyjemność, niż owa metafora mogłaby sugerować.

prof. Nicholas Royle
(University of Sussex)

Praca doktorska Aleksandra Kopki jest dziełem ze wszech miar godnym uwagi [...]. Przeczytają ją z korzyścią zwłaszcza czytelnicy już zaznajomieni z podstawami filozofii francuskiego myśliciela.

prof. dr hab. Tadeusz Ślawek, prof. em.
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Inne życia

Polityka i etyka żałoby w pismach

Jacques'a Derridy

Aleksander Kopka

Inne życia

Polityka i etyka żałoby w pismach

Jacques'a Derridy

RECENZJA

Tadeusz Rachwał
Michał Herer

Monografię wydano dzięki dofinansowaniu Uniwersytetu Lille
The monograph was published thanks to funding from „Uniwersytet Lille,
ULR 4074 – CECILLE – Centrum Studiów nad Cywilizacjami, Językami
Obcymi – i Literaturą, F-59000 Lille, Francja” (Université Lille, ULR 4074 –
CECILLE – Centre d’Études en Civilisations, Langues et Lettres Étrangères,
F-59000 Lille, France)



 Université
de Lille



**Europejskie
Miasto Nauki
Katowice 2024**

Pamięci Heleny i Franciszka Szczerbów

Spis treści

9	_____	Podziękowania
11	_____	Wykaz skrótów
15	_____	Wstęp
27	_____	Rozdział 1. Kontekst
27	_____	1.1. Wyznanie
37	_____	1.2. <i>Un survivant</i>
68	_____	1.3. Praca żałoby
83	_____	1.4. Inny we mnie
93	_____	1.5. Żałoba na krańcu świata
105	_____	1.6. Widma innego
111	_____	Rozdział 2. Ślad
112	_____	2.1. Maszyna do pamiętania
134	_____	2.2. <i>Pharmakon</i>
151	_____	2.3. Ślad (prze)życia
168	_____	2.4. Ekonomia żałoby
179	_____	Rozdział 3. Inny
181	_____	3.1. Inny i język
186	_____	3.2. Inny i przemoc
227	_____	3.3. Inny-Żyd
238	_____	3.4. Inny, który nadchodzi
246	_____	3.5. Kto w żałobie?
253	_____	Rozdział 4. Polityka
253	_____	4.1. Wspólnota w żałobie
265	_____	4.2. Wspólnota a sprawiedliwość
286	_____	4.3. Sprawiedliwość w żałobie: ślad nie-obecnego

306	4.4. Autoodporność wspólnoty
343	4.5. Demokracja, autoodporność życia i żałoba
373	Bibliografia
385	Indeks osobowy
391	Summary
393	Résumé

Podziękowania

Żaden tekst nie powstaje w próżni. Jest efektem nieskończonej pracy żałoby, wypadkową różnych procesów dziedziczenia, owocem życia razem z bliższymi i dalszymi innymi. Niniejsza książka nie stanowi tu wyjątku. Nie powstałaby bowiem bez udziału i życzliwości osób, którym chciałbym wyrazić tu moją wdzięczność.

W pierwszej kolejności pragnę podziękować promotorom i opiekunom naukowym moich studiów doktorskich na Uniwersytecie w Lille i na Uniwersytecie Jagiellońskim. Panu Profesorowi Thomasowi Dutoit – nie tylko mojemu mentorowi, ale też przyjacielowi – dziękuję za niezachwianą wiarę i okazane mi ogromne wsparcie, o jakich każdy student filozofii Derridy mógłby marzyć. Panu Profesorowi Markowi Drwiedze pragnę podziękować za nieocenioną pomoc w trakcie studiów i pracy nad moją rozprawą doktorską.

Osobne podziękowania chciałbym skierować pod adresem Pana Profesora Tadeusza Sławka – recenzenta mojej rozprawy doktorskiej zatytułowanej *A Life Interrupted. The Politics and Ethics of Mourning in the Work of Jacques Derrida*, a także opiekuna naukowego mojego projektu badawczego *Etyka i polityka żałoby w filozofii Jacques'a Derridy*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Dziękuję także znakomitym recenzentom mojej rozprawy doktorskiej: Panu Profesorowi Nicholasowi Royle'owi z Uniwersytetu w Sussex oraz Panu Profesorowi Édouardowi Mehlowi z Uniwersytetu w Strasburgu, za wszystkie cenne uwagi, które pomogły mi przemyśleć i przeformułować niektóre wątki niniejszej monografii.

Książka ta nie powstałaby bez instytucjonalnego wsparcia Centre d'Études en Civilisations Langues et Lettres Étrangères na Uniwersytecie w Lille, gdzie dzięki przychylności i wsparciu zatrudnionych tam osób miałem możliwość przeprowadzenia dużej części badań. Podziękowania kieruję pod adresem byłego dyrektora CECILLE, Pana Profesora Constantina Bobasa oraz obecnej dyrektorki – Pani Profesor Fiony McCann.

Chciałbym także podziękować Panu Profesorowi Adamowi Dziadkowi, Dziekanowi Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, za wsparcie publikacji niniejszej książki.

Wreszcie pragnę podziękować moim bliskim i przyjaciołom, a zwłaszcza mojej Mamie za jej widzialną i niewidzialną pracę, bez której nie napisałbym tej książki, oraz Kasi za wspieranie mnie na każdym etapie mojej pracy nad doktoratem.

Wykaz skrótów*

- A – *Apories*
AD – *Adieu à Emmanuel Lévinas*
AJ – *L'animal que donc je suis*
AVE – *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*
B – *Béliers. Dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*
BS1 – *Séminaire La bête et le souverain I*
BS2 – *Séminaire La bête et le souverain II*
CFU – *Chaque fois unique, la fin du monde*
D – *La dissémination*
DA – *La déconstruction et l'autre*
DH – *De l'hospitalité*
DI – *Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy*
DJ – *Le dernier des Juifs*
DLM – *Donner la mort*
DM – *Demeure. Maurice Blanchot*
DT – *Donner le temps 1. La fausse monnaie*
ED – *L'écriture et la différence*
EDA – *États d'âme de la psychanalyse*
EM – *Economimesis*
EO – *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*
ET – *Échographies de la télévision*
F – *Fora. „Kanciaste” słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*
FL – *Force de loi*
GA – *Gorączka archiwum: impresja freudowska*

* Pełne opisy bibliograficzne przywołanych w Wykazie skrótów publikacji zamieszczone są w Bibliografii.

- GD – *Ghostly Demarcations: a Symposium on Jacques Derrida's "Spectres of Marx"*
- GF – *Głos i fenomen*
- GL – *Glas*
- GS – *Le goût du secret*
- IK – *Inny kurs*
- IOG – *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*
- JD – *Jacques Derrida*
- JI – *Jednojęzyczność innego*
- LCP – *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*
- LI – *Limited Inc*
- LT – *Le toucher, Jean-Luc Nancy*
- MA – *La mélancolie d'Abraham*
- MF – *Marginesy filozofii*
- MPM – *Mémoires pour Paul de Man*
- NA – *Niewczesne aforyzmy*
- OD – *O duchu: Heidegger i pytanie*
- OG – *O gramatologii*
- PA – *Politiques de l'amitié*
- PAR – *Parages*
- PEA – *Politiques et amitié*
- POZ – *Pozycje*
- PM – *Papier machine*
- PR – *Pismo i różnica*
- PS – *Passions*
- PSY – *Psyché. Inventions de l'autre*
- PT – *Points de suspension*
- RP – *Résistances de la psychanalyse*
- SN – *Sauf le nom*
- SUR – *Le survivant, le sursis, le sursaut*
- SZ – *Szibboleth: dla Paula Celana*
- TDI – *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*
- UB – *Uniwersytet bezwarunkowy*
- V – *Voyous. Deux essais sur la raison*

WM – *Widma Marksa*

WW – *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*

ZCJ – *Z czego jutro: dialog*

Niniejsza książka dotyczy kwestii żałoby w pismach Jacques'a Derridy. Zawarte w niej rozważania wyrastają z przekonania, że myśl o żałobie, myśl żałobna (a tym samym nieodłącznie z nią związana problematyka przeżycia) stanowi wyjątkowy i newralgiczny wymiar etyczno-politycznej refleksji Derridy, gdyż przede wszystkim warunkuje ona wszelką etykę i politykę.

Chcąc wykazać tę kluczową zależność, zamierzam zrekonstruować (co w aparaturze pojęciowej i rozumowaniu Derridy zawsze oznacza „dekonstruować”) schemat myślowy, który odnaleźć można już w najwcześniejszych pismach francuskiego myśliciela. Polega on na uwypukleniu źródłowej kontaminacji lub przerwania życia, a co za tym idzie – dekonstrukcji pojęcia czystego i nieposzkodowanego życia, na którym metafizyczny dyskurs i wywodząca się z niego myśl polityczna tak silnie polegają.

Zadanie, którego podejmuję się w tej pracy, ma na celu nie tylko odsłonięcie etyczno-politycznego potencjału dziedzictwa Derridy, ale też przedstawienie jego myśli jako radykalnie pojmowanej (hiperbolicznej) polityki lub etyki. Zakładam przy tym, że w obliczu takiej hiperbolizacji pojęcia etyki i polityki zachowują przynajmniej minimalną zasadność.

Powyższe rozpoznania, a także wybór problematyki żałoby jako motywu przewodniego niniejszej książki i zarazem klucza do nieskończonego dekryptażu pism Derridy, domagają się odpowiedzi na następujące pytania, które jednocześnie nieustannie będą nas nawiedzać: co dla Derridy oznacza bycie w żałobie? Czym jest żałoba? Kto i na jakich warunkach może być objęty żałobą, a co za tym idzie: kto ma prawo do żałoby (pytamy zatem o relację między żałobą i prawem)? I wreszcie, czy zasadne jest sytuowanie żałoby w ekscentrycznym sercu myśli Derridy?

Aby móc odpowiedzieć na te pytania, zamierzam ukazać złożoność i źródłowy charakter żałoby na każdym poziomie organizacji i samopobudzenia życia. Zaczynając zatem od zarysowania kontekstu żałobnego, posiłkując się pismami, w których Derrida otwarcie mówi o żałobie – kontekstu jego osobistego,

ale do pewnego stopnia wyjawionego doświadczenia żałoby po śmierci osób, które były mu bliskie – i ukazując konsekwencję, z jaką Derrida w swych elegijnych tekstach odwołuje się do źródłowości żałoby, chcę ukazać żałobę jako warunkującą wszelką relację. Żałoba nie jest wyłącznie jednym ze społecznych czy psychologicznych fenomenów, gdyż stanowi nieustanny i nieredukowalny, quasi-transcendentalny warunek każdego życia. Oznacza to, że wszelka relacja – zarówno intra-, jak i intersubiektywna – jest relacją żałobną, czyli nieustannie trapiącą przez możliwość śmierci czy nieobecności innego, a przez to i naszej własnej. Śmierć nie przydarza się nam jako zewnętrzny wypadek; jest inherentna dla wszelkiej próby pomyślenia życia do tego stopnia, że o życiu możemy myśleć jedynie jak o przeżyciu, czyli życiu z góry zakłóconym i narażonym na szwank przez śmierć; życiu śmiertelnym jako źródłowej komplikacji życia i śmierci, które Derrida określa mianem „życia śmierci” (*la vie la mort*).

Chcąc powiązać myśl żałoby ze wczesnymi pismami Derridy, zamierzam wyeksponować kwestię śladu (a tym samym prapisma, oznaczania, znamienia itd.), roli śmierci założonej w ruchu iteracji, które przenikają dzieło Derridy, wywierając kluczowy wpływ na formułowanie problemu relacji z innym czy odniesienia do niego¹. W tym celu zwracam szczególną uwagę na kwestię samopobudzenia i auto-odniesienia się obecności do siebie, by określić trajektorię, która powiąże żałobę z dekonstrukcją fenomenologicznego projektu Edmunda Husserla, a szerzej: z metafizyką życia jako prostej obecności. Dekonstrukcja życia jako czystej i niezakłóconej obecności pozwala na podważenie transcendentalnego przywileju, jaki Husserl przypisuje żywej obecności. To naruszenie transcendentalnej pozycji życia związane jest z koniecznością skrupulatnego kwestionowania fundamentalnej ontologii, jak i archeologicznych i teleolo-

¹ Z powodów czysto praktycznych nie stosuję w niniejszej pracy feminatywów czy form alternatywnych dla kluczowych terminów w rodzaju męskim, takich jak „inny”, „przyjaciół”, „obcy”, „gospodarz” itd. Mam natomiast świadomość przemocy, jaka kryje się nieuchronnie za pozorną neutralnością takiego zwyczaju językowego. Dodatkowo warto przy tej okazji podkreślić wkład Derridy w dyskusję nad różnicą płciową oraz w dekonstrukcję struktury fallogocentrycznej, która ustanawia figurę mężczyzny jako centralny punkt odniesienia, suwerena, dysponenta wiedzy i władzy. Podważając te seksistowskie założenia, dekonstrukcja otwiera przestrzeń nie tylko na etyczny i polityczny namysł nad alternatywami dla tak zdeterminowanej rzeczywistości, ale także na kobiece czy queerowe istnienia, śmiertelne inne, życia śmierci wyłamujące się z heteronormatywnych ram. Problem ten, choć niezwykle palący, wykracza jednak poza ramy tej książki. Omawiam go pokrótce w artykule *Czy dekonstrukcja jest queer? Jacques Derrida jako powracający inny queer theory* („Czas Kultury” 2003, nr 4, s. 113–120).

gicznych założeń, które chciałyby widzieć w prostocie i czystości życia swoje źródło bądź swój cel. W tym sensie, posiłkując się dekonstrukcją teleologii, przeciwstawiam koncepcję nieskończonej i niemożliwej żałoby modelowi pracy żałoby, zaproponowanemu przez Freuda. W tym ostatnim widzieć należy projekt teleologiczny, który zakłada skuteczność powrotu po śmierci innego do nienaruszonego lub wzbogaconego „ja”.

W rezultacie staram się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wszelkie ontologiczne, ontoteologiczne, teleologiczne i archeologiczne projekty, które aspirują do ocalenia odporności i nieskalaności życia, podlegają uwarunkowaniu i są relatywne. W moim przekonaniu dzieje się tak dlatego, gdyż wpisują się one w szerszy ruch iteracji – czyli podziału, zwłoki, oznaczania, uprzestrzennienia, dyseminacji, zatarcia – pozbawiony jakiegokolwiek finalnego punktu odniesienia. Dlatego też ich ostateczny cel nie może nigdy zostać spełniony ani też nie może zostać określony w swej czystości, gdyż determinacja ta ma miejsce na mocy wcześniejszej kontaminacji i poróżnienia.

W niniejszej pracy rozwijam zatem „logikę” źródłowej kontaminacji poprzez ślad jako jedyną możliwość życia. „Logika” ta odsłoni strukturalne przerwanie w domenie tego samego, które wiąże się – jak utrzymuje Derrida – z ingerencją innego i śmierci. Inny i śmierć nie mogą jednak być rozważane odrębnie, a wszelkiej totalizacji czy zawłaszczeniu można zapobiec jedynie wówczas, gdy inny traktowany jest jako nieskończona, niedająca się sforsować nie-obecność. Zatem jedynie poprzez żałobę – rozumianą jako stosunek do śmiertelnego innego – narzucone zostaje nam ekscesywne wezwanie do „uniwersalnej i niewspółmiernej odpowiedzialności względem jednostkowości każdego innego [*tout autre*]” (DJ, 89)². Będzie to hiper-polityczny i hiper-etyczny wymóg, który stanowi także granicę tego, co filozoficzne: „Granica tego, co filozoficzne, jest jednostkowa; jej uchwyceniu zawsze towarzyszy, moim zdaniem, pewne bezwarunkowe potwierdzenie” (PT, 86). Właśnie to odpowiedzialne zaangażowanie sprawia, że dekonstrukcja nie jest zwyczajnie myślą dekadencją, nie jest też nihilizmem. Jak wyjaśnia sam Derrida:

Ci, którzy chcą uniknąć wszelkich pytań i wszelkiej dyskusji, przedstawiają dekonstrukcję jako pewnego rodzaju bezzasadną grę w szachy, jako **kombinację**

² Jeżeli nie zaznaczono inaczej, przekłady tekstów obcojęzycznych na język polski są mojego autorstwa. W tekście posługuję się skrótami tytułów tekstów Derridy, których rozwinięcie znajduje się w *Wykazie skrótów*. Cyfra po przywołanym skrócie oznacza numer strony.

znaczących, zamkniętych w języku niczym w jaskini. Ta zła interpretacja nie jest jedynie uproszczeniem; jest ona symptomatyczna dla pewnych interesów politycznych i instytucjonalnych, które należy zdekonstruować, gdy przyjdzie na nie kolej. Kategorycznie odrzucam etykietę nihilisty, która została przypisana zarówno mi, jak i moim amerykańskim kolegom. Dekonstrukcja nie oznacza uwięzienia w nicości. Jest ona otwarciem na **innego**.

DA, 26

Podążając za tą argumentacją, która znajduje teoretyczne oparcie już we wczesnych pismach Derridy, staram się dowieść, że afirmacja jednostkowości innego wiąże się z podważeniem autorytetu autonomicznego i suwerennego, obecnego dla siebie podmiotu oraz fundamentalnej prawowitości tego, co obecne. Skoro w historii Zachodu to właśnie metafizyczny model udzielał wsparcia i uwiarygodniał zachodnią politykę, to dekonstrukcja, jak tłumaczy Derrida, „nie jest, nie powinna być jedynie analizą dyskursów, deklaracji filozoficznych i pojęć, semantyki; musi ona, jeśli jest konsekwentna, stawiać czoła instytucjom, strukturom społecznym i politycznym, najbardziej zatwardziałym tradycjom” (PT, 227).

Opierając się w swojej lekturze prac Derridy na koncepcji żałoby, która polega na afirmacji jednostkowości śmiertelnego innego, czyli po prostu jednostkowości innego, staram się uwypuklić dwie kwestie. Po pierwsze, perspektywa żałoby każe nam odrzucić tezę, że myśl Derridy nie może zostać skutecznie wykorzystywana w implementacji polityczno-etycznych programów. Po drugie, dowodzi ona, że nie istnieje coś takiego jak etyczno-polityczny zwrot w myśli Derridy, który sugerowałby teoretyczne zerwanie z duchem wcześniejszych pism lub zmianę kursu i domeny filozoficznych dociekań. W ten sposób podkreślam, że główne przesłanki, stojące za myślą o dekonstrukcji, nie uległy zmianie, zaś wczesne filozoficzne interwencje Derridy zawierają ogromny potencjał dla lektury politycznej oraz etycznej i także w tym kontekście powinny być odczytywane. Zresztą sam Derrida utrzymuje, że jest bardziej przekonany o ciągłości aniżeli o politycznym zwrocie w jego rozważaniach nad dekonstrukcją (PM, 386). Podkreśla on, że myślenie polityczności było zawsze myśleniem *différance* (V, 64) oraz przyznaje, że bez względu na to, co inni uważają, myśli on nieustannie o polityce (PT, 92).

Ten [polityczny – A.K.] wymiar obecnie jest bez wątpienia łatwiej rozpoznawalny w najbardziej konwencjonalnym z politycznych kodów. Ale dawało się go odczytać we wszystkich moich tekstach, nawet w tych najstarszych. To prawda, że w trakcie ostatnich dwudziestu lat nabrałem przekonania, że po długiej pracy zdołałem ustalić, dajmy na to, dla siebie, warunki (dyskursywne, teoretyczne, zgodne z dekonstrukcyjnymi wymogami) konieczne dla manifestowania politycznej troski bez kapitulacji czy też – mam nadzieję – bez pójścia na zbyt wielkie ustępstwa przed stereotypowymi formami zaangażowania intelektualistów (które akurat [*justement*] uważam za de-polityzujące).

PM, 386³

Mimo że Derrida przesadnie nie manifestuje swych politycznych sojuszy i ciężko mu się odnaleźć w roli intelektualisty czy filozofa, który powołuje się na swój autorytet lub przywilej, nietrudno domyślić się, jakie są jego przekonania polityczne. Wystarczy prześledzić jego polityczną i intelektualną aktywność⁴ oraz przyrzeć się licznym interwencjom, wśród których znaleźć można wsparcie dla Nelsona Mandeli, sprzeciw wobec wyroku śmierci dla Mumii Abu-Jamala⁵, udział w tworzeniu Międzynarodowego Parlamentu Pisarzy, studia nad problematyką gościnności i imigracji czy wydanie *Widm Marksa* w dobie neoliberalnej euforii, by szybko przekonać się, że zarzuty o apolityczność jego myśli są bezzasadne. „Wszyscy ci durnie – pisze z przekorą w *La carte postale* Derrida – którzy nie potrafią odczytywać i którzy ochoczo wierzą, że wiodę życie pod kloszem, nie wystawiając ciała na zagrożenie, bez obsesji, bez politycznego trzęsienia ziemi i bez aktywistycznego ryzyka...” (LCP, 48). Już w latach 1952–1956 spędzonych w École Normale Supérieure Derrida działał

³ Por. PT, 92–93, TDI, 184.

⁴ Za przykład może tu posłużyć bliska współpraca Derridy z grupą Tel Quel, o której wspomina Adam Dziadek w artykule *Od polityki i teorii do literatury. Wokół „Théorie d'ensemble” grupy Tel Quel* („Przestrzenie Teorii” 2002, nr 1, s. 105–117). Warto przy tym zwrócić uwagę na tekst związanego z Tel Quel Jeana-Josepha Goux *Marx et l'inscription du travail*, który ukazał się w czasopiśmie wiosną 1968 roku. Tekst ten łączył lekturę *O gramatologii* z marksizmem ku gorącej aprobacie Derridy. Więcej na temat związków i powodów rozstania Derridy z Tel Quel można znaleźć w jego biografii autorstwa Benoît Peetersa (*Derrida*, Flammarion, Paris 2010).

⁵ J. Derrida, P. Mendès France, *Open Letter to Bill Clinton*, in: *Deconstruction: A Reader*, ed. M. McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 493–495.

czynnie na rzecz inicjatyw związanych z radykalną, niestalinowską lewicą. Opisując swoją przyjaźń z Lucienem Bianco, wspominał:

Obaj byliśmy zaangażowani politycznie, w mniej więcej przewidywalny i konwencjonalny sposób, w grupach lewicowych i na niekomunistycznej ekstremalnej lewicy. Uczęszczaliśmy na każde spotkanie, w La Mutualité i gdzie indziej, zaklejałiśmy koperty dla nie pamiętam już którego komitetu intelektualistów antyfaszystowskich (przeciwko uciskowi kolonialnemu, torturom, działaniom Francji w Tunezji czy na Madagaskarze itd.)⁶.

Derrida zatem nigdy nie wykazywał ideologicznej neutralności, a jedynie ostrożność i krytycyzm w szczególności wobec działań Komunistycznej Partii Francji, mimo że – jak sam przyznawał – większość z jego przyjaciół należała do partii, a nawet odgrywała w niej istotną rolę (czego przykładem był Louis Althusser)⁷. Nie tylko dawał on wielokrotnie wyraz swoim lewicowym przekonaniom, podkreślając wierność wobec demokratycznej lewicy („Bycie gdziekolwiek indziej niż na lewicy nie było opcją”; PEA, 79, zob. też PEA, 49), lecz także nie ukrywał swego wieloletniego, sięgającego lat 50., zainteresowania dorobkiem Karola Marksa i marksizmem, chociaż uznawał teksty autora *Kapitału* za obciążone metafizycznie⁸: „[...] uważam się za marksistę w tej mierze, że nie traktuję tekstu Marksa jako niezmienniej danej oraz że należy kontynuować pra-

⁶ J. Derrida, *Signé lami d'un "ami de la Chine"*, in: *Aux origines de la Chine contemporaine: en hommage à Lucien Bianco*, dir. M.-C. Bergère, Éditions L'Harmattan, Paris 2002, s. VIII-IX; cyt. za: B. Peeters, *Derrida...*, s. 85.

⁷ Na temat klimatu politycznego panującego w École Normale Supérieure oraz relacji Derridy z Althusserem piszą Edward Baring w *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968* oraz B. Peeters w *Derrida...*

⁸ Nie chodzi więc tu jedynie o wielki wpływ, jaki w latach studiów wywarła na Derridę lektura *Phénoménologie et matérialisme dialectique* autorstwa Tran-Duc-Thao, wietnamskiego fenomenologa marksistowskiego (PEA, 16). Nie jest zatem prawdziwy dość popularny pogląd – charakterystyczny dla środowisk starających się zdepolitycyzować myśl francuskiego filozofa, a przynajmniej odrzec ją z jej lewicowego charakteru na rzecz burżuazyjnej ideologii liberalnej – że Derrida zwrócił większą uwagę na Marksa dopiero na kilka lat przed publikacją *Widm Marksa*. Najbardziej dobitnym dowodem na nieograniczające się do tego okresu zainteresowanie Derridy marksizmem są seminaria pod tytułem: „Teoria i praktyka”, które prowadził w roku akademickim 1976–1977 w École Normale Supérieure. Związki dekonstrukcji z marksizmem opisuje m.in. Michael Ryan w *Marxism and Deconstruction* (Johns Hopkins University Press, Baltimore 1984).

cę itd.” (PEA, 221). Nie widział on problemu w tym, aby hiper-polityczną obietnicę, nazywaną przez niego demokracją, która nadchodzi, określać mianem „społeczeństwo bezklasowe”, pod warunkiem że przemyśleniu i przeformułowaniu ulegnie pojęcie klasy społecznej (PEA, 90). Innymi słowy francuski myśliciel zapewne odczuwał silną więź porozumienia między swoim radykalnie pojmowanym myśleniem genealogicznym w duchu dekonstrukcji a marksizmem nie-dogmatycznym, który pozwala na stawianie pytań na temat przyjętych założeń i pojęć: „Wierzę w polityczną konieczność brania pod uwagę argumentacji lub krytyki marksistowskiej, wsłuchiwania się w nią i niezamykania nigdy dostępu do niej, pod warunkiem że owa krytyka marksistowska pozostaje żywa, otwarta, że nie ulega dogmatycznemu skostnieniu” (PEA, 104).

Kwestię domniemanego zwrotu polityczno-etycznego w twórczości Derridy komplikuje na pewno częste utożsamienie jego działalności filozoficznej z badaniami literackimi, a w szczególności z dokonaniem „Szkoły z Yale” pod przewodnictwem Paula de Mana, z której przedstawicielami francuski myśliciel współpracował.

Rzeczywiście w badaniach literackich w latach 80. XX wieku nastąpił zwrot etyczny związany z postulatami dotyczącymi odpowiedzialnego odczytywania i interpretacji tekstów oraz z problematyką zdarzeniowości i jednostkowości doświadczenia literackiego. Przedstawicielami tego zwrotu byli m.in. blisko związany z Derridą J. Hillis Miller⁹. Co więcej, Derrida postrzegał literaturę jako pole, w ramach którego problemy etyczne i polityczne mogą ulec przeformułowaniu i przynajmniej częściowemu wyswobodzeniu z narzuconych przez tradycję metafizyczną norm oraz wartości. Jednocześnie stanowiła ona przestrzeń, w której mogło dojść do uwrażliwienia na nie wyłącznie literacko pojmo-

⁹ Do etycznego oblicza dekonstrukcji odwoływali się też John D. Caputo (*Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy*, „Research in Phenomenology” 1988, no. 18, s. 59–73), Geoffrey Bennington, Derek Attridge czy John Llewelyn, łącząc je z zagadnieniem hiperbolicznej i heteronomicznej odpowiedzialności za innego. O jej politycznym charakterze poza Rortym przekonywali m.in. Michael Ryan i Gayatri Chakravorty Spivak (łączący dekonstrukcję z marksizmem) czy Barbara Johnson (traktująca dekonstrukcję jako inspirację dla feminizmu i *gender studies*). W trakcie debaty konferencyjnej w 1984 roku Johnson wzywa do powiązania dekonstrukcji z marksizmem, pytając: „Dlaczego właściwie nie przełożyć tego, co dekonstrukcja uczyniła z tekstami, na sferę historycznych i politycznych działań” (cyt. za: B. Readings, *The Deconstruction of Politics*, in: *Deconstruction: A Reader*, ed. M. McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 388).

waną idiomatyczność innego¹⁰. Jednak pomimo tego, że – jak zauważa Richard Rorty – już „W latach siedemdziesiątych w katedrach anglistyki uniwersytetów amerykańskich często przyjmowano za oczywiste, że dekonstrukcja tekstów literackich idzie krok w krok z destrukcją niesprawiedliwych instytucji społecznych – i że dekonstrukcja jest, by tak rzec, szczególnym wkładem literaturoznawców w wysiłki zmierzające do radykalnej zmiany społecznej”¹¹, kwestie etyczno-politycznego charakteru dorobku Derridy nie były należycie wyeksponowane.

Z kolei pod koniec lat 80. upowszechnił się zwrot w naukach humanistycznych zwany nową politycznością, który zbiegł się w czasie ze zmniejszającym się wpływem dekonstrukcji na amerykańskiej scenie akademickiej. W ramach owego paradygmatu zwracano szczególną uwagę na polityczność praktyk dyskursywnych i językowych oraz opowiadano się za zaangażowaniem w krytykę wszelkich mechanizmów społecznego wykluczenia i demontażu systemów opresji. Krytyczne, a nawet otwarcie wrogie, głosy wobec dekonstrukcji albo odmawiały jej wówczas politycznej ważkości, albo wieściły zmierzch dekonstrukcjonizmu, albo też oskarżały Derridę i innych dekonstrukcjonistów o koniunkturalizm związany z rzekomym przełożeniem akcentów na kwestie etyczne i polityczne. Jak słusznie jednak zauważa Anna Burzyńska, „Istotnie w latach 80. dało się odnotować znacznie więcej deklaratywnych wypowiedzi Derridy na tematy etyczne i polityczne – zwłaszcza w wywiadach udzielanych przez niego w tym okresie. Było to jednak podyktowane przede wszystkim jego obawami, że nikt nie rozumie założeń jego projektu filozoficznego”¹². Ostatecznie w latach 90. w amerykańskiej akademii wpływ dekonstrukcjonizmu, za którym kryła się

¹⁰ Por. D. Attridge, *Derrida and the Question of Literature*, in: *Acts of Literature*, ed. D. Attridge, Routledge, New York–London 1992, s. 1–29 oraz A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2013, s. 113–122. Trafnie opisuje polityczny aspekt dekonstrukcyjnego podejścia do literatury Rorty: „Literatura przestaje być miejscem, w którym wzburzony duch może znaleźć wytchnienie i inspirację, do którego człowiek może się udać, by znaleźć manifestację swojej najgłębszej natury; staje się ona raczej zachętą do nieustannie samodestabilizującej się aktywności nowego rodzaju. Dekonstrukcjonisci mają nadzieję, że taka aktywność, przeniesiona w dziedzinę polityki, mogłaby zaowocować przewycięzeniem ślepoty burżuazyjnych demokracji na okrucieństwo oraz niesprawiedliwość jej instytucji. Twierdzenie, że »sztuka interpretacji« niesie wielkie korzyści dla polityki, przez większość dekonstrukcjonistów uważane jest za oczywiste” (R. Rorty, *Dekonstrukcja*, przeł. A. Grzeliński, M. Wołk, M. Zdrenka, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1997, nr 3(45), s. 219).

¹¹ R. Rorty, *Dekonstrukcja...*, s. 199.

¹² A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka...*, s. 148, przypis 36.

krytyczna czujność na niwie metodologicznej, językowej, etycznej i politycznej, konsekwentnie wygasał. Jednocześnie w szeregach tamtejszych humanistów, wraz ze zwrotem od analiz literackich ku problematyce etyczno-politycznej, zaobserwować można było rozproszenie praktyk dekonstrukcyjnych w różnorodnych dyscyplinach i badaniach kulturowych¹³. Nie zmienia to jednak faktu, że myśl Derridy, jako myśl otwarcia na innego i afirmacji inności, która w efekcie ma destabilizować i niepokoić wszelkie centra autorytarnej czy totalitarnej władzy, jest u swego zarania polityczna¹⁴.

Trudno zatem mówić w przypadku Derridy o jakimkolwiek zwrocie, gdyż już od swych wczesnych dzieł pozostaje on wierny zagadnieniu dekonstrukcji rozumianej jako wezwanie do radykalnej, intelektualnej czujności. Wiąże się ona z rozpoznaniem „uniwersalnego”, quasi-ontologicznego charakteru śladu i z afirmacją nieredukowalnej inności, niemożliwej do pogodzenia z tradycyjnymi, metafizycznymi, ontoteologicznymi, politycznymi kategoriami oraz z mechanizmami i instytucjami politycznego ucisku i przymusu, dążącymi do homogenizacji politycznego pola. Te ostatnie odwołują się do wspomnianych kategorii w celu uzasadnienia przemocy (w tym przemocy ekonomicznej i niesprawiedliwości klasowej), którą się posługują i na której polegają. Derrida pisze:

Nie powiem, że dekonstrukcja – indagując filozofię o jej traktowanie etyki, polityki, pojęcia sprawiedliwości – dostraja się do jeszcze **wyższego** pojęcia odpowiedzialności [...], lecz do wymogu odpowiedzi i odpowiedzialności, o którym jestem przekonany, że jest bardziej **nieugięty** [*intraitable*]. Bez niego, moim zdaniem,

¹³ Ibidem, s. 211–212.

¹⁴ Jak zauważa Burzyńska, na gruncie polskim krytycy myśli Derridy często odmawiali jej politycznej istotności (ibidem, s. 235–236). Należałoby zapewne uzupełnić tę diagnozę stwierdzeniem, że nierzadko zajmowano się dekonstrukcją w warunkach izolacji od naglających kwestii społeczno-politycznych, faktycznie dokonując jej depolityzacji lub uzgadniając ją z założeniami liberalnego modelu politycznego. Pewną generalną zmianę w owej tendencji znamionowały zapewne polskie publikacje *Widm Marksa* i *Innego kursu*. Z kolei na Zachodzie kultywowanie politycznego wymiaru dekonstrukcji jest widoczne choćby w takich zbiorowych publikacjach, jak *Adieu Derrida* (2007), *The Politics of Deconstruction* (2007) czy *Derrida and the Time of the Political* (2009), w których na ów polityczny charakter powołują się m.in. Alain Badiou, Étienne Balibar, Wendy Brown, Judith Butler, Hélène Cixous, Claire Colebrook, Rodolphe Gasché, Jean-Luc Nancy i Jacques Rancière. Warto też wspomnieć o inspirowanych myślą polityczną Derridy (chodzi w szczególności o *Widma Marksa*) pracach takich myślicieli i myślicielek, jak J.K. Gibson-Graham (*The End of Capitalism (As We Know It)*) czy Ernesto Laclau (*Emancypacje*).

żadna etyczno-polityczna kwestia nie ma dziś szans na otwarcie lub rozbudzenie się. Nie będę ryzykował twierdzenia, że chodzi tu o hiper-etyczną czy hiper-polityczną „radykalizację” ani też pytał [...], czy słowa „etyczny” i „polityczny” są nadal najbardziej odpowiednie na określenie tego innego – łagodnego lub nieugiętego – wymogu, tego słusznie [justement] nieugiętego wymogu innego...

PT, 375

W moim przekonaniu przyjęcie takiej optyki umożliwia skuteczną kontestację wszelkiej polityki odwołującej się do idealistycznych czy naturalistycznych uwarunkowań; polityki opartej na tożsamości (etnicznej, narodowej, płciowej itd.), na ontoteologicznych założeniach, na zasadzie transcendentalnego czy ontologicznego powinowactwa, na prerogatywach do gromadzenia, zawłaszczania, tematyzacji, akumulacji, wreszcie na niepodważalności suwerennej władzy. O ile zatem dekonstrukcja w swym aspekcie pozytywnym wiąże się z afirmacją innego, o tyle – jak trafnie sugeruje Gayatri Spivak – nie może ona stanowić fundamentu dla żadnego politycznego programu, lecz ma uczyć o ograniczeniach w procesie centralizacji władzy, kwestionować przesłanki za ową centralizacją stojące i ukazywać, że nie istnieje żadne absolutne uzasadnienie jakiegokolwiek pozycji: „**Politycznie** rzecz biorąc, wszystko to, co [dekonstrukcja – A.K.] sprawia, to nie pozwala na różnego rodzaju fundamentalizmy i totalitaryzmy, bez względu na ich pozorną oświeceniowość. **Lecz nie może być ona fundacyjna**”¹⁵. Jednocześnie, postulując konieczność praktyki dekonstrukcyjnej, Derrida podkreśla, że nie może ona zastąpić innych typów politycznej aktywności (PEA, 121–122). Musi ona jednak kontestować przekonanie o bezwarunkowej centralizacji podmiotu.

Pytanie o żałobę prowokuje zatem do bardziej wnikliwego sposobu pomyślenia polityki i etyki. To właśnie żałoba, poprzez ekspozycję życia na to, co inne, wzywa do radykalnej i nieskrępowanej odpowiedzialności, która ostatecznie polega na odpowiedzi przed śmiertelnym innym, przed innymi żywiołami, gdyż odnosi się do aporii nieredukowalnej komplikacji pomiędzy heteronomią a autonomią, pomiędzy niewymierną jednostkowością a wymierną równością, pomiędzy sprawiedliwością a prawem. Może przez to inspirować nie tylko zmianę w politycznej retoryce, w języku polityki, ale także w szeroko pojętym prawie, na każdym poziomie jego implementacji. Dlatego też nieodzowne będzie ukazanie konieczności związku pomiędzy myślą żałoby a czterema kluczowymi wątkami, w których

¹⁵ G.C. Spivak, *Practical Politics of the Open End*, in: *Deconstruction: A Reader*, ed. M. McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 397.

wyrazić może się hiperboliczny wymóg zwany gdzieś przez Derridę „prawem innego”. Chodzi mianowicie o sprawiedliwość, gościnność, autoodporność i demokrację, która nadchodzi, rozwijane w kolejnych rozdziałach książki.

* * *

W niniejszej pracy analizie poddałem większość głównych pism Derridy, jego seminaria i wykłady, liczne teksty poboczne, eseje i wywiady. Mimo że przykładam szczególną wagę do tekstów, w których motywy żałobne zostają otwarcie przywołane i rozwijane przez Derridę, to w celu osadzenia tej pracy w konkretnym kontekście, który pozwoli na nakreślenie ścieżki wiodącej przez cały korpus dzieł filozofa aż do wątków żałobnych w jego ostatnich seminariach, nie ograniczam się wyłącznie do problematyki żałoby. Przeciwnie, pragnę osadzić myśl Derridy w szerszej ramie, w której żałoba, jako podstawowa kategoria, współgrałaby z innymi głównymi wątkami i pojęciami należącymi do kanonu jego myśli.

Powołując się na postulowaną przez Derridę źródłową kontaminację, jednocześnie podejmuję się odczytania w duchu dekonstrukcji, które nie pozwala na przekształcenie unikatowego dzieła w system, zaś w „nieczystości” widzi szansę (TDI, 218) oryginalnej lektury:

Mówiąc, że znamiona lub teksty są ze swej istoty źródłowo powtarzalne, mówimy też, że natychmiast dzielą się one i powtarzają bez niezłożonego źródła i bez czystej źródłowości, że mogą być wykorzenione w miejscu swego zakorzenienia. Przeniesione w inny kontekst, nadal posiadają znaczenie i skuteczność.

TDI, 212

Jednakże sama lektura musi dawać wyraz wyjątkowości dzieła, które jest „tekstem innego”, czyli idiomatycznym, poprzedzającym nią wezwaniem (TDI, 215). Być może w przypadku niniejszej pracy to właśnie odczytanie częstokroć bardzo osobistych pism żałobnych Derridy będzie w stanie najlepiej ukazać ową unikatowość tekstu Derridy-innego.

Bez wątpienia nieoceniony wkład w rozwój badań nad myślą Derridy w Polsce wnieśli głównie badacze katowicki i krakowscy, ale też przedstawiciele innych ośrodków naukowych (mam tu na myśli m.in.: Bogdana Banasiaka, Annę Burzyńską, Adama Dziadka, Krzysztofa Kłosińskiego, Piotra Łaciaka, Michała Pawła Markowskiego, Ryszarda Nycza, Tadeusza Rachwał, Tadeusza Sławka).

Jednakże polityczno-etyczny kontekst sprowadza się u polskich badaczy i badaczek w głównej mierze do książki Anny Burzyńskiej *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*. Do kwestii politycznych związanych z zagadnieniem mesjańskiej demokracji nawiązuje Jakub Momro w *Widmontologiach nowoczesności*, łącząc je z logiką spektralną. Jednym z pierwszych badaczy rozpatrujących wątki żałobne w myśli Derridy jest Krzysztof Kłosiński, który w książce *Poezja żalu* wykorzystuje je do interpretacji polskiej poezji drugiej połowy XX wieku. Kwestie etyczne, jak problem daru i gościnności, omawia w kontekście sporu Derridy z Jeanem-Lukiem Marionem Urszula Idziak. Być może najbardziej radykalne ujęcie politycznego potencjału myśli Derridy odnaleźć można w książce Bogdana Banasiaka *Filozofia „końca filozofii”*. Z kolei Piotr Łaciak oferuje wnikliwą lekturę wczesnych pism Derridy z perspektywy filozofii transcendentalnej.

Mam świadomość, że recepcja dorobku Derridy w Polsce jest niezwykle bogata i wykracza znacznie poza ramy tematyczne niniejszej monografii. Jednakże moje odczytanie myśli Derridy jest pierwszą w Polsce próbą systematycznego przedstawienia zawartej w niej perspektywy politycznej i etycznej poprzez wyeksponowanie motywu żałobnego.

Z przyczyn strategicznych i objętościowych nie odnoszę się w tej książce do wszystkich tekstów Derridy, choć mam świadomość, że mogłyby zostać wykorzystane równie skutecznie do zbudowania podwalin pod wykładnię myśli żałoby. Jednakże zakres wykonanej pracy uzasadnia wskazanie pewnej ogólnej konkluzyjności, którą staram się wywieść z wybranych tekstów Derridy. Fakt, że pewne jego pisma nie są zawarte lub wspomniane w tej pracy, nie musi koniecznie oznaczać, że zostały one zignorowane; przeciwnie, dowodzi jedynie, że nie podważają w żaden systematyczny lub fundamentalny sposób podstawowych tez tego projektu i przyjętej przeze mnie strategii lekturowej.

Niniejsza książka jest częścią rozprawy doktorskiej, zatytułowanej *A Life Interrupted: the Politics and Ethics of Mourning in the Work of Jacques Derrida*, pisanej pod kierunkiem profesora Thomasa Dutoit oraz profesora Marka Drwięgi i obronionej na Uniwersytecie w Lille oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim. Drugi tom, w którym skupiać się będę na kwestiach fenomenologicznych w myśli żałobnej (takich jak problem genezy, quasi-transcendentalność, relacja między samopobudzeniem a heteropobudzeniem oraz koncepcja życia śmierci), jest obecnie w przygotowaniu. Z tych właśnie przyczyn niniejsza rozprawa jedynie akcentuje i zapowiada pewne kluczowe dla myśli Derridy wątki, które znajdą swoje szersze omówienie w drugiej części.

Rozdział 1

Kontekst

Po pierwsze, żałoba. Wszystko, o czym będziemy tu mówić, dotyczy żałoby.

WM, 29

Śmierć innego – to jest właśnie śmierć pierwsza.

E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*

1.1. Wyznanie

W marcu 2004 roku, pół roku przed śmiercią, Jacques Derrida udziela ostatniego wywiadu w swoim domu w Ris-Orange. Rozmowa ta staje się dla zmagającego się z nowotworem myśliciela szansą na to, aby jeszcze raz, w niecierpiącym zwłoki stylu, charakteryzującym zresztą jego całą twórczość, zwrócić uwagę na problematykę przeżycia (*la survie*) i żałoby.

[...] ponieważ pewne problemy ze zdrowiem [*santé*] stają się niezwykle naglące [*pressants*], kwestia przeżycia [*la survie*] i odroczenia [*le sursis*], która nawiedzała [*hanté*] mnie zawsze, literalnie, w każdym momencie mego życia, w konkretny i nieustrudzony sposób, jawi się dziś inaczej. Zawsze byłem zainteresowany tematyką przeżycia, którego znaczenie nie dodaje się do życia i umierania. Przeżycie jest źródłowe: życie jest przeżyciem [*survie*]. Przeżywanie [*survivre*] oznacza w potocznym sensie kontynuację życia, lecz także życie po śmierci. [...] Wszystkie pojęcia, które pomogły mi w pracy, a zwłaszcza ślad i widmowość [*le spectral*], były związane z tym „przeżywaniem” jako wymiarem strukturalnym. Nie wywodzi się ono ani z życia, ani ze śmierci. Nie bardziej niż to, co nazywam „źródłową żałobą”, czyli żałobą, która nie czeka na tak zwaną „faktyczną” śmierć.

AVE, 25–26¹

¹ W *Politiques de l'amitié* Derrida stwierdza zresztą, że przeżywanie (*survivre*) to inna nazwa żałoby: „Ponieważ nikt nie może przetrwać [*survire*] bez podjęcia żałoby [*porter le deuil*]. Nikt

Można przypuszczać, że ktoś znajdujący się w sytuacji Derridy, konfrontując się z faktem bliskiej i przedwczesnej śmierci, może być osobliwie podatny na rozważania dotyczące przemijania i żałoby czy nawet całkowicie nimi pochłonięty. W wypadku autora *O gramatologii*, który niejednokrotnie, na przestrzeni dekad odwoływał się do nieuchronnej bliskości (*imminence*) śmierci, jej intymnego i nierozzerwalnego splątania z życiem, przywołana wypowiedź nie powinna zaskakiwać. Co więcej, Derrida zwraca uwagę na to, że żałoba wraz z nierozłącznie związaną z nią strukturą przeżycia stanowiły niezmiennie o charakterze jego pracy: „Zawsze pisałem dużo na temat »przeżywania« [*survivre*], które nie było ani życiem, ani śmiercią, lecz poprzedzającymi je śladem lub widmowością” (SUR, 244). Dlatego też stroni on od używania pojęcia „życie”, a w szczególności od przypisywania mu ontologicznej niezawisłości. Zamiast tego korzysta on z takich terminów jak „życie-śmierć” (*la-vie-la-mort*) czy właśnie „przeżycie” (*survie*), gdyż uwypuklają one źródłowy charakter życia jako śladu, którego integralną częścią, warunkiem *sine qua non*, jest śmierć. Przeżywamy innych, żyjemy nadal po ich śmierci, ale także kontynuujemy życie (jak zauważa Derrida, *survie* godzi w sobie rozróżnienie Waltera Benjamina na *überleben* i *fortleben*)². Żyjemy poniekąd na przekór śmierci, ale także dzięki niej i poprzez nią.

żywy nie przewyżczy tej tautologii, tautologii życia-poza-życiem [*survivance*]. Nawet sam Bóg nie mógłby nic na to począć” (PA, 31).

² Por. W. Benjamin, *Zadania tłumacza*, przeł. J. Sikorski, w: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 89–103. Janusz Sikorski proponuje, aby przełożyć *überleben* jako ‘przetrawianie’, a *fortleben* jako ‘kontynuacja życia’. Z kolei Samuel Weber w swej książce *Benjamin’s -abilities* stwierdza, że dla Benjamina “[...] życie odchodzi [*taking leave*] już od samego początku [...], [uobecniając się – A.K.] [...] tylko, gdy się zużywa, to znaczy, gdy otwiera się na ruch iteracji, w którym ulega nieustannej zmianie” (S. Weber, *Benjamin’s -abilities*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 2008, s. 66). Zastanawiając się nad znaczeniem *überleben*, które figuruje w angielskim przekładzie jako „*after-life*” (życie-po-śmierci, ale przecież także życie-po-życiu), Weber stwierdza, że nie jest ono „po prostu tym, co następuje, gdy życia już nie ma, ale życiem po sobie (*after itself*), czyli życiem w nieustannej pogoni za tym, czym nigdy nie będzie” (ibidem, s. 66). Dzieła są przetłumaczalne, ponieważ mają swoje życie po śmierci, a więc dlatego, że w trakcie swojego życia także przemijają, a przynajmniej „odchodzą od siebie”. Przekład, dzięki któremu dzieło może przetrwać, jedynie potwierdza ten stan rzeczy, a zarazem skończoność życia dzieła: „Przekład przenosi oryginał w sferę ograniczonej odtwarzalności, w której nie może żyć zbyt długo. Życie po śmierci to nie życie wieczne” (ibidem, s. 66). Być może dlatego, zdaniem Webera, Benjamin wprowadza pojęcie *fortleben*, które oznacza nie tylko „kontynuowanie życia” (*living on*), ale także życie jako wytracanie się (*living away*): „*Fortleben* to życie, które już przemieszcza się gdzieś indziej: życie zatracone w przekładzie” (ibidem, s. 67).

Zaledwie kilka miesięcy później, w toku debaty odbywającej się w Strasburgu, w której udział biorą Philippe Lacoue-Labarthe i Jean-Luc Nancy, Derrida w równie żałobnym tonie wyznaje:

[...] to, co mówię na temat żałoby, na temat śmierci, jest okropne. Są to zupełnie rozpaczliwe myśli. Ostatecznie trzeba jednak o tym myśleć. Do pomyślenia tego zobowiązuje nas sama śmierć. Stając w obliczu śmierci, jesteśmy **zobowiązani** myśleć o **tym**. Możemy iść na cmentarz, stanąć nad trumną kogoś, kogo kochamy i zapłakać..., ale wiemy, że nie ma tam **nic**, że nic nie powraca do innego, i że w gruncie rzeczy musimy po prostu milczeć... Lecz z drugiej strony, w moim oczekiwaniu śmierci, w mojej relacji do śmierci, która nadchodzi [à venir] i o której wiem, że unicestwi i zniweczy mnie doszczętnie, istnieje także skrywane pod powierzchnią testamentarne pragnienie, czyli pragnienie, aby **coś** przetrwało [survive], porzucone czy przekazane – jakieś dziedzictwo lub coś, do czego nie dążę, co nie powróci już do mnie, lecz co, być może, pozostanie...

DI, 92–93

Testamentarne wyznania posłużą Derridzie zarazem jako pretekst i kontekst dalszych rozważań. Nie są to jednak słowa testamentarne jedynie z racji tego, że Derrida wypowiada je na kilka miesięcy przed śmiercią, będąc świadomym, że są to jedne z ostatnich śladów, które po sobie pozostawi. Odnoszą się one do pewnej konieczności, której podlega każde życie: jest ono bowiem wpisane w ów strukturalny, czyli uniwersalny, wymiar przeżywania, co sprawia, że życia nie można rozpatrywać inaczej niż w kategoriach źródłowej żałoby³. Czas żałoby nie następuje wyłącznie po śmierci lub na krótko przed nią, ale rozciąga się także na czas życia, a nawet je poprzedza, pociągając za sobą nieustające i rozpaczliwe, obsesyjne myślenie o niej, czyli o jej miejscu i roli w życiu właśnie. Tak rozumianą uporczywą myśl o śmierci, czyli o życiu nawiedzanym nieustannie przez śmierć, wiąże Derrida w przytoczonej wypowiedzi z podskórnym, testamentarnym pragnieniem pozostawienia po sobie śladów.

³ Do tego, co określam mianem myśli żałoby w pisarstwie Derridy, nawiązywali wcześniej w Polsce Krzysztof Kłosiński w *Poezji żalu* (Śląsk, Katowice 2001, s. 167–173), gdzie autor powoływał się na lekturę *Mémoires pour Paul de Man* w analizie polskiej poezji, oraz Agata Bielik-Robson w „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności* (Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008), gdzie omawia ona zagadnienie permanentnej żałoby, związaną z nią rolę aporii oraz heterogenetyczne uwarunkowania nowożytnej podmiotowości.

Nie słabnie ono nawet w obliczu tak beznadziejnej sytuacji jak odroczony na kilka miesięcy wyrok śmierci. Dlatego też Derrida skłonny jest wyznać, że jego pisanie jest „pograżone w żałobie”, a jego „podstawowym pragnieniem nie jest stworzenie dzieła filozoficznego lub dzieła sztuki, lecz zachowanie pamięci” (PT, 153), które zresztą wynika ze strukturalnej konieczności, w jaką uwikłane jest życie. W innym miejscu Derrida, wspominając Michela Foucaulta, wyznaje zresztą, że kocha pamięć, co „nie jest oryginalne, lecz jak kochać inaczej?” (RP, 93). Być może pragnienie to jest właśnie tym, co Derrida nazywa „ruchem nostalgicznego, żałobnego liryizmu” (TDI, 179), który pieczętuje to, co się zdarza lub nie zdarza, zachowuje ślad przy życiu w pamięci zapisu.

Ślad, który pozostawiam, oznacza dla mnie zarazem śmierć, która nadchodzi lub która już nadeszła, i nadzieję, że ten ślad po mnie pozostanie. Nie jest to dążenie do nieśmiertelności, lecz coś strukturalnego. Pozostawiam tam po sobie kawałek papieru, odchodzę, umieram: to niemożliwe, aby opuścić tę strukturę – to niezmienna forma mojego życia.

AVE, 33

Skoro jednak każda wypowiedź, każdy pozostawiony po sobie ślad musi być podporządkowany owej strukturalnej i źródłowej konieczności przeżywania i żałoby, to, jak wspomina Derrida już w 1967 roku w *O gramatologii*, „Wszelki grafem z istoty ma charakter testamentarny” (OG, 104). Po latach dodaje, że każde zdanie jest „wirtualnie testamentarne” (CFU, 265). Podobnie wypowiada się zresztą w trakcie debaty w Strasburgu, tym razem zastępując jedynie „grafem” słowem „ślad”: „*toute trace est d'essence testamentaire*” (DI, 93). Jednakże w *Papier machine* tłumaczy, że chodzi o wirtualność, która „nie podporządkowuje się już tradycyjnemu namysłowi nad tym, co możliwe [*dynamis, potentia, possibilitas*]” (PM, 307)⁴. Derrida myśli w tym przypadku o wirtualności widmowej, która, odpowiadając strukturalnemu wymiarowi przeżywania, zasadza się na logice śladu i wymyka się przez to opozycji życia i śmierci czy też obecności i nieobecności. W jednym z wywiadów wspomina on o „widmowej wirtualizacji”, która przenika każde słowo, gramatykę, a w końcu język (i zapewne ślad) jako „doświadczenie życia-śmierci”⁵. Przez to wszelkie ślady naszych związków

⁴ Por. PM, 114; UB, 93.

⁵ J. Derrida, *Language Is Never Owned*, in: Idem, *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. T. Dutoit, O. Passen, Fordham University Press, New York 2005, s. 104.

z innymi, jak stwierdza Derrida, „już zawsze niosą sygnaturę **wspomnień z za grobu** [*mémoires d'outre-tombe*]” (MPM, 49).

Dopiero w iteracyjnym ruchu śladu życie może przecież wykroczyć poza jednostkową chwilę, czyli przetrwać, stając się przez to zarówno przedmiotem powtórzenia, jak i zatarcia. Ponieważ jednak każdy ślad z konieczności wpisany jest w ową strukturę przeżycia, a co za tym idzie, nieuchronnie ulega on zatarciu, to jego przyszłość, o ile pozostaje niezdeterminowana, jest zawsze skończona. Związane jest to także z tym, że w przeżywaniu życia założone jest też jego zanikanie, czyli śmiertelność, a w konsekwencji w każdym śladzie zawiera się śmierć tego, kto ten ślad wytworzył lub pozostawił po sobie. Wynika z tego, że w dziedziczenie śladów mogą być zaangażowane jedynie śmiertelne istoty, a pozostawione ślady, takie jak czyjeś dzieło (*l'œuvre*), mają wirtualną przyszłość tylko dzięki odcięciu się od odpowiadającej za nie instancji obecności czy żywej teraźniejszości, zyskując przez to swoistą archiwalną niezawisłość: „przeznaczone temu prze-życiu [*sur-vie*], temu przekroczeniu obecnego życia [*excès sur la vie présente*] dzieło jako ślad zakłada z konieczności, od samego początku, strukturę tego prze-życia [...]” (PM, 111⁶). Ślady zachowują się przez to tak, jakbyśmy od momentu ich wytworzenia byli wirtualnie martwi. Dlatego w *Papier machine*, odnosząc się do napięcia między osobistym pragnieniem testamentarnym, które jest nieodłączną częścią doświadczenia śmierci (DI, 93) – przy czym doświadczenie śmierci zawsze musi być zapośredniczone przez żałobę – a strukturalną koniecznością pozostawiania po sobie śladów, Derrida stwierdza, że:

[...] możliwość, nieuchronna bliskość śmierci nie jest jedynie osobistą obsesją, lecz także sposobem podporządkowania się konieczności tego, co oddaje się myśleniu – to znaczy tego, że nie ma obecności bez śladu i nie ma śladu bez możliwości zaniku źródła wspomnianego śladu, a zatem bez śmierci.

PM, 393

Czas odroczenia śmierci, który jest czasem przeżycia, musi być zatem nieustannie przez nią nawiedzany. Zdaniem Derridy śmierć zawsze przychodzi zbyt wcześnie, nawet przed faktycznym kresem życia, rozspajając i wyrywając

⁶ Por. PM, 39; 112–113.

je z ontologicznego letargu⁷. Ponadto myśl żałobna Derridy jest nie tylko myślą o życiu w obliczu śmierci, ale też samą tego życia afirmacją: „Nigdy nie jestem bardziej nawiedzany [*hanté*] przez konieczność umierania, jak w chwilach szczęścia i radości. Cieszyć się i opłakiwać czyhającą śmierć oznacza dla mnie to samo” (AVE, 55). We wspomnianym wywiadzie dla „Le Monde” Derrida potwierdza, że dekonstrukcja jest zainteresowana powiedzeniem życiu „tak”. Odrzucając interpretacje umieszczające jego myśl po stronie śmierci i czyniące z niego tanatologa, niezmiennie utrzymuje on, że namysł nad życiem jest z konieczności nieustannie nawiedzany przez śmierć. Ta nieuchronna bliskość oznacza, zdaniem Derridy, że „ponagla [*presse*] ona w każdej chwili: nie jest ona nigdy obecna [*présent*], ale też nie chce być odłożona na jutro: właśnie ona, relacja do innego – śmierć” (GS, 30). Z kolei w *Demeure* Derrida, powołując się na Maurice’a Blanchota, stwierdza, że nieuchronna bliskość polega na

⁷ W przypisie do wykładu poświęconego pamięci, a przede wszystkim pamięci Paula de Mana, wygłoszonego zaledwie kilka tygodni po jego śmierci, Derrida snuje rozważania nad niepokojącym zdaniem, które pojawia się w ostatnim liście de Mana do Derridy: „*J'aime quand même mieux cela que la brutalité du mot 'tumeur'*”. Dla de Mana, który, podobnie jak Derrida, zmarł na raka, brutalność słowa *tumeur* (‘nowotwór’), szczególnie przypadek wyroku śmierci, „*tu meurs*”, jest wyjątkowo uderzająca. Co więcej, zdanie to, jak i cały list, jest z góry wpłątane w żałobę po wówczas zaledwie odroczonej śmierci de Mana. Niesie ono zarazem w sobie możliwość śmierci poczynwszy od momentu, w którym poddane jest podziałowi, czyli od momentu, w którym wydane jest powtórzeniu odczytania i pracy pamięci. Lecz nieuchronna bliskość śmierci, do której odnosi się „*tu meurs*”, określa także ogólne uwarunkowanie życia od śmierci. Jak dalej w przypisie wyjaśnia Derrida, „ten list był już »poświęcony pamięci« [*en mémoire*], był czytany z góry jako coś, co **już zostało odczytane** [*se relisait* brzmi niemal jak *se réalisait* – A.K.] po śmierci tego, kto usłyszał w ten sposób francuskie słowo »tumeur«, kto usłyszał to słowo jak WERDYKT, wyrok poprzedzający nieuchronną przyszłość, ten straszny apostrof i brutalność ty-kania [*tutoiement*] (ty umierasz, umieraj, ty musisz umrzeć, ty umrzesz). Lecz ten rozkaz **zapisujący** [*prescrivant*] przyszłość w gramatyce terażniejszości jest już **opisem** pewnego stanu terażniejszego, spokojnym stwierdzeniem: ponieważ musisz umrzeć, to już umierasz, widzę lub sprawiam, że umierasz. I **już jesteś w pamięci** swej własnej śmierci. I twoi przyjaciele także, i wszyscy inni, zarazem twojej własnej śmierci, jak i ich własnych poprzez twoją” (MPM, 71, przypis 1). Zatem żałoba jest od samego początku procesem referencyjnym, a przez to relacyjnym. Nie można odnosić się do „własnej” śmierci, nie będąc w żałobie po innym (lub po sobie jako innym), ale nie można też być w żałobie po innym bez bycia zawczasu w żałobie po sobie samym (i „swych” innych). Żałoba nie może być ograniczona, odroczone, wykluczona, zarządzana, przeprowadzona, zrealizowana, gdyż żyjąc, nigdy nie przestajemy być w relacji do śmierci. Co więcej, jak zaznacza Derrida, *tumeur* – diagnoza, a zarazem wyrok – wykracza poza opozycję pomiędzy performatywem a konstatacją, gdyż wpisuje się ona „w pamięć starszego śladu” (MPM, 71, przypis 1), co oznacza, że podlega ona quasi-ekonomii *différance*.

spotkaniu „pomiędzy tym, co nadejdzie, a tym, co już nadeszło” (DM, 82), co oznacza, że „Śmierć nadejdzie, a to za ledwie odroczenie [*sursis*], ostatnia zawieszająca zwłoka, wstrzymanie wyroku śmierci [*un arrêt de l'arrêt de mort*]” (DM, 60). Derrida przypomina nam zresztą w swej elegii do Louisa Marina o bezpośrednio związanej z nieobecnością śladu niepodważalnej władzy śmierci, która „rozpoczyna się przed śmiercią”, tak jak „śmierć rozpoczyna swoją pracę przed śmiercią” (CFU, 204). Lecz owa nieuchronna bliskość – która, wieszcząc nadejście śmierci, jednocześnie oznacza jej odroczenie – jest nierozzerwalnie związana z „bezwarunkową afirmacją życia” (AVE, 54), jak z kolei wyjaśnia Derrida w eseju poświęconym pamięci Sary Kofman:

Afirmacja życia jest niczym innym jak pewną myślą o śmierci; nie jest ona ani opozycją, ani też obojętnością wobec śmierci. Można by niemal rzec, że jest wprost przeciwnie, gdybyśmy tylko nie popadali przez to w opozycję.

CFU, 215–216⁸

Co więcej, Derrida wiąże nieuchronną bliskość śmierci z kompulsywnym charakterem myślenia o niej, a przez to myślenia w kategoriach przeżycia i żałoby.

Myślę wyłącznie o śmierci, myślę o niej cały czas. Nie mija dziesięć sekund bez bliskości [*imminence*] z nią, która znajduje się tam. Cały czas analizuję fenomen przeżycia [*survie*] jako strukturę życia-poza-życiem [*survivance*] – to w zasadzie jedyna rzecz, która mnie interesuje – ale tylko w takiej mierze, w jakiej nie wierzę w przeżycie śmierci [*la survie post-mortem*]. W gruncie rzeczy to właśnie rządzi wszystkim – tym, co robię, czym jestem, co piszę, co mówię.

GS, 113

Zapytany w innym wywiadzie, czy nie pragnie odroczyć śmierci poprzez zaangażowanie się w afirmację życia za pomocą pisania, Derrida potwierdza, że afirmacja życia nie może być rozumiana tylko w ramach opozycji wobec śmierci⁹, gdyż „nie przychodzi [ona – A.K.] na myśl bez myśli o śmierci, bez

⁸ W kolejnych rozdziałach będę regularnie powracać do problematyki związanej z afirmacją życia, mając w pamięci przytoczony właśnie fragment.

⁹ W drugim tomie seminariów *La bête et le souverain* Derrida potwierdza swoje wcześniejsze założenia o nierozzerwanej współzależności pomiędzy życiem a śmiercią, a zatem pomiędzy

najbardziej czujnej, odpowiedzialnej, a nawet natrętnej uwagi, opętanej obsesją tego końca, który, nadchodząc, nie przybywa – a ma nadejść [*qui n'arrive pas – à arriver*]" (PM, 393)¹⁰. Zatem wszelkie starania dążące do tego, aby odroczyć śmierć, muszą zakładać jej współudział, co nie zmienia faktu, że paradoksalnie mogą prowadzić one do reakcyjnej ochrony życia przeciwko czemuś, co je współkonstituuje. Świadomość owego źródłowego współudziału śmierci w życiu prowadzi Derridę do konkluzji, że to właśnie *survie* jest „życiem najbardziej intensywnym z możliwych” (AVE, 55).

Ukazanie owej nieredukowalnej kontaminacji życia ze śmiercią, a zatem strukturalnej źródłowości żałoby i przeżycia, nawiedzających najwcześniejsze pisma Derridy, pozwala na uwypuklenie jednego z najważniejszych aspektów niniejszej rozprawy, a mianowicie osobliwą strategię lekturową. Innym z istotnych aspektów mojej rozprawy i celów jej przyświecających jest to, że wraz z przedstawieniem owej nieredukowalnej komplikacji, a zatem strukturalnej źródłowości żałoby i przeżycia, można dowieść konieczności, która nawiedza nawet najwcześniejsze z jego pism, umożliwiając przy tym osobliwą strategię lektury. Mowa tu jednak o strategii nie tylko wyczulonej na ową strukturalną konieczność, która w źródłowej żałobie łączy nierozzerwalnie życie ze śmiercią, lecz uważnej na unikatową sygnaturę Derridy, czyli na jednostkowość innego, którą żałoba musi bezwarunkowo brać pod uwagę. Takiej strategii nie można sprowadzić do zestawu reguł interpretacyjnych, podobnie jak nie sposób zamknąć dziedzictwa Derridy w granicach filozoficznego korpusu lub zredukować jego myśli do systemu czy programu, tym bardziej że idea książki jako „idea skończonej lub nieskończonej całości znaczonego – jak przekonuje Derrida – zawsze odsyłająca do naturalnej całości jest głęboko obca sensowi pisma” (OG, 43).

żałobą i przeżyciem: „Widzieć, pomyśleć siebie jako martwego, to postrzegać siebie jako przeżywającego, asystującego przy własnej śmierci, obecnego lub reprezentowanego *in absentia* w obliczu własnej śmierci, we wszystkich znakach, śladach, obrazach, wspomnieniach, nawet w ciele, w zwłokach lub popiołach, dosłownych lub metaforycznych, które pozostawiamy po sobie w sposób bardziej lub mniej zorganizowany i rozmyślny tym, którzy przeżyli [*survivants*], innym ocalałym, innym jako ocalałym oddelegowanym i odpowiedzialnym za nasze własne przeżycie [*survie*]" (BS2, 176).

¹⁰ *À* przed bezokolicznikiem może funkcjonować zarówno jako odpowiednik polskiego imiesłowa współczesnego lub jako oznaczenie czynności zamierzonej. *À arriver* może oddawać zatem podwójną rolę śmierci jako niezdeteminowanego horyzontu życia, ale także jako tego, co nigdy się nie uobecniając, ma swój udział w konstytuowaniu się życia: przenika je i warunkuje: „życie nie może być oddzielone od doświadczenia śmierci” (J. Derrida, *Language Is Never Owned...*, s. 103).

W innym miejscu wyznaje zresztą, że sam nie jest w stanie traktować korpusu bądź książki jako koherentnej całości, gdyż z góry ulega ona podziałowi: „W gruncie rzeczy być może tym właśnie jest pismo” (GS, 15).

Przed podobnym losem przestrzega Maurice Blanchot – z którego pismami Derrida był dobrze zaznajomiony – w *L'Amitié*, twierdząc, że wraz ze śmiercią autora jego żywot oddany zostaje historii, a dorobek przyjmuje postać „dzieł wszystkich” czy „dzieł skończonych”. Musimy liczyć się wtedy z pokusą powiedzenia wszystkiego, opublikowania wszystkiego, „tak jakby to, że »wszystko zostało powiedziane«, pozwoliło nam w końcu na zatrzymanie martwej mowy, na powstrzymanie żalosnej ciszy, która z niej wynika [...]”¹¹.

Derrida, wspominając Kofman, przypomina także o losie, który niechybnie z nią podzieli – kiedy to miejsce żywego ciała zajmie w końcu korpus tekstów. W swym ostatnim wywiadzie wyznaje zresztą, że ma przeczucie, iż dwa tygodnie, może miesiąc po śmierci nie zostanie już po nim nic poza jego zarchiwizowanym dorobkiem (AVE, 33–34). Wydaje się zatem, że wszystko jest zawiadywane właśnie przez „żałobę tego zajmowania miejsca” (CFU, 208). Derrida pyta jednakże, czy można w zasadzie zastąpić sekret jednostkowego życia „wielką, skomputeryzowaną biblioteką wiedzy” (CFU, 209). Czy będąc świadkami tego nieuchronnego procesu, nie powinniśmy jednocześnie protestować przeciwko przeobrażeniu kogoś w korpus?¹²

Tymczasem, jak zauważa Michael Naas, wszelkie ślady, które po sobie zostawiamy, nie są po prostu nasze – od początku znajdują się one poza nami i poza naszą kontrolą, są więc zdane na innych¹³. W ostatecznym rozrachunku – czy tego chcemy, czy nie – tak jak dziedziczymy ślady, tak też pozostawiamy je po sobie, licząc być może na gościnną żałobę tych, którym te ślady zostały powierzone. Opieka nad nimi nie jest jednak tożsama z pasywnym odbieraniem czegoś, co pozostało, a co można zawłaszczyć, lecz staje się reafirmacją poprzez transformację, interpretację, selekcję i zmianę: „To właśnie stanowi pewną sprzeczność: otrzymujemy, a zarazem obdarowujemy. Otrzymujemy dar, lecz aby go otrzymać, musimy, jako odpowiedzialni spadkobiercy, odpowiedzieć na niego, dając coś innego, to znaczy, pozostawiając znamię na ciele tego, co

¹¹ M. Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971, s. 327.

¹² Por. N. Royle, *In Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, s. 154–155.

¹³ M. Naas, *When it Comes to Mourning*, in: *Jacques Derrida: Key Concepts*, ed. C. Colebrook, Routledge, London–New York 2015, s. 114.

otrzymujemy”¹⁴. Konieczność selekcji wynika chociażby ze skończoności i niedoskonałości naszej pamięci, co dodatkowo wikła nas w żałobę.

W *Widmach Marksa* czytamy zresztą, że „Dziedzictwo nie jest nigdy czymś danym, zawsze jest pewnym zadaniem” (WM, 97), a sam fakt bycia spadkobiercami, którymi zawsze, nieuchronnie jesteśmy, nawet jeśli odmawiamy przyjęcia dziedzictwa, oznacza, że jesteśmy pogrążeni w żałobie (WM, 98). Z kolei w *No Apocalypse, Not Now* Derrida zauważa, że sytuacja, w której skonfrontowani jesteśmy z jednostkową śmiercią bądź też destrukcją jakiejś części kultury, tradycji lub życia społecznego, prowadzić może do symbolicznej pracy żałoby, zaangażowania indywidualnej i kolektywnej pamięci oraz wszelkiego rodzaju mechanizmów związanych z próbą zachowania zatartego śladu: „W takim przypadku mamy do czynienia z monumentalizacją, archiwizacją, **pracą nad tym, co pozostało i pracą tego, co pozostało**” (PSY, 411). Podobnie ma się rzecz z naszą własną śmiercią, której antycypacja dokonuje się także w wymiarze symbolicznym i kulturowym: „Obrazy, żałoba, wszelkie zasoby pamięci i tradycji mogą uśmierzyć realność tej śmierci, której antycypacja pozostaje zatem spleciona z fikcyjnością, symbolicznością lub, jeśli kto woli, z literaturą [...]” (PSY, 411).

Nie można więc myśleć o żałobie, a przez to i o przeżyciu, bez gościnności, testamentarności i dziedziczenia, w które życie – począwszy od pierwszego tchnienia – jest zaangażowane, będąc właściwie niczym innym, jak tylko samym tym zaangażowaniem. Co więcej, dziedziczenie nie tylko jest strukturalną koniecznością, ale stanowi dla nas wyzwanie etyczne: jest bowiem próbą zachowania innego przy życiu w nas samych – czy raczej śladu innego – bez nadziei na to, że uda nam się go ostatecznie ocalić przed śmiercią. Sytuacja ta wymusza na nas konieczność uwzględnienia i reinterpretacji śladów, czyli tego, co przychodzi do nas wcześniej, co wykracza poza naszą suwerenną decyzję, nawet jeśli nasze działania są niedoskonałe i w ostateczności skazane na porażkę.

W gruncie rzeczy życie, bycie-w-życiu definiuje się może właśnie przez to wewnętrzne napięcie dziedzictwa, przez reinterpretację danego daru czy też filiacji. Ta reafirmacja, która zarazem przedłuża i przerywa, przypomina rodzaj,

¹⁴ J. Derrida, *Language Is Never Owned...*, s. 104. Z kolei w innym miejscu Derrida porusza kwestię selektywności w kontekście polityki pamięci, którą z zasady postrzega jako problematyczną. O ile polityka pamięci jest istotna, a być może niezbędna, o tyle wymaga ona od nas krytycznej czujności, gdyż instytucje powołane przez władzę do kultywowania pamięci reprezentują zazwyczaj interes jedynie pewnej klasy lub części społeczeństwa (ET, 74–75).

wybrania, selekcji, decyzji. Własnej, jak i tej innego: podpis obok podpisu. Jednak żadnego z tych słów nie będę używał bez cudzysłowu i bez zastrzeżeń. Pożyczwszy od słowa „życie”. Należałoby myśleć życie, wychodząc od dziedzictwa, a nie odwrotnie. Należałoby zatem wyjść od formalnej i pozornej sprzeczności między biernością przyjmowania a decyzją na „tak”, następnie wyselekcjonować, przefiltrować, zinterpretować, a więc przekształcić, nie pozostawiać w nie naruszonym stanie, nietkniętym, nie pozostawiać **całym** [sauf] tego, co mamy uszanować przede wszystkim. I poza wszystkim. Nie pozostawiać całym: być może ocalić [sauver] jeszcze na jakiś czas, ale bez złudzeń co do ostatecznego zbawienia [salut].

ZCJ, 13–14

Niewykluczone zatem, że jedyna odpowiedź, jakiej można udzielić na wyzwanie stawiane nam przez konieczność dziedziczenia, to taka, by zawodzić dobrze. Możliwe również, że aby móc wziąć radykalną odpowiedzialność za ślad po innym, nie należy redukować kwestii dziedziczenia do stosowania się do zestawu reguł, gdyż, jak wyjaśnia Derrida, „najbardziej wierne dziedziczenie wymaga braku jakiegokolwiek testamentu” (CFU, 265).

1.2. *Un survivant*

Pomimo tego, że motyw żałoby staje się elementem bardziej systematycznego opracowania w politycznych pismach Derridy, jak *Widma Marksa* czy *Politiques de l'amitié*, przenika on dogłębnie jego rozproszone, niczym prochy lub popioły, teksty żałobne. Część z nich zawarta jest w tomie *Chaque fois unique, la fin du monde*, w skład którego wchodzi eseje i odczyty, ale też mowy pogrzebowe czy listy z kondolencjami do najbliższych. Teksty, o których tu mowa, poświęcone są pamięci zmarłych przyjaciół i kolegów – zazwyczaj myślicielek i pisarzy tego pokolenia, które umownie nazywa się „pokoleniem lat sześćdziesiątych”. Derrida podchodzi jednak z dużą nieufnością do tego „okropnego i nieco mylnego słowa »pokolenie«” (CFU, 237)¹⁵. Jak przyznaje we wspomnianej już

¹⁵ W wywiadach Derrida wspomina zresztą, że nigdy nie należał do grona, które określa się mianem „soixante-huitard”, mimo że uczestniczył w demonstracjach i organizował pierwsze zebranie generalne w École Normale Supérieure. Zachowywał jednak czujność i dystans wobec „kultu spontaniczności” i „fuzjonistycznej euforii”, którą dostrzegał w wydarzeniach maja '68 (PT, 358; GS, 60–61). Swoją podejrzliwość wobec spontaniczności działań studenckich w maju 1968 roku (które, jak podkreśla, nie były raczej działaniami klasy pracującej)

debacie z czerwca 2004 roku, słowo „pokolenie” jest dla niego nie do utrzymania (DI, 91–92). Z filozoficznego punktu widzenia pojęcie „pokolenie” nie ma, zdaniem Derridy, żadnego sensu i choć można dla niego nakreślić w przybliżeniu pewne ramy socjologiczne lub demograficzne, autor *Głosu i fenomenu* jednoznacznie stwierdza, że tak naprawdę nie wiemy, czym pokolenie jest. Dlatego Derrida woli mówić, że wszyscy jesteśmy *survivants en sursis*, czyli tymi, którzy jedynie tymczasowo, na czas darowany, lecz nieokreślony, jedynie w zawieszeniu, pozostają przy życiu.

Derrida stawia siebie raczej w roli świadka niż ostatniego przedstawiciela grupy osób – jak sam przyznaje: urodzonego najpóźniej i najbardziej spośród nich wszystkich melancholijnego (CFU, 257) – z którymi niejednokrotnie łączyła go przyjaźń czy też wzajemne uznanie dla intelektualnego dorobku, a często także przypisywali problemowi heteronomii czy „prawa innego”. Jego pisma żałobne poświęcone są zatem tym, których ścieżki niejednokrotnie przecinały się na wielu płaszczyznach życia, których łączyły podobne wartości, spuścizna myślowa oraz jej dalsze trajektorie, krytyczna czujność, a niejednokrotnie także język; osób, które media czy badacze często utożsamiali ze sobą, a poprzez swą ignorancję niejednokrotnie brali za przedstawicieli jednego nurtu czy szkoły (np. „idiotyczne określenie w rodzaju »myśl 1968 roku«, które dominuje zazwyczaj w prasie czy na uniwersytecie jako hasło przewodnie lub oskarżenie”; AVE, 29). Nie zmienia to faktu, że łączyło ich doświadczenie wielu kryzysów, nawiedzających sferę polityczno-intelektualną, a także, jak utrzymuje Derrida, nieprzejdany, subtelny, a zarazem nieugięty wobec opinii publicznej „etos pisania i myślenia”, który nie podlega wykładni filozoficznej, charakteryzując się przy tym upodobaniem do aporii i paradoksów. Było ono także jednym z „pokoleń” doświadczonych przez okropieństwa i następstwa II wojny światowej, Holokaustu, kolonializmu, które pozostawiły po sobie bezmiar cierpienia

wiazał nie tylko ze swoim „filozoficzno-krypto-komunistycznym” stanowiskiem, lecz także z krytyką spontaniczności zaczerpniętą z *Co robić?* Włodzimierza Lenina. Jak wspomina zresztą w jednej z dyskusji z Maurizio Ferraristem, najbardziej niezmiennym motywem jego pracy intelektualnej była krytyka instytucji nie z pozycji przedinstytucjonalnej czy nieinstytucjonalnej spontaniczności i nagłości, ale poprzez rygorystyczny namysł nad kontr-instytucjami: „Jestem zawsze rozdarty między krytyką instytucji a marzeniem o innej instytucji, która w procesie bez końca mogłaby zastąpić instytucje” (GS, 61). We włoskiej wersji tej samej rozmowy Derrida dodaje, że chodzi tu o instytucje „opresyjne, brutalne i niesprawne” (J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Gius. Laterza & Figli, Roma–Bari 1997, s. 45).

i ofiar. „Jestem, wraz z innymi – wspomina Derrida – spadkobiercą tak wielu rzeczy, zarówno dobrych, jak i okropnych” (AVE, 25).

W jednym ze swych pism żałobnych, poświęconych zmarłym przyjaciołom, Derrida wyznaje, że

[...] dla każdego pokolenia nadchodzi czas, którego ciężaru niektórzy, w tym i ja, dziś się obawiają. Mowa tu, jeśli wolicie, o wieku, w którym coraz więcej przyjaciół was opuszcza, częstokroć młodszych od was, niekiedy równie młodych, jak [wasi – A.K.] synowie bądź córki.

CFU, 138

Wraz z kurczącym się „czasem odroczenia [*sursis*]” (AVE, 25) Derrida coraz częściej stawiany jest w owej roli jednego z ostatnich świadków i ocalałych wspomnianej generacji, ostatnim z jej „przedstawicieli”, co, jak przyznaje, budzi w nim „nie tylko sprzeciw, ale także poczucie nieco sentymentalnej rewolty” (AVE, 25). W innym ze swych tekstów Derrida wypowiada się w podobny sposób:

Dziś, jak cały świat, jestem ocalałym w zawieszeniu [*un survivant en sursis*], być może nieco bardziej zagrożonym niż inni (jak to mówią, z powodu wieku lub choroby). Lecz nie mogąc go ścierpieć, kwestionuję obraz, który coraz bardziej chciano by rozpowszechniać, kiedy w prasie ktoś próbuje lub udaje, że „bierze mnie” za „ocalałego”, a nawet ostatniego ocalałego z pokolenia, które zresztą nigdy nie było, ściśle rzecz biorąc, moje [...]. W pewnym sensie to prawda, ale z drugiej strony, jeśli dalibyście mi więcej miejsca, wykazałbym, pod jakim względem jest to fałszywe i w gruncie rzeczy zgubne (jak popęd śmierci).

SUR, 244

Nie zmienia to faktu, że wobec osób należących do tego heterogenicznego pokolenia Derrida zachowuje poczucie odpowiedzialności i dąży do tego, aby pozostać im, na ile to tylko możliwe, wierny. Oznacza to dla Derridy twarde obstawanie przy wspólnych przedstawicielom tego „pokolenia” wartościom. Przykładem było jego trzymanie się zasad pewnej kultury debaty, która na skutek przejęcia przez ośrodki medialne, przez polityczno-ekonomiczne i akademickie grupy nacisku, zaczęła stopniowo zanikać. Nie odrzucał przy tym udziału w debatach medialnych, a raczej starał się skierować je w stronę odpowiedzialnego i zróżnicowanego dyskursu (AVE, 28–29). Derrida chciał w ten sposób

zaświadczać o zróżnicowaniu myśli, które charakteryzowało owe czasy. Myśli, z którymi często podejmował dyskusję, a nawet polemikę – będąc poniekąd niewiernym w swej wierności – aby podtrzymać jej płomień: „podtrzymuję tę debatę przy życiu, aby się nie zwężyła, ani nie zdegradowała do poziomu zwykłej obmowy” (AVE, 30).

Derrida korzysta czasami z form takich jak „my” czy „nas”, gdy mówi o sobie i innych żałobnikach z „jego pokolenia”, którzy dzielili czas i historię – i „nadal otwarte rany, blizny i nadzieje [...], które były i są nasze” (CFU, 150) – ze swymi zmarłymi przyjaciółmi. Jednak rozważa on także dwuznaczność, a nawet aporię, jaką niosą z sobą formy, takie jak „my” lub „nas”, zwłaszcza kiedy chodzi o „my” łączące przyjaciół, spośród których jeden odszedł bezpowrotnie. Dlatego właśnie w *Politiques de l'amitié*, w odpowiedzi na lekturę Friedricha Nietzschego, podkreśla on, że dobra przyjaźń, a więc zapewne jedyna przyjaźń godna swej nazwy, „wymaga pewnego zerwania we wzajemności czy równości, a zarazem przerwania wszelkiej fuzji lub konfuzji między tobą a mną” (PA, 81). Tak rozumiana „dobra przyjaźń” wymykałaby się zatem symetryzmowi ekonomii wymiany, determinującym i wiążącym ją zasadom, a co najważniejsze – zasadzie prostej obecności lub współobecności, jako podstawowej formie i warunku przyjaźni. Podczas gdy „dobra przyjaźń” zakłada „pewne tchnienie, pewną nutę intymności”, wymaga ona jednocześnie, abyśmy wstrzymali się od „wszelkiej konfuzji, wszelkich permutacji pomiędzy jednostkami [*les singularités*], jak ty i ja. Tak oto zapowiada się wspólnota myślicieli, która nadchodzi [*à venir*]” (PA, 81). Derrida stwierdza wobec tego, że skoro przyjaźń nie może zostać sprowadzona do naczelnej metafizycznej zasady prostej obecności lub współobecności, skoro nie może być mowy o synchronii pomiędzy przyjaciółmi, gdyż któryś z przyjaciół będzie nieuchronnie musiał odejść pierwszy (a przynajmniej ich przyjaźń będzie nawiedzana przez możliwość ostatecznej rozłąki), to przyjaźń może mieć miejsce tylko w formule żałoby i przetrwania. Być może owa natarczywa wiedza o tej konieczności jest tym, co inspiruje intymność, której przyjaźń się domaga. Być może bycie śmiertelnym przyjacielem „swego” śmiertelnego przyjaciela jest jedyną możliwością tej niemożliwej do zniesienia konieczności.

Od pierwszej chwili przyjaciele stają się, poprzez swą sytuację, wirtualnymi ocalałymi [*survivants*], aktualnie wirtualnymi lub wirtualnie aktualnymi, co oznacza niemal to samo. Przyjaciele wiedzą o tym, a ich przyjaźń oddycha tą

wiedzą aż do wygaśnięcia, wraz z ostatnim oddechem. Ci możliwi ocalali postrzegają siebie jako zobowiązanych do ręczenia za coś, co jest nie do utrzymania.

CFU, 211

Żadne „my” zatem nie jest w stanie niczego zabezpieczyć lub zagwarantować, nie może z góry określić niczego na temat relacji z innym, gdyż wpisana w strukturę przeżycia jest ona raczej kwestią zawierzenia czy przysięgi, „która łączy dwa pragnienia, każde z nich nosi już w sobie żalobę po drugim” (NA, 11), niż ontologicznej więzi. Derrida zdaje się podkreślać, że „my” konstytuuje się w umykającym zasadzie obecności ruchu nieskończonej żaloby i pracy pamięci, która naznaczona jest losem swego zatarcia. Każde „my” polegałoby więc na pokładaniu wiary w innym, co czynić możemy tylko za pomocą naszej kruchej i unikatowej pamięci. A jednak owo „my” wydaje się niezbędne przy zwracaniu się do zmarłego przyjaciela. Co więcej, jak powiada Derrida, wyrzeczenie się owego „my” pociągałoby za sobą odmienny rodzaj przemocy i wiązałoby się z nie mniejszą niesprawiedliwością względem innego: „Jak ocalały może mówić z przyjaźnią o przyjacielu bez jakiegoś nieprzyzwoicie wkradającego się »my«, bez nieustannie ustanawiającego się »nas«? Bez jakiegoś »my«, domagającego się, właśnie [*justement*] w imię przyjaźni, bycia wysłuchanym?” (CFU, 259). Na wyznanie tej niemożliwej wierności wyjątkowemu przypadkowi „my” można natrafić w hołdzie oddanym przez Derridę Jean-François Lyotardowi, gdzie Derrida rozpatruje osobliwy przypadek „nas”.

Nie jestem tu nawet w stanie wracać pamięcią do miejsc, okazji, osób, tekstów, myśli, słów, które, z naszą wiedzą lub bez, będą nas **zachowywać** razem [*gardés ensemble*], po dziś dzień, razem w rozłace, razem rozproszonych w nocy, razem niewidocznych jeden dla drugiego, do tego stopnia, w którym poczucie [*sens*] owego bycie-razem nie jest już nawet zapewnione, mimo iż byliśmy go przecież pewni. Jestem tego pewien, **my** byliśmy razem. Byliśmy pewni tego, co nie jest ani zapewnieniem, ani gwarancją pewności, ani nawet zespoleniem [*un ensemble*]...

CFU, 269–270

I tak przez lata Derrida znajduje się w roli ocalałego *en sursis*, który w obliczu śmierci swych bliskich musi dawać świadectwo owego nieuchwytnego „my” – za każdym razem w unikalny sposób, gdyż, jak sam stwierdza, wspominając

Gilles'a Deleuze'a, „każda śmierć jest wyjątkowa [...], a przez to niezwykła...” (CFU, 237).

Żałobne teksty Derridy, wzruszające i przepełnione bólem dowody pamięci i wierności wobec swych przyjaciół, są nie tylko wyrazem przeżywanej przez niego żałoby, ale także rozważaniami nad granicami możliwości dyskursu żałobnego. Świadectwa Derridy wytyczają bardzo osobliwą ścieżkę, którą kroczył, starając się nie pozostawać obojętnym, lecz wiernym; nie milczeć, gdy należy dać świadectwo, a przede wszystkim nie realizować swej żałoby zgodnie z planem czy regułami, które gwarantowałyby jej pomyślny przebieg. Dla autora *O gramatologii* bycie ocalałym staje się nie tylko otchłannym quasi-filozoficznym zagadnieniem, ale także wyzwaniem dla odpowiedzialności i pamięci. Jednocześnie Derrida kwestionuje mechanizmy publicznej żałoby, specyfikę żałobnych laudacji, a przez to prawa i warunki zabierania głosu po czyjejś śmierci. Jak słusznie zresztą zauważa, żałoba jest nieustannie związana z ryzykiem narcystycznego zawłaszczenia zmarłego poprzez podporządkowanie go dyskursowi kształtowanemu i zarządzanemu przez tych, którzy przeżyli, i przez to są w stanie eksploatować – nawet bezwiednie – obraz, pamięć i imię tego, kto bezpowrotnie odszedł; a także z ryzykiem monumentalizacji śladów, które inny po sobie pozostawił lub zamienienia zmarłego innego w pomnik. Wszak „Re-prezentacja jest również pewną de-prezentacją. Związana jest ona z pracą rozprzestrzenienia” (OG, 265), a zatem z pracą *différance*, która wprowadza nieredukowalną przerwę w serce żywej obecności¹⁶.

Pomimo ryzyka i aporii, pomimo trudności, z jakimi przychodzi zabrać głos w obliczu śmierci kogoś bliskiego, a w szczególności przyjaciela, gdy „wszelkie konwencje jawią się jako czcze lub nie do zniesienia” (MPM, 15), nie można odrzucać możliwości, aby nie milczeć, a wprost przeciwnie – należy zaświadczać o życiu, które przeminęło (por. CFU, 41–42). Co więcej, dając świadectwo – czy jest to wyznanie dotyczące zmarłej osoby, czy inny przejaw archiwizującej pamięci – nieuchronnie wpisujemy się w strukturę przeżycia nie tylko dlatego, że chwilowo to my jesteśmy tymi, którzy ocalili, ale także dlatego, że „te świadectwa nas przetrwają [*survivent*], nieobliczalne w swej liczbie i sensie” (CFU, 210).

Skoro poprzez bycie wpisany w ów ruch przetrwania każdy przypieczętowuje swój śmiertelny los, to poza żałobą po zmarłym bliskim, a także potencjalnie po każdej śmiertelnej istocie, jesteśmy już z góry w żałobie po nas

¹⁶ Przekład zmodyfikowany. Por. S. Gaston, *The Impossible Mourning of Jacques Derrida*, Continuum, London–New York 2006, s. 2, 10.

samych, po których pozostaną świadectwa: zarówno te już spisane, jak i te jeszcze nienapisane: „One nas przetrwają [*survivent*]. Już po nas pozostają [*survivent*], zachowując zarazem ostatnie słowo i milczenie” (CFU, 210). Ponieważ przeżycie wiąże się nie tylko z koniecznością pozostawienia po sobie różnego rodzaju świadectw dotyczących naszego życia i życia tych, którzy odeszli przed nami, ale także pozostawienia za sobą innych, którzy nadal żyją, wpisując nas tym samym w ruch przetrwania, w którym podział na życie i śmierć traci swój rygor, to „miejsce ocalałego [*un survivant*] jest nie do odnalezienia. Jeśli kiedykolwiek zostałoby ono znalezione, nie można by go było utrzymać. Rzekłbym niemal, że byłoby ono śmiertelne” (CFU, 210).

Niewykluczone, że jest to właśnie moment, w którym Derrida subtelnie nawiązuje do jednej z podstawowych deklaracji związanych z dekonstrukcją, czyli do podważenia suwerenności pozycji transcendentalnej, a przez to także statusu ocalałego, na którego śmierć nie ma istotowego wpływu i który jest zatem w stanie sprawować kontrolę nad procesem żałoby lub pozwolić sobie na odstępstwo od niej. Jest to przypuszczalnie właśnie jedno z wielu tych miejsc, w których Derrida przypomina nam, że nie jesteśmy w stanie zapanować nad tak zwaną pracą żałoby, gdyż jesteśmy z góry uwikłani w nieskończoną i nieubłaganą żałobę, co oznacza, że żałoba po zmarłym innym pociąga za sobą także żałobę związaną z naszą własną śmiercią. Choć w opłakiwaniu własnej nadchodzącej śmierci w obliczu śmierci innego Derrida dostrzega coś skandalicznego, zarzewie pewnej „niedopuszczalnej przemocy” (CFU, 147), to nie jest on skłonny wyrzec się jej całkowicie, gdyż jest to, jego zdaniem, jedyny sposób, by zachować innego w sobie. Być może jest tak dlatego, że w odpowiedzialność za zmarłych (a zatem w pamięć po nich) mogą być zaangażowani wyłącznie śmiertelnicy; możliwe też, że uwewnętrzniająca pamięć jest niezbędna dla konstytucji podmiotowości: „to jedyny możliwy sposób, aby zachować Louisa we mnie, aby zachować siebie, zachowując go we mnie” (CFU, 147), pisze Derrida o swojej relacji do zmarłego Louisa Althussera: „Tak jak i wy – jestem tego pewien – to czynicie. Jak my wszyscy to czynimy, każdy z nas poprze swą pamięć, która staje się sobą, poczynwszy od tego ruchu żałoby, każdy ze swym podartym kawałkiem historii [...]” (CFU, 147).

Co więcej, Derrida zauważa, że nie możemy oddać się jednej żałobie kosztem innej, wybrać jedną żałobę, a pozostać obojętnym na inną, ponieważ żałoba dotyczy nas wszystkich, dotyka nas wszystkich do żywego w swym referencyjnym i widmowym ruchu. Możemy zatem opłakiwać zmarłego przyjaciela tylko pod

warunkiem własnej śmiertelności i poprzez naszą niedoskonałą, kruchą pamięć, która wobec własnego zacierania także objęta jest procesem żałoby. Jesteśmy zatem w żałobie po nas samych dlatego, że jesteśmy w żałobie po innych, jesteśmy ocalałymi dlatego, że w końcu, prędzej czy później, ktoś nas przeżyje. I dlatego właśnie nie powinniśmy przemawiać **do** i **w imię** innego ani też mówić o nim z pozycji ocalałego, który ma w ręku wszystkie karty. Jednakże być może przez to, że niemożliwa żałoba wymyka się spod wszelkiej kontroli, przyjaźń odnajduje w niej swój otchłanny, niepojęty charakter: „Ci możliwie niemożliwi ocalali – zobowiązani do niemożliwego. Niektórzy mogliby wobec tego pokusić się o konkluzję, że przyjaciele to niemożliwi ludzie” (CFU, 211), przypomina nam Derrida i łączy konieczność niemożliwej transgresji z kryzysem władzy (jedynie tymczasowo ocalałego) podmiotu niemożliwej do utrzymania mowy, „*parole dé-tendue intenable*” (CFU, 210).

Wydaje się więc, że przemawianie w obliczu czyjejś śmierci, tak jak sam proces żałoby, to zadanie tyleż przejmujące, co niemożliwe, „a cisza właśnie byłaby tu jedyną rygorystyczną odpowiedzią na takie fatum” (CFU, 124). Jednakże, jak przyznaje Derrida, równie niemożliwe „byłoby milczenie lub nieobecność czy odmowa dzielenia się smutkiem” (MPM, 15). Należałoby w związku z tym postawić pytanie, czy milczenie można w ogóle wyłączyć z porządku oznaczania, czy też może ono zawsze coś znaczyć (czy to jako wyraz dezaprobaty, czy głębokiego smutku, szacunku, lęku)? I czy w obliczu śmierci ukochanej osoby, w momencie zabrania głosu nie jest się paradoksalnie zmuszonym do zachowania milczenia, nie mając nic do powiedzenia (a zatem nic, co byłoby adekwatne lub „na miejscu”)? W *Świetle obrazu* Roland Barthes wspomina: „Ohyda to właśnie: nie mieć nic do powiedzenia o śmierci osoby, którą najbardziej kocham”¹⁷, dodając po chwili, że „Nie ma innego oparcia niż ta **ironia**: mówić o tym, o czym »nie ma nic do powiedzenia«”¹⁸. Słowa te, będące odpowiedzią Barthes’a na śmierć jego matki, przytacza także sam Derrida, który w podobnym tonie wypowiada się o zmarłej przyjaciółce Sarze Kofman: „było to dla mnie niemożliwe, aby mówić tak, jak wiedziałem, że chciałbym mówić; niemożliwe, by mówić z nią [*de lui*], **do** niej [*à elle*], jak niemożliwe jest zwracanie się bez udawania do zmarłych przyjaciół; niemożliwe także, aby mówić o niej [*de elle*] [...]. Musiałem zatem nauczyć się wszystkiego ponownie [*ré-apprendre*],

¹⁷ R. Barthes, *Światło obrazu*, przeł. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 165.

¹⁸ Ibidem.

co czynię po dziś dzień” (CFU, 212). A zatem w swych licznych tekstach, ryzykując nadużycie i zawłaszczenie, Derrida przerywa milczenie i umyślnie wystawia się na ryzyko popadnięcia w obliczoną na efekt wypowiedzianych słów narcystyczną rozpacz (por. CFU, 124–125). Zabiera głos nie na przekór niemożliwości pozostania wiernym, a poprzez nią, gdyż bez owej niemożliwości wypowiedzania się adekwatnie w obliczu śmierci bliskiej osoby jakiegokolwiek naruszenie ekonomii i kodów upamiętniania zmarłych przez żywych nie byłoby możliwe. Bez owej niewymiernej niemożliwości żałoba zawierałaby się jedynie w ramach z góry ustalonego i zaordynowanego programu.

Derrida powiada tym samym, że śmierć przyjaciela odbiera nam ostatecznie możliwość, aby zwrócić się bezpośrednio do niego. Nie zmienia to jednak faktu, że mimo iż sami pozostajemy przy życiu, „[...] skazani jesteśmy na mówienie wyłącznie o nim, o tym, kim był, co myślał, czytał, to jednak właśnie o **nim** powinniśmy mówić” (CFU, 259). W swych pożegnalnych słowach *Adieu* skierowanych do Emmanuela Lévinasa Derrida wyraża owo przekonanie, sygnalizując to, w jaki sposób pewien osobisty czy intymny styl zwracania się bezpośrednio do zmarłego przyjaciela może czasami stanowić odpowiedź na potrzebę zerwania z konwencjonalnością mowy żałobnej i rządzących nią zasad:

Czyni się tak raczej, by przekroczyć mowę tam, gdzie słowa nas zawodzą. I ponieważ wszelki język, który powróciłby do siebie [soi], do nas [nous], może wydawać się nieprzyzwoity, tak jak dyskurs refleksyjny, który zmuszałby do powrotu do zranionej wspólnoty, do jej ukojenia lub jej żałoby, do tego, co nazywamy – jakież to niejasny i okropny zwrot – „pracą żałoby” (za pomocą owego niejasnego i okropnego zwrotu, jakim jest „praca żałoby”). Taka zwrócona wyłącznie ku sobie mowa ryzykowałaby poprzez ów powrót odwrócenie się od tego, co jest tutaj naszym prawem [loi], a zarazem prawem jako **prawością** [droiture]: mówiąc prosto [tout droit], zwracaniem się bezpośrednio **do** innego, mówieniem **dla** innego, którego kochamy i podziwiamy, zanim zaczniemy mówić **o** nim.

CFU, 241–242

Już w *O gramatologii* Derrida zwraca uwagę na „pobożne życzenie i historyczną przymoc mowy marzącej o pełnej obecności, żyjącej sobą jako własną resumpcją [...]” (OG, 69). W tradycji metafizycznej mowa przedstawiana jest, chociażby przez Rousseau, jako przejaw podmiotowej wolności oraz autonomii i jako taka „nie musi zapożyczać znaczących od zewnętrżności świata” (OG, 222).

Mowa żywa, mowa wyłącznie żywych, marząca o możliwości samowytwarzania, w istocie skazana jest jednak na żałobę. „Ten tak zwany język to mowa ludzająca się, że jest żywa i silna, gdy tymczasem nie potrafi się »od napaści uchronić« [...], chyba że odpędzi innego, przede wszystkim zaś **swego** innego [...]” (OG, 70). Diagnoza ta, jak widać, obejmuje też teksty żałobne Derridy, podtrzymując w nich swą zasadność, a zarazem uwydatniając hiper-etyczny charakter konieczności przerwania zakłętego kręgu mowy obecności, mowy w pełni żywej; konieczności transgresji – także poprzez mowę, lecz już jako pismo – w kierunku innego. W tekście odczytanym podczas ceremonii kremacji innego ze swych przyjaciół, Maurice’a Blanchota, na półtora roku przed własną śmiercią, Derrida wyznaje tę niemożliwą potrzebę transgresji ku innemu w obliczu jego nieobecności:

Nieskończony smutek nakazywałby mi zarazem zachować milczenie i pozwolić mówić memu sercu, aby nadal mu odpowiadać lub pytać go – jakbym nadal liczył na odpowiedź – aby nadal mówić **do** niego **przed** nim, a nie tylko **o** nim, jakby bycie **przed** nim, aby zwrócić się **do** niego, **dla** niego, nadal coś znaczyło. Ten bezdenenny smutek nieubłagane pozbawia mnie niestety i wolności, i okazji, by go wzywać [...]. Nic nie daje mi już prawa, aby go wzywać, a jednak tam gdzie mogąc już tylko wątpić w dokonanie tego [*désespérer de le faire*], nie mógłbym zrezygnować z mówienia do niego – lecz tylko wewnątrz mnie.

CFU, 326

Derrida zauważa w ten sposób, że zwracając się bezpośrednio do innego, zaświadczać o wyjątkowości wspólnej przyjaźni lub przywołując wspomnienie jakiegoś niepowtarzalnego zdarzenia, które dzieliliśmy ze zmarłym przyjacielem, staramy się pozostać wiernymi względem niego, a przez to uniknąć uprzedmiotowienia lub redukcjonizmu wyjątkowości jego jednostkowości (*singularité*). Zresztą do przyjaźni, jak wspomina Blanchot, „dochodzi poprzez uznanie wspólnej obcości, która nie pozwala nam mówić o naszych przyjaciółach, a jedynie mówić do nich [...]”¹⁹, w szacunku dla dzielącego nas nieskończonego dystansu, fundamentalnego przerwania, na bazie którego ufundowana jest taka relacja.

Co prawda okazywanie w ten sposób wierności wobec zmarłego może także zostać uznane za pewną konwencję, specyficzną postać żałobnej retoryki, nie zmienia to jednakże faktu, że oznaczać może ono jednocześnie pragnienie jeszcze jednego zwrócenia się do zmarłego przyjaciela, pragnienie podtrzymania,

¹⁹ M. Blanchot, *L'amié...*, s. 328.

na przekór nieredukowalnemu oddaleniu, więzi przyjaźni, o której zaświadcza-
my. Derrida sugeruje także, iż bez względu na to, jak bardzo fikcyjne będzie
przywoływanie innego, charakterystyczne dla rytuałów żałobnych, to – pomimo
patosu i karykaturalnej postaci, jaką ta retoryka może przybierać – nakiero-
wuje ono naszą myśl na imperatyw, zgodnie z którym „nie powinniśmy byli
pozostawać między sobą” (CFU, 80), czyli w gronie ocalałych połączonych jakąś
więzią opartą na obecności, a zatem opartą na życiu odseparowanym od śmierci
innego, antycypującym śmierć innego jako coś, z czym można sobie poradzić
we wspólnocie obecnie żywych.

Brak gotowej odpowiedzi na to, jak należy zareagować na śmierć, wynika
z otchłannej asymetrii względem nieobecnego innego, a właśnie „otchłań tej
nie-odpowiedzi byłaby warunkiem odpowiedzialności” (CFU, 231). Wedle Der-
ridy ciąży na nas radykalna odpowiedzialność nie tylko dlatego, że nie możemy
zwracać się bezpośrednio do tych, których jeszcze lub już nie ma, którzy nie są
współobecni z nami, ale także dlatego, że nie możemy liczyć na żadną dyrekty-
wę, regułę, rozwiązanie: „to właśnie jest to **niemożliwe**, a my nie możemy nawet
zmierzyć tej rany” (MPM, 15). Znajdujemy się przez to w sytuacji, w której nie
możemy pozwolić sobie na spoczynek lub ulgę, na usprawiedliwienie lub spokój
sumienia, gdyż „niemożliwa żałoba wciąż pozostaje w stanie pracy, drążąc bez
końca w głębi naszych wspomnień [*mémoires*], pod ich rozległymi plażami i pod
każdym ziarenkiem piasku [...]” (CFU, 124). Derrida uważa zatem, że w obliczu
bezmiaru odpowiedzialności, z jakim z konieczności musimy się konfrontować,
powinniśmy uznać swą skromność, a nawet porażkę, co pozwoli uchronić nas
przed rozwijaniem „kultury czystego sumienia”. Postulat ten dotyczy zarówno
żałoby, jak i dekonstrukcji, która musi być „równie odpowiedzialna, jak moż-
liwa” (PM, 370–371), a zatem musi wychodzić od źródłowej aporii, w której to,
co możliwe, uwikłane jest w to, co niemożliwe.

Powołując się na niemożliwość żałoby, Derrida odwołuje się tu do owej
ogólnej aporii, zgodnie z którą każda możliwość **musi być** nawiedzana przez
widmo swej niemożliwości, będącej **wobec tego** warunkiem możliwości samej
możliwości.

Nie-możliwość, możliwe jako niemożliwe, zawsze jest związana z niereduko-
walną podzielnością, która dotyka samej istoty możliwego. [...] To [wszelkie
umożliwienie – A.K.] ulega nawiedzaniu przez widmo swej niemożliwości,
przez samą żałobę: żałobę po sobie noszoną w sobie, ale dającą mu życie lub

przeżycie [*survie*], jego własną możliwość. Ponieważ ta **nie**-możliwość otwiera swą możliwość, pozostawia ona ślad – zarówno szansę, jak i zagrożenie – w tym, co czyni ona możliwym.

PM, 305

Tak rozumiana nie-możliwość nie jest negacją czy prywacją możliwości, nie stoi także w prostej opozycji dialektycznej względem możliwości, gdyż sama tę ostatnią podtrzymuje, wprowadzając w przestrzeń możliwego to, co nigdy nie może uobecnąć lub ujawnić się jako takie, co nigdy nie może dać się w pełni pojąć. Nie-możliwość przenika możliwość, „a zarazem pozostawia w niej ślad jej usuwania” (PM, 309). Jak zauważa Derrida, nie-możliwość pracuje zgodnie z „anachroniczną czasowością lub niewiarygodną filiacją” (PM, 308), co oznacza, że inny nigdy nie dociera na spotkanie z nami, nigdy nie spotykamy się razem w tym samym czasie, we wzajemnej synchronii ustanowionej przez zasadę obecności lub istotową więź. Derrida nazywa tę nie-fortunną sytuację „żałobnym *contretemps*” (A, 118). Zgodnie z przewrotną logiką *contretemps*, „Aby oczekiwać innego w miejscu tego spotkania, musimy przybyć tam nie przed czasem, a spóźnieni” (A, 118). Nie-możliwa relacja z innym polegałaby zatem na sytuacji rozspojenia obecności, czasowej anachronii założonej w *contretemps*: „żadnego przyrzeczonego spotkania bez możliwości *contretemps*” (PA, 18), która zawczasu rozspaja obecność tego, kto jest obecny, i wprowadza „osobliwe światło *contre-jour*”, które nie jest światłem fenomenologicznej dominacji podmiotowego spojrzenia i pełnej epistemicznej ekspozycji (PA, 31). Wtargnięcie śmierci i innego w strukturę czasowości zaburzałoby jej jednorodność i chronologię, a zarazem uniemożliwiałoby wszelką synchronię czy diachronię (które jako takie muszą zakładać wspólną formę źródłowej obecności, a zatem muszą być podporządkowane onto-fenomenologicznemu pytaniu o swą istotę): „śmierć jest zasadniczo nazwą niemożliwej jednoczesności” (A, 117–118). Tym samym to właśnie struktura przeżycia ustanawiałaby ten wywichnięty czas przyjaźni.

Takie niepowtarzalne i niedeterminowane spotkanie musi zatem przyjąć za warunek swą niemożliwość, jeśli przez nią rozumiemy wzajemną, źródłową nieobecność przyjaciół. Zakwestionowany tym samym zostaje nie tylko prymat obecności, ale wraz z nim zasada możliwości, która należy do dominującej myśli Zachodu i do związanej z nią aksjomatyki (bazującej na kluczowych dla tradycji filozoficznej pojęciach, jak potencjalności, potencja, moc czy zdolność).

Jak zauważa Derrida, czyni to filozofię „zniewoloną mocą swej własnej dominacji” (PM, 308), bezsilną pełnią swej możliwości.

Aby możliwość nie prowadziła do anihilacji możliwości nadejścia tego, co inne, warunek możliwości musi zostać pozbawiony swej czystości. Derrida nazywa tę konieczność „nawiedzeniem”, „widmową strukturą” (PM, 307), prawem wzajemnego, „osobliwego przeplatania” możliwego i niemożliwego, „prawem widmowej kontaminacji, nieczystym prawem tej nieczystości” (PM, 308), które powołuje się na „logikę” aporii – stwierdza on przy tym, że mamy tu raczej do czynienia z aporią logiki niż z logiczną aporią (PM, 308) – od dawna nawiedzającą jego myśl: „nie dla oznaczenia paraliżu lub impasu, lecz tego właśnie, w czym trzeba wytrwać, by decyzja, odpowiedzialność, zdarzenie lub gościnność, oraz dar były możliwe” (A, 1). Kilkadziesiąt stron dalej Derrida wspomina o „całkiem innej »logice« porządku”:

[...] jeśli istnieją uzasadnione i potężne pytania na temat podstawy i owego „już wcześniej” [*déjà*] warunku możliwości, to postawienie ich jest możliwe i konieczne poprzez relację do śmierci, poprzez „życie-śmierć” [*la-vie-la-mort*], które nie podpada już pod przypadek tego, co samo czyni możliwym.

A, 87

Zasadne wydaje się zatem pytanie o możliwość doświadczenia, które nie byłoby doświadczeniem aporii (A, 35). Stawiając je, Derrida dodaje zarazem, że niemożliwe jest doświadczenie aporii jako takiej, gdyż aporia oznacza właśnie niemożliwość owego „jako takiej” (*als solche*): „ostateczną aporią jest niemożliwość aporii **jako takiej**” (A, 137). O ile aporia nie jest „sterylną negatywnością impasu” (A, 65), martwym punktem, paraliżem wszelkiego działania, o tyle nie prowadzi ona także do rozstrzygnięcia, do własnego przewyciężenia czy przepracowania. Jest ona więc „niekończącym się doświadczeniem” (A, 37), które zakłada strukturę czasowości nawiązującą „do natychmiastowego rozszczepienia obecności, do *différance* w byciu-z-sobą tego, co obecne [...]” (A, 38–39). Stawia nas to przed paradoksem utrzymania relacji z innym, który przerywa porządek determinujący wszelką relację, czyli wobec paradoksu jej nie-możliwości: „Decyzja musi zostać podjęta – wraz ze związaną z nią odpowiedzialnością – przerywając relację z wszelką przedstawianą [*présentable*] determinacją, ale zarazem utrzymując przedstawianą relację z przerwaniem i z tym, co ono przerywa” (A, 238). Oznacza to, że relacja może zostać ustanowiona tylko na

bazie źródłowego przerwania stosunku z obecnością, jakie do wszelkiej relacyjności wprowadza bezwzględna nieobecność innego. Relacja ta, pozbawiona jakiegokolwiek istotowej gwarancji, może zaistnieć jedynie w postaci tego, co Derrida nazywa, w zależności od kontekstu, żałobą źródłową (*deuil originaire*) (A, 75, 111), pół-żałobą (*demi-deuil*) (PT, 153, 161) lub żałobą niemożliwą (*deuil impossible*) (MPM, 29; PT, 332; ZCJ, 223; PM, 305; LT, 218)²⁰.

Aporia żałoby zaświadcza nie tylko o jednostkowości i nieredukowalności innego, ale także o niemożliwości doświadczenia śmierci jako takiej, jako „mojej śmierci”. O ile bowiem, jak słusznie stwierdza Martin Heidegger, nie można umrzeć w miejsce innego (w ontologiczno-egzystencjalnym ujęciu śmierć nie podlega substytucji)²¹, o tyle Emmanuel Lévinas idzie o krok dalej: „Śmierć, źródło wszystkich mitów, jest **obecna** tylko jako śmierć innego człowieka; i tylko jako jego śmierć pilnie wzywa mnie do mojej ostatecznej istoty, do odpowiedzialności”²². Wykraczając poza antropocentryczny charakter wypowiedzi Lévinasa, Derrida także utrzymuje, że doświadczenie śmierci jako „mojej śmierci” jest niemożliwe i jest ściśle związane z kwestią odpowiedzialności, co objawia się właśnie w żałobie.

²⁰ Derrida czasami decyduje się na pisownię „żałoba nie-możliwa” z dywizem. Zapewne pragnie w ten sposób podkreślić, że żałoba może być możliwa tylko na mocy swej niemożliwości, czyli jako nieskończony proces, który tam, gdzie miałby się powieść, musi zawodzić, aby ostatecznie nie podporządkować innego sobie. Żałoba jako zawłaszczające uwewnętrznianie z góry wpłątana jest w *double bind* wywłaszczającego zawłaszczenia (*lexappropriation*): „Muszę i zarazem nie mogę wziąć innego w siebie” (PT, 331). W *Mémoires pour Paul de Man* Derrida pisze: „Możliwość niemożliwego zawiaduje tu całą retoryką żałoby i określa istotę pamięci” (MPM, 53).

²¹ Z punktu widzenia Heideggera analizy egzystencjalnej „współbycie ze zmarłym właśnie nie doświadcza właściwego dotarcia przezeń do kresu” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 302). O ile w ramach wspólnego bycia w świecie dostrzegać możemy różne sposoby zastępowalności, o tyle „Ta możliwość zastępowania zupełnie jednak znika tam, gdzie chodzi o zastępowanie możliwości bycia, które stanowi dobieganie-kresu jestestwa i nadaje mu, jako takie, zupełność. **Nikt nie może odebrać innemu jego umierania.** [...] Śmierć jest, jeśli »jest«, z istoty zawsze moja. Oznacza ona mianowicie pewną specyficzną możliwość bycia, w której chodzi wprost o bycie jestestwa zawsze własnego” (ibidem, s. 303). Derrida jednak podaje w wątpliwość uznanie śmierci za najbardziej własną i bezwzględną możliwość, pytając przy tym w *Apories*, „czy jest możliwe, aby przypisać słowu »śmierć«, a zwłaszcza wyrażeniu »moja śmierć«, jakieś pojęcie lub rzeczywistość, które stanowiłoby przedmiot bezsprzecznie określającego doświadczenia” (A, 49).

²² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 209.

Bez wątpienia śmierć innego jest nie do zastąpienia. Nie umieram w miejsce innego, który nie umiera w moje miejsce. Lecz odnosząc się do siebie, mogę doświadczyć „mojej własnej śmierci” tylko poprzez niemożliwe doświadczenie, doświadczenie niemożliwej żałoby wobec śmierci innego. Ponieważ „wiem”, że inny jest śmiertelny, to staram się go zachować we mnie, w pamięci. Ale po cząwszy od tego momentu, przestaje on być radykalnie inny. W doświadczeniu zgubnej i nieuchronnej, źródłowej i niemożliwej żałoby, antycypuję własną śmierć i odnoszę się do siebie jako śmiertelnego. Nawet jeśli jestem jedynym, który ma umrzeć, pojmuję tę samotność, wychodząc od owej niemożliwej żałoby. Nie wiem, czy ta „logika” jest bardzo heideggerowska. Niemniej powinna ona prowadzić do stwierdzenia, że moje bycie-ku-śmierci jest zawsze zapośredniczone (lecz to słowo nie jest zbyt dobre, należałoby raczej powiedzieć: natychmiastowo gotowe do zapośredniczenia): nie tylko przez spektakl lub percepcję śmierci innego, ale w doświadczeniu lub w „niedoświadczałnej” strukturze niemożliwej żałoby. Żałoba ta byłaby bardziej źródłowa niż moje bycie ku śmierci.

PT, 332

To, co w źródłowej żałobie ulega jednoczesnemu odsłonięciu i zakryciu – odsłonięciu przez zakrycie – zjawieniu i zatarciu – zjawieniu przez zatarcie, to jednostkowość innego i unikalność zdarzenia nadejścia innego, które wymagają „wyjątkowego, całkowicie jednostkowego przerwania w porządku możliwości; konieczne jest [*il faut*], aby zdarzenie nie było **po prostu** możliwe [...]” (PM, 309). Skoro w polu zainteresowań dekonstrukcji znajduje się rozspojenie (*disjonction*) (pojawiające się w *Widmach Marksa* jako *disjonction*) zastanych reguł, „otworzenie pęknięcia” (PSY, 59), które pozwoliłoby na nadejście lub zapowiedź nadejścia innego, „otworzenie, odemknięcie, destabilizacja struktur wykluczenia w celu pozostawienia przejścia ku innemu” (PSY, 60), „przygotowywanie się na to nadejście innego” (PSY, 53); i skoro dekonstrukcja jest zainteresowana jednostkowością innego, która nie pozwala na domknięcie się żadnego programu czy systemu; skoro „myśli o mierze tego, co niemożliwe i tego, co zapowiada się nadal jako niepojęte” (MPM, 132), to nie może ona uniknąć próby aporii jako doświadczenia tego, co niemożliwe.

Niebezpieczeństwem dla zadania dekonstrukcji byłaby raczej **możliwość** i stanie się dostępnym zestawem ustalonych procedur, metodologicznych praktyk,

dostępnych ścieżek. To, czym dekonstrukcja jest zainteresowana, czym zainteresowane są jej siła i pragnienie, jeśli takowe posiada, to pewne doświadczenie niemożliwego: to znaczy [...] **innego**...

PSY, 26–27²³

Derrida podkreśla tym samym, że dopiero próba aporii nadaje sens odpowiedzialności, która zawsze będzie wykraczać poza ustalone reguły, poza obowiązki, poza porządek tego, co mamy pod ręką, a więc tego, co obecne – ku innemu.

Wszelka odpowiedzialność musi przejść przez tę aporię, która z dala od paraliżu wprawia w ruch nowe myślenie możliwego. [...] Z samego serca nie-możliwego dociera do naszych uszu impuls lub puls „dekonstrukcji”.

PM, 308

Ośmielam się twierdzić, że etyka, polityka, odpowiedzialność, **jeśli takowe istnieją**, zawsze będą się rozpoczynały wraz z doświadczeniem aporii. Gdy droga jest dana, jeśli z góry wiadomo, którądy iść, decyzja została już podjęta [...].

IK, 46–47

Jak zresztą stwierdza Derrida w *Widmach Marksa*, kluczowe dla dekonstrukcji jest „powiązanie **afirmacji** (szczególnie politycznej), **jeśli takowa istnieje**, z doświadczeniem tego, co niemożliwe [...]” (WM, 68). Można zatem stwierdzić, że w formule nie-możliwej żałoby, jako konieczności i wyzwania stawianego nam ze względu na śmiertelnego innego, polityka i etyka odnajdują swój radykalny charakter. Dopiero w aporii źródłowej żałoby otwiera się przestrzeń na dekonstrukcję, odpowiedzialność godną swej nazwy i możliwość polityki, która nie będzie sprowadzała się tylko do realizacji założonego programu. Można zatem mówić o tym, że polityka w swej istocie jest polityką żałoby:

Mówiąc w sposób ekonomiczny, eliptyczny, a przez to dogmatyczny, nie ma polityki bez organizacji przestrzeni i czasu żałoby, bez topolitologii grobu, bez anamnezyjnej i tematycznej relacji do ducha jako powracającego widma [*revenant*], bez gościnności otwartej na gościa [*l'hôte*] jako *ghost*, którego bierze się, tak jak i on bierze nas, jako zakładnika [*otage*].

A, 112

²³ Por. IK, 47.

Przywołane cytaty z pism Derridy jedynie potwierdzają konieczność, zgodnie z którą polityka znajduje swoją możliwość w relacji źródłowej żałoby jako stosunku do nieobecnego innego nawiedzającego domostwo tego samego. Postulując jednak ogólną konieczność żałoby dla możliwości wszelkiej polityki, etyki czy odpowiedzialności, należy pamiętać, że żałoba zaświadcza o jednostkowości i unikatowości innego, sama stanowiąc za każdym razem niepowtarzalne doświadczenie (czy też niemożliwość jego metafizycznego spełnienia). Żałoba to jednak nie tylko figura, metonimia, przykład, część zaświadczająca o bezkresności i otchłani aporii, w którą uwikłane są – i poprzez którą znajdują swą możliwość – obecność, tożsamość, życie. Żałoba „pozostaje w pracy”, dotycząc i dotykając do żywego wszystkiego, co żywe. Żałoba to więcej niż figura także dlatego, że odsyła ona za każdym razem do niepowtarzalnej jednostkowości. Derrida pisze: „Życie człowieka, tak wyjątkowe jak jego śmierć, zawsze będzie czymś więcej niż paradygmat i czymś innym niż symbol” (WM, 8). Tak rozumiana źródłowość żałoby opiera się na napięciu pomiędzy uniwersalnością prawa a jednostkowością innego, co ma swoje przełożenie na dziedzinę etyki i polityki: „Trzeba by rozpoznać zarówno typową lub powtarzającą się formę, jak i niewyczerpalną jednostkowość – bez których nie będzie żadnego zdarzenia, decyzji, odpowiedzialności, etyki ani polityki” (IK, 88). To zobowiązanie wobec nieskończonej jednostkowości, czyli nieskończonej inności (które Derrida rozpoznaje także u Sorena Kierkegaarda i Emmanuela Lévinasa), nadaje polityce i etyce charakter hiperboliczny, zmuszając je tym samym do wykroczenia poza ramy powtórzenia tego samego, co możliwe jest, pod warunkiem że możliwość politycznej koherencji i jednorodności zostanie podważona poprzez próbę aporii.

Jeśli każdy projekt polityczny byłby przedmiotem ukojenia, konsekwencją logiczną lub teoretyczną zapewnionej wiedzy [...], byłby maszyną funkcjonującą bez nas, bez odpowiedzialności, bez decyzji, a w gruncie rzeczy bez etyki, prawa czy polityki. Nie ma decyzji i odpowiedzialności bez próby aporii i nierozstrzygalności.

PM, 357–358

W *Donner la mort* Derrida pochyła się z kolei nad paradoksem Abrahama opisywanym przez Kierkegaarda, który twierdzi, że „wymaganie etyczne uzgadnia się [...] z ogólnością; i określa zatem ono odpowiedzialność, która polega na

mówieniu, a więc na włączeniu się w element ogólności, aby się usprawiedliwić, zdać sprawę ze swej decyzji i odpowiedzieć za swe czyny” (DLM, 88). Jak zauważa Derrida, tak ogólnie pojęta odpowiedzialność etyczna prowadzić musiałaby do nieodpowiedzialności, gdyż zdradzałaby jednostkową odpowiedzialność względem innego, która, jak powiedziała z kolei Kierkegaard, musi zakładać pewną sekretność oraz wyjątkowość związaną z tym, że nikt nie jest w stanie podjąć jej za nas. Musimy zatem postępować nie tylko według reguł oraz zadeklarowanych i uzasadnionych powinności, ale być gotowi na zdradzenie ich w imię niepojętego zobowiązania wobec innego, którego nie da się uzgodnić w myśli i prawie. Derrida pisze:

Oto aporia odpowiedzialności: zawsze ryzykujemy, że **formułując** pojęcie odpowiedzialności, nigdy nie zdołamy go osiągnąć. Ponieważ odpowiedzialność (nie ośmielamy się już mówić o powszechnym pojęciu odpowiedzialności) wymaga z jednej strony sprawozdania, ogólnego odpowiadania-za-siebie, w ogóle i przed ogółem, a więc substytucji, a z drugiej, unikalności, absolutnej jednostkowości, a więc nie-substytucji i nie-powtarzalności, ciszy i sekretu.

DLM, 88–89

Paradoks, skandal lub aporia nie są same niczym innym niż ofiarą: wystawieniem myślenia pojęciowego na jego limit, jego śmierć i skończoność. Gdy tylko wchodzę w relację z innym, ze spojrzeniem, żądaniem, miłością, rozkazem, wezwaniem innego, wiem, że mogę odpowiedzieć na nie, wyłącznie poświęcając etykę, a więc to, co obliuguje mnie także do odpowiedzi, w ten sam sposób i w tym samym momencie, przed wszystkimi innymi.

DLM, 98

Możemy zatem odpowiadać przed innym, tylko poświęcając wszystkich innych – względem których także pozostajemy odpowiedzialni – a zatem zdradzając wszelką zadeklarowaną powinność. W przypadku Kierkegaarda tym absolutnym innym jest Bóg Abrahama, ale, jak postuluje Derrida:

Skoro ktokolwiek z nas, każdy inny, wszelki inny jest w swej absolutnej jednostkowości nieskończenie inny, nieprzystępny, odosobniony, transcendentny, nieoczywisty, źródłowo nieobecny dla mojego ego (jak powiedziałby Husserl o alter ego, które nie prezentuje się nigdy źródłowo mojej świadomości i które

może zostać uchwycone jedynie poprzez współ-prezentację i analogię), więc to, co można powiedzieć o relacji Abrahama z Bogiem, można też powiedzieć o mojej relacji bez relacji z **każdym innym jako całkowicie innym** [*tout autre comme tout autre*], a w szczególności z moim bliźnim lub z moimi bliskimi, którzy są tak nieprzystępni, sekretni i transcendentni, jak Jahwe.

DLM, 110

Podążając tym śladem, można stwierdzić, że każdy inny w swej nieskończonej inności wymyka się jakimkolwiek słowom, a w szczególności dyskursowi politycznemu, etycznemu czy retoryce żałoby. Skoro jednak polityka i etyka zasadzają się na „relacji bez relacji” ze śmiertelnym innym jako źródłowej żałobie, to zarówno dyskurs polityczny, jak i etyczny jest także w swej istocie dyskursem żałobnym. Tym samym problemy, na które natrafia i które opisuje Derrida, gdy zabiera głos w obliczu śmierci swych przyjaciół, podlegają ogólnej niemożliwości języka do wyrażenia tego, co nieskończenie inne i jednostkowe oraz na żałobnej strukturze jego śladu (język nie ocala niczego – w tym i siebie – co podlega ruchowi zjawiania się poprzez zatarcie). Niemożliwe jest zatem, aby w obliczu śmierci innego znaleźć odpowiednie słowa, gdyż dyskurs o niepowtarzalnej jednostkowości to dyskurs o nie-możliwości żałoby, a zatem i dyskurs nie-możliwy, który stara się przełożyć w ruchu iteracji ową wyjątkową jednostkowość na ogólność, na czytelność, która przecież „uwarunkowana jest podziałem, uczestnictwem i przynależnością” (TDI, 217). Dlatego też Derrida stwierdza, że „dyskurs żałobny jest zagrożony przez ogólność gatunku bardziej niż jakikolwiek inny, choć powinien być zagrożony mniej” (CFU, 124). Dyskurs ten zostaje zatem uwikłany w aporię, która z jednej strony wymaga od nas odpowiedzi, odpowiedzialności poprzez uzasadnienie i danie świadectwa, a z drugiej domaga się zerwania z porządkiem tak rozumianej odpowiedzialności, która żadną miarą nie jest w stanie oddać sprawiedliwości jednostkowemu innemu. „Nie ma żadnych świadków”, stwierdza przecież Blanchot w tekście dedykowanym swemu zmarłemu przyjacielowi, Georges’owi Bataille’owi: „Cechy jego charakteru, formy jego istnienia, epizody jego życia [...] nie należą do nikogo. [...] Ci, którzy byli mu najbliżsi, mówią tylko o tym, co było im bliskie, a nie o oddaleniu, które okazywało się w tej bliskości [...]”²⁴.

Derrida, mając świadomość, że nie ma recepty na to, aby w obliczu śmierci znaleźć właściwe słowa – a przecież żadne słowa czy też uwewnętrznione obrazy

²⁴ M. Blanchot, *L'amié...*, s. 326.

nie mogą wiernie zaświadczyć o tej nieskończonej inności i sekretności innego – ukazuje fundamentalne znaczenie jednostkowej i niepowtarzalnej odpowiedzialności, jaka spoczywa na tych, którzy przeżyli. Mowa tu właśnie o owej hiper-odpowiedzialności, która w pewnym sensie jest odpowiedzialnością *par excellence*, gdyż nie jest regulowana przez jakiekolwiek zasady czy podporządkowana jakimkolwiek innemu prawu niż prawo innego, będącego prawem „tego, kto/co nie powraca, kto/co powraca do nas tylko tam, gdzie nie może już do nas powrócić, powracając zatem wyłącznie [...] do niepodważalnej władzy śmierci, do nieistnienia obrazu, [...] do nieobecności śladu [*une trace*]” (CFU, 204). Czy to nie właśnie o autorytet śmierci jako źródłowej nieobecności, którą metafizyka chciała odizolować i wyprzeć, chodzi u Derrida? O władzę, która opiera się na „zwykłej możliwości śmierci, to znaczy śladu, który wyłania się natychmiastowo jako życie-poza-życiem [*sur-vivance*]” (ET, 148)? A w końcu, o autorytet, który podważa inny „autorytet pytania zwanego ontologicznym” (CFU, 180), podstawowego pytania „co jest?”, które metafizyka narzuca myśli?

Derrida przestrzega wobec tego przed pozostawieniem ostatniego słowa żywym, przed wyrównaniem rachunków ze zmarłym, przed usprawiedliwieniem się przed nieobecnym innym, a w ostateczności – przed osiągnięciem jakiejś politycznej lub osobistej korzyści za sprawą tego, że zmarły nie może już odpowiedzieć czy bronić się. Nawet próba wzbudzenia sympatii lub współczucia po śmierci kogoś bliskiego jest przejawem narcystycznej eksploatacji. Derrida przestrzega również, że nie powinniśmy upajać się żałobą, znajdować w niej przyjemność czy rozniecać w sobie apetytu na łzy: „**Trzeba** [*il le faut*] być w żałobie, lecz nie należy tego – **samej** żałoby, jeśli takie coś w ogóle istnieje – lubić: nie lubić czy kochać poprzez swoje łzy, lecz wyłącznie poprzez innego, i każdą łzę pochodzącą od innego, przyjaciela, istoty żywej – tak długo jak sami żyjemy, przypominającego nam, by trzymać się życia [*garder la vie*]” (CFU, 141).

Skoro zatem bycie w żałobie po stracie kogoś bliskiego jest związane z nieskończoną odpowiedzialnością narażoną na różne formy narcystycznego zawłaszczania, to stawia nas to w obliczu niemożliwego, lecz koniecznego zadania, aby „pozwolić przyjacielowi mówić, oddać mu głos, jego mowę, a przede wszystkim nie wygłaszać jej w jego miejsce [...], lecz zajmować miejsce jego milczenia lub zabierać głos tylko po to, jeśli to możliwe, aby mu go oddać” (CFU, 124). Dzieje się tak pomimo tego, że ci, którzy przeżyli, pozostają w miejscu, „gdzie osoba [zmarłego – A.K.] nie może już odpowiadać za siebie [...] w absolutnej ciszy, gdzie jednakże pozostajemy zwrócenii w jego kierunku [...]” (CFU, 120).

Opis ten podąża za myślą Lévinasa, dla którego śmierć, jak opisuje Derrida, „nie jest, przede wszystkim, unicestwieniem, nie-bytem, nicością, ale pewnym doświadczeniem »bez-odpowiedzi« dla tego, który przeżył” (AD, 17). Co więcej, jak czytamy w *Force de loi*, warunkiem wszelkiej możliwej sprawiedliwości jest zwracanie się do innego w jego języku; jest to nie tylko niemożliwe, ale także wykluczone z perspektywy prawa (w tym także prawa żałoby) jako czegoś, co aspiruje do idealności czy uniwersalności. Mogę zatem mówić w języku innego „o tyle, o ile zawłaszczam go i przyswajam zgodnie z prawem domniemanego trzeciego” (FL, 40). Zarazem jednak język, strukturalnie rzecz biorąc, wywodzi się z „pierwotnej »alienacji«, która ustanawia każdy język jako język innego” (JI, 100), czyli oznacza niemożliwość posiadania języka, a tym samym kwestionuje nadrzędność paradygmatu własności w imię radykalnej repolityzacji wyzwania, wobec jakiego stajemy w owej sytuacji.

Tam, gdzie nie istnieje własność naturalna, ani w ogóle prawo własności, tam, gdzie dostrzega się tę de-propiację, można i powinno się bardziej niż kiedykolwiek rozpoznawać – po to, czasem, by je zwalczać – odruchy, fantazmaty, „ideologie”, „fetyszyzacje” i symboliki przywłaszczania. Takie przypomnienie pozwala badać historyczne zjawiska przywłaszczania i zarazem traktować je **politycznie**, unikając w szczególności rekonstrukcji tego, czego owe fantazmaty miały być uzasadnieniem: nacjonalistycznych agresji (zawsze mniej lub bardziej „naturalnych”) czy monokulturowej homo-hegemonii.

JI, 101

Dyskurs żałobny – wobec powyższego zawsze zagrożony i niedoskonały – wiąże się więc poniekąd z uprzednio zaciągniętym długiem względem innego, który wykracza poza jakąkolwiek możliwość rozliczenia, a który próbujemy spłacić zawsze po terminie, co sprawia, że żadne słowa nie mogą być ani tymi właściwymi, ani wypowiedzianymi na czas. Starając się w takiej sytuacji oddać innemu głos, wpadamy jednak w aporię nie-możliwej żałoby.

Lecz chciałbym także odejść od hołdu w postaci osobistego świadectwa, które zawsze jest nieco zawłaszczające i które zawsze ryzykuje ulegnięcie temu nieprzychylnemu sposobowi mówienia „my”, czy nawet gorzej – „ja”, tam gdzie głównym pragnieniem byłoby oddanie głosu Jeanowi-François, czytanie i cytowanie go, jego samego, ustępując mu miejsca, lecz nie pozostawiając go samego,

gdy pozwalamy, by mówił, gdyż byłby to inny sposób porzucenia go. A zatem jest to nakaz podwójny, sprzeczny i bezlitosny. Jak pozostawić go samego, nie porzucając go? Jak sprawić wobec tego, aby bez dalszej zdrady wyrzec się aktu narcystycznej pamięci, przepełnionej wspomnieniami do opłakiwania lub prowadzącymi do łez [*à pleurer ou à faire pleurer*]?²⁵

CFU, 270–271

W wyznaniu skierowanym do tych, którzy przeżyli śmierć swego przyjaciela Jean-François Lyotarda, Derrida zwraca szczególną uwagę na podwójny nakaz oznaczający nierozstrzygalne napięcie pomiędzy możliwością i niemożliwością żałoby, a także pomiędzy tym, co definiujemy jako żałobę możliwą (narcystyczne uwewnętrznienie innego) i niemożliwą (uznanie bezwzględnej inności innego, całkowicie nieosiągalnego dla ruchu uwewnętrzniającej pamięci) jako ich wzajemną i źródłową kontaminację.

W sytuacji, w której zmarły przyjaciel nie jest między nami, żywymi, zobowiązujemy się, aby zachować przy życiu chociaż pamięć po zmarłym i jest to w zasadzie ostateczny i jedyny znak wierności, który nam pozostaje. Należałoby jednakże zadać pytanie: skoro inny, jak utrzymuje Derrida, „jawi się, ściśle rzecz biorąc, wyłącznie jako zaginiony lub zmarły, ten, który zniknąwszy, pozostawia »w nas« tylko obrazy” (CFU, 198); i skoro jesteśmy skazani (poprzez omylną i błędzącą pamięć o zmarłym innym) na przyswajanie innego, to czy nie jesteśmy zatem skazani na zdradę powierzonego nam obowiązku i nieuchronne wypaczenie jego wyjątkowości? Jak możemy pozostawać odpowiedzialni za niepowtarzalność zmarłego przyjaciela, skoro powierzamy pamięć o nim procesowi uwewnętrznienia, który w powtórzeniu redukuje inne do tego samego, nieznane i niepojęte do znanego i zrozumiałego? I w końcu, jak możemy czynić

²⁵ W innym elegijnym eseju Derrida wyznaje, co znaczy dla niego płakać: „Mieć przyjaciela: zachować go. Wodzić za nim wzrokiem. Widzieć go nadal, gdy już go tam nie ma, i starać się go poznać, słuchać lub czytać, gdy wiesz, że już go nigdy nie zobaczysz – to właśnie znaczy płakać” (CFU, 137). Jednocześnie Derrida przestrzega przed zagrożeniem, jakie dla uszanowania wyjątkowości przyjaciela i wierności wobec łączącej nas przyjaźni stanowi pragnienie narcystycznego zawłaszczenia. Nie powinniśmy się zatem, zdaniem Derridy, wstrzymywać od płaczu, lecz zarazem nie możemy rozsmakowywać się w naszych łzach. „A zatem: nie płakać nad sobą (lecz czy kiedykolwiek to czynimy? Czy kiedykolwiek czynimy coś innego? To pytanie drży w każdej łzie, w samej deploracji lub imploracji). Nie powinniśmy smakować się w żałobie, a jednak **trzeba** [*il faut*] w niej trwać” (CFU, 141).

to wszystko, zwracając się jedynie w kierunku opuszczonego przez przyjaciela miejsca, po którym pozostały zaledwie prochy i ślady?

Wpisanie innego w ruch iteracji nie oznacza przecież, że staje się on dla nas przystępny, a tym samym, że możemy go zidentyfikować jako obiekt naszej żałoby. Czy wiemy bowiem tak naprawdę, kogo oplakujemy? Czy jesteśmy w stanie poznać obiekt naszej żałoby (a zatem pojąć jego istotę)? Czy jesteśmy w stanie określić jednoznacznie obiekt żałoby, gdy to, co za nim się kryje, pozostaje nieświadome, sekretne, nieobecne? Lub wydzielić go z sieci zacierających się śladów, których ruch stanowi naszą pamięć i życie? Czy jesteśmy pewni, że jedna żałoba (o ile jesteśmy ją w stanie, przynajmniej teoretycznie, odizolować lub wyznaczyć jej początek i koniec) nie jest wpisana w ciąg innych przypadków żałoby? Czy nieujarzmione w procesie żałoby znaczące nie odsyłają w ruchu rozplenienia do innych bliskich i obcych nam osób, ich żyć i śmierci, ich żyć-śmierci, a zatem nieuchronnie i do innych kontekstów żałobnych? Te i inne problemy związane z niemożnością identyfikacji obiektu żałoby opisują w swym wstępie do *Chaque fois unique, la fin du monde* P.-A. Brault i M. Naas:

Możemy więc myśleć, że jesteśmy w żałobie po jednym z przyjaciół, gdy tymczasem oplakujemy śmierć innego z nich; że jesteśmy w żałobie po koledze, gdy tymczasem lub w dodatku okrywamy żałobą dziecko, czy też, co dostrzegamy w eseju o Bartcie, matkę. Być może wszystkie nasze żałoby są zaledwie iteracjami tej jednej śmierci, która nigdy nie może zostać zidentyfikowana – pierwszej śmierci, śmierci całkowitej i „niedialektycznej” – tak, że tym, co ostatecznie okrywamy żałobą, jest jednostkowość, która wykracza poza każde imię własne, czyniąc z pośmiertnej niewierności samą pracę żałoby. Być może więc to, co okrywamy żałobą, jest zawsze niczym innym, jak naszą własną zdolnością do identyfikacji, do panowania nad innym i śmiercią, podczas gdy sami ulegamy sile, która nie jest nasza i która zawsze wykracza poza retorykę żałoby²⁶.

Powtórzmy więc: niemożliwe jest, aby sprowadzić **to**, co niepowtarzalne i jednostkowe do ogólności pojęcia czy nazwy, aby wypowiedzieć o **tym kimś lub czymś** prawdę, używając do tego przygotowanych zwrotów i szablonów retorycznych, kategorii naukowych czy klinicznych. Dlatego też, przywołując osobę swojej zmarłej przyjaciółki, Sary Kofman, Derrida przestrzega przed

²⁶ P.-A. Brault, M. Naas, *Compter avec les morts. Jacques Derrida et la politique du deuil*, in: CFU, 37.

ryzykiem zatracenia się w idealizującej i uogólniającej pracy żałoby, a jednocześnie nie waha się nawiązywać do aporetycznego charakteru niemożliwej żałoby, a tym samym do

[...] tnącego, jednostkowego i niezaspokojonego cierpienia. Nie zniósłbym, właśnie [justement] przez wzgląd na przyjaźń, jeśli przeniósłbym je na kogokolwiek innego, a tym bardziej na jakąś pojęciową ogólność, która nie byłaby Sarą, nią samą – Sarą Kofman.

Dla mnie oczywiście też Sara była jedna jedyna.

CFU, 212

Jeśli w nieuchronnym procesie identyfikacji i uwewnętrznienia innego dochodzi do zdrady tej niepowtarzalnej jednostkowości, należy zatem za każdym razem zawodzić w tej zdradzie. I bynajmniej nie jest to jednoznaczne z zapomnieniem o innym. Przeciwnie. O ile bowiem, jak zauważa Derrida, „wszystko, co mówimy, czynimy czy opłakujemy, jakkolwiek wychyleni ku innemu byśmy nie byli, pozostaje **w nas**” (PSY, 20), o tyle równie konieczne, co niemożliwe, jest być może pomyślenie innego sposobu pamiętania, który wykraczać będzie poza ruch zawłaszczającego uwewnętrznienia (PSY, 21).

Podążając za postawionymi wyżej pytaniami, przywołać możemy kolejny aspekt niekończącej się żałoby, a mianowicie przyznanie, że zmarły jest bezpowrotnie nieobecny, a przez to nie jest w żaden sposób osiągalny. Nie można zapominać, zaznacza Derrida, że „niewiernością byłoby zwodzenie samych siebie wiarą w to, że inny żyjący **w nas** naprawdę żyje **sam w sobie**” (MPM, 43). Przy czym zachowanie zmarłych w żywej pamięci jest jedynym sposobem na dochowanie im wierności i okazanie szacunku. Oczywiście konieczność ta obarczona jest inherentnym ryzykiem zdradzenia innego. Jednak owego ryzyka nigdy nie można wykluczyć, jest ono „nieredukowalne i **musi** pozostać nieredukowalne” (ET, 133). Jeśli zatem zamierzamy postulować nieobliczalną odpowiedzialność tych, którzy pozostali przy życiu, musimy wziąć pod uwagę możliwość zła jako eksploatacji i uwewnętrzniania zmarłego. Niemniej jednak, jeśli praca uwewnętrzniającej pamięci stanowi zagrożenie dla innego, daje ona tym samym szansę na to, aby inny się nam ukazał. Dzieje się tak wszelako, pod warunkiem że pamięć z góry zawodzi.

W obliczu śmierci innego jesteśmy ofiarowani pamięci, a przez to uwewnętrznieniu, gdyż inny, poza nami, jest teraz niczym, a wraz z mrocznym światłem tego „nic” dowiadujemy się, że inny opiera się zamknięciu naszej interioryzującej pamięci. Wraz z owym „nic” nieodwracalnej nieobecności inny ukazuje się **jako** inny, i inny dla nas, w chwili jego śmierci lub przynajmniej w antycypowanej możliwości śmierci, gdyż konstituuje i ukazuje ona granice jakiegoś **mnie** i jakichś **nas** zobowiązanych do strzeżenia tego, co jest od nich większe i inne, co jest **poza nimi w nich**.

MPM, 53–54

Derrida wyraża przeświadczenie, że śmierć przyjaciela nie tylko zmienia nasz świat i pozostawia go w rozpadzie, ale też zadaje kres wyjątkowości „innego świata, innego źródła fenomenalności, innego stopnia zero ukazywania się” (ET, 138), którym był inny. Taki niepowtarzalny świat będzie skazany na zapomnienie: „to świat, który okazuje się dla nas tym światem, tym jedynym światem, i który pogrążony jest w otchłani, której żadna pamięć – nawet jeśli stoimy i będziemy stać na straży tej pamięci – nie zdoła ocalić” (CFU, 146–147). Wszystko, co poświęcone jest pamięci, objęte zostaje żałobą po pamięci, która wraz z biegiem życia bezpowrotnie zaciera swe ślady. Zdaniem Derridy, praca naszej pamięci skazana jest na błędzenie i ostateczną klęskę, lecz w swym nieuchronnym zatarciu pamięć znajduje dla siebie szansę. Ruch zatarcia pamięci jest tym, na czym oparty jest każdy jej przejaw czy akt. Ostatecznie, jeśli doszukujemy się w prawie źródłowej żałoby pewnej quasi-universalnej konieczności, która umożliwia wszelką relacyjność, to musimy rozpoznać kluczową dla niej rolę pamięci. W konsekwencji musimy nie tylko pomyśleć pamięć jako tę, „która staje się pamięcią tylko w ruchu żałoby” (CFU, 147), lecz także proces żałoby jako ściśle zależny od pracy pamięciowego śladu.

W przypadku pamięci stawką jest jednak dużo więcej niż jej inherentna podatność na zatarcie czy niezdolność do zachowania innego, który wymyka się wszelkim kryteriom poznania i który jest nieskończenie inny od tego, co po nim w naszej pamięci pozostaje. Sam proces konstitucji „ja” czy „my” – „nas” tymczasowo ocalałych – który bazuje na pracy pamięci jako pamięci o innym, nie prowadzi do ich ostatecznego utożsamienia, gdyż jest on, tak jak sama pamięć, z góry wpisany w ruch żałoby i przeżycia: „Lecz **my** nie jesteśmy nigdy **nami samymi**, między sobą, tożsami z sobą, [...] a to lustrzane odbicie [*réflexion*]

spéculaire] nigdy się w sobie nie domyka i nigdy nie pojawia się przed ową **możliwością** żałoby [...]” (MPM, 49).

W związku z tym postawić należy zatem pytanie o quasi-transcendentalną rolę żałoby w tworzeniu się zbiorowej czy indywidualnej podmiotowości, zbiorowego czy indywidualnego życia. Żałoba wiąże się bowiem ze źródłową heterogenicznością, którą owa konstytucja musi uprzednio w sobie założyć. Owo pęknięcie w osobliwej sferze tego samego wiąże się z nieustannym nawiedzaniem przez widma innych przestrzeni, którą Derrida nazywa „domem poza sobą” (ET, 132). Stwierdza on w jednym ze swych żałobnych esejów, że w związku z tym widmowym wtargnięciem innego „stosunki pomiędzy ocalałymi [*survivants*] muszą zostać przerwane, a welon zdarty ku innemu, który jest martwy **w nas**, a mimo to inny [...]” (CFU, 80). Tylko poprzez owo źródłowe przerwanie – poprzez heteronomię, która pochodzi od innego – ten sam może ustanowić swoją prowizoryczną autonomię, a przez to odpowiadać we własnym imieniu, a także pod nieobecność innego, przechowywać w sobie obraz innego, czy być po nim w żałobie. Jednocześnie skoro nie można żyć *post mortem* (GS, 113), a jedyne możliwe życie musi przebiegać w trybie przeżycia, to po swej śmierci inny może pozostać między żywymi jedynie jako widmo.

„Ja” czy „my”, o których zatem mówimy, wyłaniają się i określają się jako to, czym są tylko poprzez doświadczenie innego, a zatem innego jako innego, który może umrzeć, pozostawiając we mnie lub w nas to wspomnienie innego. Ta przerażająca samotność, która jest moja lub nasza, konstytuuje ową relację z sobą, która nazywa się [*appelle*] „ja”, „my”, „między nami”, „subiektywność”, „intersubiektywność”, „pamięć”. **Możliwość** śmierci „przytrafia się”, jeśli mogę tak to ująć, „przed” tymi różnymi instancjami, czyniąc je możliwymi. Uściślając: możliwość śmierci innego jako moja lub nasza kształtuje moją relację z innym i skończoność pamięci.

Oplakujemy **właśnie** [*justement*] to, co nam się przytrafia, gdy wszystko jest powierzone samej pamięci „we mnie” lub „w nas”. Ale w innym przebiegu pamięci należy przyzywać [*rappeler*] również to, że „we mnie” i „w nas” **nie** wyłaniają i **nie** pojawiają się **przed** tym przerażającym doświadczeniem, a przynajmniej **nie** przed jego faktycznie odczuwalną możliwością, wpisaną w nas i sygnowaną. [...] Wiemy, wiedzieliśmy, **przypominamy sobie, przed śmiercią** przyjaciela, że bycie-w-sobie czy bycie-w-nas konstytuuje się, poczynawszy od możliwości żałoby. Jesteśmy samymi sobą, tylko poczynawszy od tej starszej niż my sami wiedzy.

I dlatego właśnie mówię, że zaczynamy się wraz z **przypomnieniem** sobie tego. Przytrafiaamy się sobie poprzez owo wspomnienie [*mémoire*] **możliwej żałoby**.

MPM, 52–53

Pochylając się nad zamykającym przytoczony cytatem zwrotem „możliwa żałoba”, którą nieco wcześniej Derrida określa jako tę, która „uwewnętrznia w nas obraz, idola lub ideał zmarłego innego, żyjącego jedynie w nas” (MPM, 29), zauważyć można, że w tym samym akapicie odnosi się on także do konstytuującej wszelką tożsamość „możliwości żałoby”, a kilka zdań wyżej do „możliwości śmierci”, która przytrafia się życiu już przed momentem faktycznej śmierci. Potocznie rozumiany czas żałoby, który następuje po faktycznej śmierci innego, jest jedynie szczególnym przejawem tej zatrważającej, bardziej ogólnej i nieuleczalnej kondycji, którą każda relacja musi w sobie zakładać. W przywołanej wypowiedzi Derrida nadaje zatem żałobie dużo bardziej enigmatyczny charakter, który nie ogranicza się do procesu zwanego „możliwą żałobą”. Określa przy tym ogólną konieczność śmiertelnej relacji z innym, jedynie w ramach której może ukonstytuować się jakikolwiek efekt tożsamości czy podmiotowości. Stwierdzając, że do czynienia mamy zaledwie ze wspomnieniem możliwej żałoby, która musi zawodzić, gdyż inny „jest większy niż to, [...] co możemy unieść, pomieścić, pojąć” (MPM, 53), Derrida daje do zrozumienia, że żałoba znajduje się w nieustannym napięciu pomiędzy swą możliwością a niemożliwością. Zauważa on, że z jednej strony **możliwa żałoba** pociąga za sobą niewierność uwewnętrznienia, ale z drugiej – **niemożliwa żałoba**, uwzględniająca nieskończony dystans i inność innego, może być niezdolna do rozpoznania innego jako innego. Wzajemne napięcie między tymi dwoma wymiarami, czy też ich źródłowa kontaminacja, sprowadzałyby proces żałoby do aporii, na mocy której mogłaby mieć ona miejsce, wyłącznie przyjmując za „podstawę” swój zacierający się ślad. Tak rozumiana żałoba byłaby możliwością (sprowadzającą innego do tego samego) tylko jako niemożliwość (czyli afirmacja nieprzekraczalnego dystansu i inności innego) oraz niemożliwością swej możliwości (czyli procesu skutecznego uwewnętrznienia).

Konieczność źródłowego nawiedzenia tego samego przez inne, o której tu mowa, ściśle związana z wirtualnością, której „nie można przeciwstawić faktycznej realności” (DM, 123), Derrida nazywa widmową: „Ta widmowa konieczność pozwala pod pewnymi warunkami – warunkami tego, co nazywamy *phantasma* – nadejść temu, co nie nadchodzi; dojść do nadejścia tego, o czym

sądzimy, że nie może nadejść [*à ce qui n'arrive pas d'arriver, à ce dont on croit que cela n'arrive pas d'arriver à arriver*]” (DM, 123)²⁷. Logika takiego nawiedzenia nie pozwala ustanowić opozycji między życiem a śmiercią, a owa niemożliwość znajduje swoje odzwierciedlenie w pojęciach widma (*spectre*) czy zjawy (*fantôme*) stosowanych przez Derridę: „To pojęcie zjawy, jak zjawia pojęcia, jest ledwo uchwytne we własnej osobie. Ani życie, ani śmierć, lecz nawiedzenie jednego przez drugie. [...] Zjawy: pojęcie innego w tym samym [...] całkiem innego martwego żyjącego we mnie” (CFU, 67). Oczywistym paradoksem, jaki pociąga za sobą owa logika, jest to, że powracający zmarły nie jest w istocie tym, co w rzeczywistości powraca. Martwy inny już nie istnieje, a to, z czym mamy do czynienia, co skrywamy w sobie, jest tylko reprezentacją zmarłego, blaknącym śladem niegdyś żywego innego. Jednak śmierć innego nie oznacza, że możemy przestać się liczyć z widmami. Wprost przeciwnie, Derrida oświadcza, że „żałoba i nawiedzenie zostają wówczas wyzwolone” (ET, 148). Nie jest to jednak jakiś z góry określony czas, w którym zmarły powraca. Nie jest to również moment jakiegось konkretnego zdarzenia, wraz z nadejściem którego widma wkraczają w obręb tego samego. Ten moment wydarza się nieustannie, za każdym razem dzieje się to w unikalny sposób, gdyż nasze życie jest nieustannie nawiedzane przez innych i przez nieuchronną możliwość ich i naszej śmierci. Widmowe nawiedzenie nie może być zatem rozpatrywane w oderwaniu od żałoby, skoro na mocy owej widmowej konieczności życie z góry zostaje uwikłane w śmierć i podporządkowane otwarciu tego samego na nadejście innego i śmierci. W tekście poświęconym Rolandowi Barthesowi kwestia nieuchronnej bliskości śmierci uporczywie powraca:

Nieuchronna bliskość śmierci prezentuje się, a prezentując się, jest zawsze na krawędzi [*sur le point*] nieprezentowania się więcej. Śmierć staje wówczas pomiędzy metonimiczną wymownością „ja jestem martwy” a chwilą [*l'instant*], w której śmierć porywa w absolutnej ciszy, nie pozostawiając nic więcej do powiedzenia (koniec i kropka [*un point c'est tout*]).

CFU, 96

²⁷ W tym kontekście Derrida posługuje się pojęciem *phantasma* jako „powracającym widmem” (*le revenant spectral*) (LT, 48), czyli alternatywnie do jego metafizycznego, platońskiego rozumienia jako symulakra (czyli obrazu obrazu), który zakłada obecność swego wzorca (ostatecznego punktu odniesienia). Zawieszając możliwość obecności desygnatu, struktura *phantasma* staje się strukturą źródłowego śladu lub, jak w *La dissémination* stwierdza Derrida, prapisma (por. WM, 26, 237; D, 173, 255).

Nieprzypadkowo to niemożliwe sformułowanie „ja jestem martwy” otwiera także jeden z pierwszych tekstów Derridy, zatytułowany: *Głos i fenomen*, w którym przytoczony zostaje fragment noweli Edgara Allana Poeo *Prawdziwy opis wypadku z panem Waldemarem*. „*Je suis mort*” to nie, jak zauważa Derrida, „nadzwyczajna historia Poeo, lecz zwyczajna historia języka” (GF, 162), gdyż „moja śmierć jest strukturalnie konieczna wypowiedzeniu Ja” (GF, 161), a „Wypowiedź »ja jestem żywy« towarzyszy memu byciu-martwym i jej możliwość wymaga możliwości, bym był martwy; i na odwrót” (GF, 162). Język i słowo są w związku z tym w swej istocie widmowe: „życie języka jest także życiem widm; to także praca żałoby; to także niemożliwa żałoba”²⁸.

Nie oznacza to jednak, że ktoś może zaświadczać o własnej śmierci; może mówić jedynie o jej nieuchronności i bliskości, „o jej instancji jako odroczonej nieuchronności [*imminence différée*]” (DM, 55). Poza znaczeniem jurysdykcyjnym instancja oznaczałaby tu „suplementarne opóźnienie poprzedzające samą »sprawę«, która jest w toku [*en instance*], ponieważ nie może ona zwlekać z nadejściem do tego stopnia, że jest **na skraju** wydarzenia się [*au point de ce qui est sur le point d'advenir*]” (DM, 56). Idąc tym tropem, w eseju poświęconym pamięci Louisa Marina Derrida powraca do argumentu przytoczonego już w *Głosie i fenomenie*, stwierdzając, że wypowiedź „Ja umarłem” nie jest „fenomenologiczno-gramatyczną potwornością, skandalem dla zdrowego rozsądku lub niemożliwym zdaniem, które nic by nie znaczyło. Jest to czas, czas grafo-logiczny, domyślne tempo wszelkiego pisma [...] wszelkiego śladu, a nawet rzekomej obecności wszelkiego *cogito ergo sum* [...]” (CFU, 196). Oznacza to, że każdy efekt obecności, każde *cogito ergo sum*, musi zakładać w sobie (jako warunek własnej możliwości) ową możliwość śmierci, którą niesie z sobą zacierający się ślad: za każdym, „myślę, więc jestem” kryje się otchłanne „jestem w żałobie, więc jestem”.

Jest tak dlatego, że obwieszczenie: „ja jestem martwy”, jest szczególnym przypadkiem przeżycia, w którym rzeczzone „ja” posiada testamentarną zdolność do pozostania po śmierci tego, który je wypowiada²⁹. Pomimo tego że „ja”

²⁸ J. Derrida, *Language Is Never Owned...*, s. 103.

²⁹ We fragmencie *Les morts de Roland Barthes* Derrida przywołuje wspomnienie, które obrazuje tę strukturalną i tragiczną konieczność: „Akurat dziś ktoś przyniósł mi przeznaczony dla mnie liścik (mniej niż list, jedno zdanie), który nie został mi doręczony, niemal co do dnia, dwadzieścia cztery lata temu. [...] Liścik ten [...] został znaleziony przez przypadek, długo po śmierci osoby, która go dla mnie zaadresowała. Wszystko w nim jest mi bardzo bliskie: forma pisma, sygnatura, każde z tych słów. Oczywiście inne przerwanie sprawia, że to wszystko jest dla mnie tak samo odległe, tak samo nieczytelne, jak to małe, nieznaczące *viaticum*.”

powinno oznaczać niepowtarzalną jednostkowość, nic nie stoi na przeszkodzie, aby owo słowo oderwało się od tej jednostkowości, zostało zastąpione i pozostało strukturalnie oraz istotowo niezdeterminowane: „Nic nie jest bardziej, a jednocześnie mniej zastępowalne niż syntagma »moja śmierć«” (A, 49). Zasada ta dotyczy zresztą, jak zauważa dalej Derrida, każdej wypowiedzi angażującej formę gramatyczną osoby pierwszej. Odnosić się ona musi zatem także do imienia własnego. Kto igra z imieniem własnym, igra ze śmiercią, stwierdza Derrida w *À demi-mot*: „imię sygnuje śmierć i naznacza życie zmarszczką do rozszyfrowania. Imię gna ku śmierci szybciej niż my sami, naiwnie wierzący, że je nosimy. To ono niesie nas z nieskończoną szybkością ku końcowi. Jest ono z wyprzedzeniem imieniem nieboszczyka. I przyspieszonej śmierci, która w imieniu, i poprzez nie, przychodzi do nas, nie będąc właściwie nigdy naszą” (CFU, 164). Z kolei w *Mémoires pour Paul de Man* zauważa, że „każde imię (każda funkcja nominatywna) jest »poświęcone czyjejś pamięci« [*en mémoire de*] – począwszy od pierwszej »teraźniejszości« swego zjawienia się – a ostatecznie ku wirtualnie objętej żałobą pamięci (za) samego życia tego, który to imię nosi” (MPM, 67). Tak pojmowana funkcja imienia opiera się wszakże na iterowalności prapisma (*l'archi-écriture*), które jest „znamieniem” czasu grafo-logicznego, „**czasu martwego** w obecności żywej obecności, w ogólnej formie wszelkiej obecności. Czas martwy działa” (OG, 103).

Imię, tak jak i obwieszczenie „ja jestem martwy”, anonsuje zatem nadchodzącą śmierć i zostaje w ten sposób z góry wpłątane w ruch żałoby i przeżycia, który nie tylko zaświadcza o nieuchronności i bliskości śmierci, ale zasadza się na możliwości jej odroczenia. W *Demeure* Derrida nazywa ten proces źródłowej suplementacji i odroczenia „nieustanną *différance*” (*différance à demeure*) lub „odśmiercaniem jako *différance*” (*demourance comme différence*) (DM, 128). Z kolei w tekście *Sygnatura, zdarzenie, kontekst* wyjaśnia on, że *différance* musi dać się „podciągnąć pod jakąś bezwzględną nieobecność, ażeby pismo [...] mogło się ukonstytuować” (MF, 385), dodając przy tym, że tak rozumiana *différance* jako gra śladów (prapismo) „nie może już być (ontologiczną) modyfikacją obecności” (MF, 385). Nieobecność w strukturze pisma musi być zatem czymś pierwotnym,

Lecz w tym przerwaniu inny, powracając, zwraca się do mnie we mnie – inny – prawdziwie powracający i widmowy... Papier zachowuje fałdy tych dwudziestu czterech lat. Czytam niebieskie pismo (jestem coraz bardziej wrażliwy na kolor pisma; w każdym razie, lepiej sobie zdaję teraz z tego sprawę) tego kogoś, kto mówiąc o śmierci, powiedział mi pewnego dnia w samochodzie słowa, które przywołuję często: »Ona wkrótce do mnie przyjdzie«. I była to prawda” (CFU, 93–94).

co czyni z niego strukturę iteratywną, czyli taką, dla której nieobecność i inność są warunkiem powtórzenia, czyli warunkiem możliwości znaczenia. Pismo nie może zatem odnosić się do obecności świadomości jako autorytetu ostatniej instancji (MF, 386), nie posiada żadnego „bezwzględego ośrodka zakotwiczenia” (MF, 392), lecz raczej musi funkcjonować pod nieobecność adresata.

Owa nieobecność bynajmniej nie jest ustawicznym przekształceniem obecności; jest bowiem obecności przerwaniem, „śmiercią” czy też możliwością „śmierci” adresata wpisaną w strukturę znamienia (i tu właśnie, zauważmy przy okazji, że walor czy też efekt transcendentności nieuchronnie łączy się z możliwością pisma i „śmierci”, jeżeli tak się je analizuje).

MF, 385–386

Pismo zatem musi funkcjonować jako ślad, który możemy po sobie pozostawić, który potencjalnie może nas przetrwać, który ktoś może po nas odziedziczyć. W tym sensie struktura iteratywna odpowiada „wymiarowi strukturalnemu” przeżywania, o którym w swych ostatnich tekstach Derrida tak często wspominał. A ponieważ w piśmie musi być założona możliwość naszej śmierci, jest ono już u swego zarania obciążone żałobą, która jako taka „nie czeka na faktyczną śmierć”. Dlatego też nie może dziwić stwierdzenie Derridy, że tematyka żałoby i przeżycia towarzyszyła mu od zawsze.

Skoro życie jest związane z nieustanną pracą *différance*, skoro polega na śladzie, którego struktura jako pozór obecności zaciera ów ślad (MF, 51), to z góry musi być uwikłane w nieustanną pracę żałoby, która jest „nadokreślającym znakiem każdej pracy” (ZCJ, 223). W gruncie rzeczy więc każda praca jest pracą żałoby (por. PT, 57), każda praca charakteryzuje się ruchem zawłaszczającej, uwewnętrzniającej idealizacji (ZCJ, 113), a my „trwamy od pierwszej chwili w tej pracy żałoby, pozwalając sobie na nią, dopuszczamy do jej pracy w sobie, uzgadniamy się z nią, godzimy ją w sobie [...]” (CFU, 177). Źródłowy charakter żałoby ściśle związany z nieustannym ruchem *différance*, komplikującym życie poprzez kontaminację ze śmiercią sprawia, że praca żałoby nie jest pracą jedną z wielu ani nawet wyjątkowym przypadkiem pracy pośród innych, lecz pracą, na mocy której każda praca odbywa się w stanie żałoby, każda praca jest pracą żałoby.

Nie jesteśmy zdolni do tego, aby nakreślić lub założyć koniec tej wszechogarniającej i nieustannej pracy, nawet w przypadku tych, jak pisze Derrida

w liście do Francine Loreau, „potajemnych i niewidocznych chwil, bez archiwów i bez słów” (CFU, 124). Nie posiadamy też „metajęzyka wobec języka, w który angażuje się praca żałoby” (CFU, 178). Opisuując proces żałoby, czyniąc z niego przedmiot dociekań, nieuchronnie popadamy w pracę żałoby, doświadczamy jej, jesteśmy przez nią rozpracowywani. Co za tym idzie, nie możemy w pełni rozpatrzyć jej problematyki, zamknąć jej w jakimś konkretnym programie lub obwarować niezmiennymi warunkami, gdyż, po pierwsze, nie jesteśmy w stanie zająć niezależnej od ruchu żałoby pozycji, a po drugie, praca żałoby za każdym razem zaświadcza o wyjątkowości i nieredukowalności jednostkowości, do której się odnosi. Ta quasi-universalność żałoby sprawia, że nie jesteśmy w stanie się od niej uwolnić, wiążąc za każdym razem nasze życie z innym: „I dlatego więc ktokolwiek pracuje **nad** pracą żałoby, uczy się niemożliwego – i że żałoba jest nieskończona. Nieukojoana. Nieprzejednana” (CFU, 178³⁰).

1.3. Praca żałoby

Chcąc przybliżyć to, co Derrida rozumie przez żałobę, a w szczególności przez pojęcie „praca żałoby”, do którego podchodzi z wielką ostrożnością, należy zwrócić się w stronę psychoanalizy. Jak przyznaje w jednym z wywiadów:

Jestem nieustannie zaangażowany [...] w dekonstruowanie psychoanalizy. Chcę przez to powiedzieć, że moja relacja z psychoanalizą jest skomplikowana i trudna. Polega ona na analizowaniu metafizycznego dziedzictwa, które nadal ciąży na psychoanalitycznym języku, na metapsychologii – wszystkie wielkie pojęcia Id, Superego, Ideału Ja, wszystkie te pojęcia są dla mnie miejscami zapytywania, a nigdy miejscami zapewnienia, czy też miejscami naukowo ustanowionymi. Lecz **kwestia** psychoanalizy, która kwestionuje autorytet świadomości, autorytet jaźni [*moi*], i która zainteresowana jest seksualnością i skomplikowanym pojęciem zjawy [*phantasme*] – to całe kwestionowanie wydaje mi się absolutnie konieczne. Jestem zatem zawsze w trakcie negocjowania pomiędzy psychoanalizą a filozofią; zawsze zajęty poszukiwaniem psychoanalizy, która jest dla mnie zarazem zasadnicza i niezbędna, a jednocześnie problematyczna w swej własnej teorii, a ponad wszystko, w swych instytucjach.

MA, 43-44

³⁰ Por. WM, 164.

Jednym z takich psychoanalitycznych pojęć jest właśnie „praca żałoby”, rozumiana jako powrót do siebie, wyswobodzenie podmiotu po utracie obiektu miłości, a w szczególności bliskiej osoby. Zgłębiając psychoanalityczną problematykę żałoby, należy odwołać się do kluczowego eseju Zygmunta Freuda z 1917 roku, zatytułowanego *Żałoba i melancholia*, gdzie termin „praca żałoby” zyskuje po raz pierwszy swe teoretyczne opracowanie. O ile zatem esej Freuda pozostanie, z racji swego fundującego charakteru, niekwestionowanym punktem odniesienia dla dyskursu żałobnego, o tyle Derrida, podążając za postulatami „dekonstruowania psychoanalizy”, ukazuje, dlaczego procesu żałoby nie można podporządkować autorytetowi świadomości czy potraktować jako teleologicznego projektu powrotu do siebie i dlaczego asymilacja innego nigdy nie jest w pełni możliwa.

To właśnie poczynawszy od Freuda, jak zauważa Derrida w *Istrie 2: Ick bunn all hier*, myślenie o żałobie, a w konsekwencji także o podmiocie, przybiera nowy charakter. We Freudowskim rozumieniu żałoba jest procesem polegającym na przyswajaniu innego przez ego. Derrida kwestionuje jednak możliwość powołania takiego procesu, a co za tym idzie, prymat podmiotowości. Wynika to z tego, że stosunek do innego nie może w procesie żałoby zostać sprowadzony do tego samego. Co więcej, ukonstytuowanie podmiotu może nastąpić tylko poprzez żałobę: „Nawet przed śmiercią innego, inskrypcja jego śmiertelności we mnie konstytuuje mnie. Jestem w żałobie, więc jestem, jestem – martwy śmiercią innego, a moja relacja ze sobą jest przede wszystkim pogrążona w żałobie, która jest zresztą niemożliwa” (PT, 331). Skoro jednak proces żałoby musi odpowiadać logice wywłaszczającego zawłaszczenia jako „radikalnej sprzeczności wszelkiego »kapitału«, wszelkiej własności lub wszelkiego zawłaszczenia, jak również wszystkich pojęć, które od nich zależą, poczynawszy od wolnej podmiotowości, czyli emancypacji, opierającej się właśnie na tych pojęciach” (WM, 151), to nie można upatrywać w podmiocie fundamentu dla bezwzględnej stabilizacji.

Tenże zakłada obecność, to znaczy sub-stancję, stażę, stancę. Niezdolność do **całkowitego** ustabilizowania się oznaczałaby **jedynie** zdolność do stabilizowania się: względna stabilizacja tego, co pozostaje **zmienne**, lub raczej **nie-stabilne**. Wywłaszczające zawłaszczenie już dłużej się nie domyka. Nigdy się nie scala.

PT, 285

Derrida zwraca uwagę, że „potocznym wyobrażeniem, za pomocą którego obrazujemy żalobę, odkąd tylko psychoanaliza naznaczyła ten dyskurs, jest uwewnętrznienie (inkorporacja, introjekcja, idealizująca konsumpcja innego [...])” (CFU, 197). Z kolei w *Psyché. Invention de l'autre* utożsamia on „pracę żaloby” z ruchem uwewnętrzniającej pamięci (*Erinnerung*) (PSY, 20). Zatem mechanizmy uwewnętrznienia i podporządkowania innego temu samemu są poniekąd wpisane w pracę żaloby. A jednak, jak utrzymuje Derrida, praca ta (a wraz z nią proces uwewnętrznienia) nigdy nie może się powieść, a nawet być na właściwej drodze do swego celu. Logikę napięcia między sukcesem a porażką pracy żaloby dostrzec możemy już we wczesnym tekście Derridy *Différance*, gdzie przeciwstawia on metafizycznej, dialektycznej, „Hegłowskiej” próbie interpretacji *différance* (jako ruchu, w którym „odraczana przeszłość zawsze miała się odnajdywać” i zaangażowania opóźniającego „tymczasowo i bez żadnej straty uobecnienie obecności, postrzeżenie korzyści bądź korzyść wynikającą z postrzeżenia”), grę *différance*, w której

[...] wygrywa ten, kto przegrywa, a wygrywa się w niej i przegrywa za każdym razem. Jeżeli okrzęzne uobecnienie zostaje definitywnie i nieodwołalnie odrzucone, to nie dlatego że jakaś obecność pozostaje ukryta bądź nieobecna; ale dlatego, iż *différance* podtrzymuje nasz związek z tym, o czym z konieczności nie wiemy, że przekracza alternatywę obecności i nieobecności.

MF, 47

Podążając za strategią dekonstrukcyjną, autor *Głosu i fenomenu* bada więc psychoanalityczne założenia stojące za pojęciem pracy żaloby „w celu dostrzeżenia tego, co dzieje się zarówno wtedy, gdy wszystko działa, jak i nie działa, i dlaczego struktury nie są w stanie się domknąć [...]” (EO, 86). Wątek ten podjęty zostaje przez Derridę także w *Mémoires pour Paul de Man*, gdzie dowodzi on wpływu dekonstrukcji na każdy rodzaj systematycznej pracy:

[...] sam warunek może znajdować się „w działaniu” [*à l'œuvre*], jeśli możemy tak powiedzieć, w systemie do dekonstrukcji. Może on być tam **już** usytuowany, już pracując [*au travail*], nie w centrum, lecz w jakimś ekscentrycznym centrum, w jakimś rogu, którego ekscentryczność zapewnia stałą koncentrację

systemu, uczestnicząc w konstrukcji tego, czemu ów warunek grozi zarazem dekonstrukcją.

MPM, 83³¹

Przerwijmy na moment w tym miejscu, by wrócić do kwestii dekonstrukcji. Tym, co warunkuje pracę żałoby, a jednocześnie jest jej przedmiotem, jest rozspojenie w domenę tego samego związane z nieobecnością innego, który opiera się zawłaszczeniu i asymilacji. Tym, co praca żałoby miałaby w takiej sytuacji zagwarantować, to powrót do równowagi lub wzbogacenia ego w procesie uewnętrznienia, do „stałej koncentracji systemu” w obliczu nieobecności innego. Praca żałoby podporządkowana byłaby zatem jej psychoanalitycznemu *telosowi*, co jednocześnie wiązałoby się ze sprowadzeniem jej do zestawu procedur, metody czy sposobu na wyjście z kryzysu w obliczu nieobecności innego (por. PSY, 26–27). Program tak rozumianej możliwej żałoby nakierowany byłby na redukcję inności w procesie uewnętrzniania, co wypaczałoby sens żałoby zwróconej ku nieobecnemu innemu. Napędzana triumfalnym pragnieniem systematycznej i autonomicznej totalizacji, potwierdzenia podmiotowej stabilności, która sukcesywnie redukuje inność nieobecnego, uodparniając tym samym życie przed śmiercią, praca żałoby wpisywałaby się w zhierarchizowany, metafizyczny porządek. Już w *Pozycjach* Derrida zwraca uwagę na niebezpieczeństwo tego uprzywilejowującego tożsamość podejścia: „Jeśli odmienność innego jest **ustawiona**, tzn. **tylko** ustawiona, to czy nie wraca ona **do tego samego** np. pod postacią »przedmiotu ukonstytuowanego« lub »produktu ukonstytuowanego«, któremu nadano sens itd.?” (POZ, 104). W ten sposób życie, odseparowane od śmierci i innego, wyzute byłoby z odpowiedzialności i przyjaźni, które wszak zasadzają się na możliwości niemożliwej żałoby. Być może dlatego Derrida apeluje: „nie mówmy źle, zbyt nieprzychylnie, niesprawiedliwie o śmierci [*Ne disons pas de mal, pas trop de mal, injustement, de la mort*]. Nie szkalujmy jej. Uczmy się tego nie czynić. Ryzykujemy bowiem zranienie w naszej pamięci tych, których ona niesie [*porte*]” (MPM, 71, przypis 1). Zdaniem Derridy wymuszenie triumfu życia nad śmiercią oznaczałoby sukces pracy żałoby, a zatem skuteczne zredukowanie inności innego w celu immunizacji życia pogrążonego w żałobie (*survivant*) (nie powinniśmy zatem utożsamiać triumfu nad śmiercią ze sprawiedliwością ani też łączyć nieredukowalności inności – która jako nieskończenie inna pozostaje nieobecna – z patologiczną sytuacją przeciwstawioną skupionemu

³¹ Por. GS, 8.

na sobie życiu). Jednakże rozspojenie, które inny powoduje w systemie tego samego i które inspiruje pracę żałoby, zawsze pozostaje nieredukowalne i przez to rani system, wykraczając poza możliwość jego całkowitej regeneracji. Dlatego właśnie dekonstrukcja stanowi zagrożenie dla jakiegokolwiek systematycznego podejścia, w szczególności do kwestii życia i śmierci, gdyż zaświadcza ona o nieskończonej, nieuleczalnej żałobie. Groźba ta jest zarówno destruktywna, jak i konstruktywna, gdyż życie pozbawione nieredukowalnego odniesienia do innego skazane jest na agonię. Nie ma możliwości życia, jeśli rozumiemy przez nie życie sprowadzone tylko do samego siebie – nie ma zatem życia, które zdolne jest do osiągnięcia ostatecznego sukcesu w pracy żałoby. Dlatego też dekonstrukcja, zaangażowana w pracę żałoby, a w konsekwencji w każdy rodzaj pracy, z góry rozspaja metapsychologiczną teleologię żałoby.

Można by zatem pokusić się o następującą konkluzję: dekonstrukcja nie jest operacją zachodzącą **po czasie** [*survenant après coup*], z zewnątrz, pewnego pogodnego dnia. Ona jest już w działaniu w samej pracy [*à l'œuvre dans l'œuvre*], wystarczy jedynie móc lub wiedzieć, jak rozpoznać dobry i zły element [...]. Oczywiście ten dobry okazuje się zawsze właśnie tym złym. Skoro siła przemieszczająca dekonstrukcji znajduje się **od zawsze** [*toujours déjà*] w architekturze pracy, to – wobec owego **od zawsze** – wszystko, co należałoby ostatecznie czynić, aby móc dekonstruować, to praca pamięci.

MPM, 83

Dekonstrukcja pracy żałoby wiodłaby do konkluzji, że to, co okazuje się słuszne, to nie sukces tejże pracy (właściwy element, który „okazuje się zawsze właśnie tym złym”), lecz odwrotnie – niemożliwość, która niweczy powodzenie jej teleologicznego projektu. Co więcej, jak zauważyć można w przytoczonym cytacie, Derrida wiąże dekonstrukcję – jako to, co zasadniczo przenika i rozspaja każdą pracę – z pracą pamięci. Dekonstruować oznacza oddawać się pracy pamięci. W zasadzie nie można wyobrazić sobie żadnej pracy bez wiodącego w niej udziału pamięci, a ta działa tylko wtedy, gdy zawodzi, gdyż bazuje na swym własnym zanikaniu czy zatarciu i przez to jest z góry pogrążona w żałobie zarówno po tym, kogo lub co chce ona zachować, jak i po sobie samej³².

³² Kwestia pamięci jest jednym z fundamentalnych problemów, z którymi mierzy się Derrida, poczynawszy od pierwszych tekstów dotyczących fenomenologii Husserla czy też dogłębnego studium założeń Freudowskiej psychoanalizy w eseju *Freud i scena pisma*.

W dyskusji nad żałobnym charakterem pamięci Derrida często odwołuje się do Hegłowskiego terminu *Erinnerung*³³, oznaczającego uwewnętrznione wspomnienie, dzięki któremu – jak wyjaśnia w *Szybie i piramidzie* – „treść zmysłowego oglądu staje się obrazem, uwalnia się od bezpośredniości i od jednostkowości, by umożliwić przejście do pojęciowości” (MF, 108). Ruch tej pamięci w perspektywie niemożliwej żałoby skazany jest jednak na ułomność.

[...] w przypadku normalnej żałoby, jeśli coś takiego w ogóle istnieje, przyjmuję innego na siebie, trawię go, przyswajam go, idealizuję go, uwewnętrzniam go w Hegłowskim rozumieniu tego terminu. To właśnie nazywa Hegel uwewnętrznianiem, które jest tym samym, co zapamiętywanie – uwewnętrzniające zapamiętywanie [*Erinnerung*], które jest także idealizujące. W pracy żałoby zmarły inny (może być to przedmiot, zwierzę lub jakaś inna żywa istota) jest pochłonięty przeze mnie: zabijam go i zapamiętuję. Lecz skoro jest to *Erinnerung*, uwewnętrzniam go całkowicie i przez to nie jest on już dłużej inny. Tymczasem w przypadku nieskutecznej żałoby to *Erinnerung* działa tylko do pewnego momentu i przestaje.

EO, 58

³³ W języku niemieckim *Erinnerung* oznacza ‘wspomnienie’, ‘pamięć’ czy ‘przypomnienie’, jednakże Hegel uwypukla etymologiczną podstawę terminu, który wywodzi się od *inner* (‘wewnętrzny’). Hegel daje temu wyraz w ostatniej sekcji *Fenomenologii ducha*, gdzie w jednym przypadku korzysta z zapisu z dywizem (*Er-Innerung*). Podobnie w *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel kładzie nacisk na znaczenie *Erinnerung* jako pamięci polegającej na uwewnętrznianiu lub zawłaszczeniu. Aby przywołać w pamięci jakieś wspomnienie, treść zmysłowa związana z wydarzeniem, istniejąca na zewnątrz w czasie i przestrzeni, musi zostać uprzednio pochwycona przez inteligencję w procesie uwewnętrzniającego zapamiętywania (*Erinnerung*) i zachowana pod postacią obrazu (*Bild*). Jak opisuje to Hegel w *Encyklopedii...*, „Inteligencja, jako uwewnętrzniająca [*erinnerund*] najpierw ogląd, umieszcza **treść czucia** w swojej wewnętrzności, w swojej **własnej przestrzeni** i w swoim **własnym czasie**. W ten sposób treść ta jest [...] **obrazem** uwolnionym od swojej pierwszej bezpośredniości i abstrakcyjnej jednostkowości przeciwstawnej względem tego, co inne, jako przyjęte w ogólność Ja w ogóle. Obraz nie ma już tej całkowitej określoności, którą ma ogląd, i jest arbitralny albo przypadkowy, w ogóle odizolowany od zewnętrznego miejsca, czasu i bezpośredniego związku cechującego ogląd” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 463–464). Idea tak wyabstrahowanego obrazu, zakładająca zawieszenie stosunku do innego w ruchu powtórzenia tego samego jest z punktu widzenia Derridy nie do przyjęcia, gdyż stoi ona w sprzeczności z „logiką śladu”.

Aby ocalić innego, musimy zatem pragnąć zapominać. Nie chodzi tu jednak o pragnienie amnezji lub utraty pamięci, lecz o afirmację innego poprzez zawodną pamięć, zachowywanie innego w pamięci bez zawłaszczenia. W *Donner le temps* Derrida stawia, zdawałoby się, szalone pytania (DT, 54): Jak można pragnąć zapomniania? Jak można pragnąć nie zachowywać śladów? Jak można pragnąć żałoby (zakładając, że ta nie sprowadza się do całkowitego uwewnętrznienia innego)? Szaleństwo tych pytań wynikałoby jednak jedynie z tego, że postulując niewymierną odpowiedzialność względem innego, naruszałyby one ekonomię zdrowego rozsądku i czystego sumienia. Żałoba zasadzająca się na zacierającym się śladzie pamięciowym, czyli na pamiętaniu przez zapomnianie, musiałaby zatem być w procesie uwewnętrzniającego zapamiętywania nieskuteczna. Tylko tak rozumiana żałoba może starać się pozostać wierna wobec innego, jakkolwiek niemożliwa do osiągnięcia mogłaby taka wierność być, co sprawia, że ruch zawłaszczającej pamięci napotyka na źródłową aporię: „muszę i nie mogę wziąć innego w siebie; żałoba jest niewierną wiernością, jeśli odnosi sukces w uwewnętrznieniu innego idealnie we mnie, czyli w nieuszanowaniu jego nieskończonej zewnętrżności” (PT, 331³⁴).

Połowiczna, niemożliwa, nieskończona czy nieskuteczna żałoba byłaby zatem miejscem źródłowej nierozstrzygalności i „aporetycznej dyslokacji” (A, 36), która – umożliwiając pracę żałoby i pamięci – nie znosiłaby jednocześnie stosunku do innego, pomimo jego nieobecności. Nie mamy tu zatem do czynienia z potocznie rozumianą aporią, która polegałaby na paraliżu i zawieszeniu pomiędzy dwoma przeciwnymi biegunami (zewnętrzem-innością oraz wnętrzem-pamięcią), lecz z aporią, która za każdym razem „wzbudza przeskoki pamięci i przemieszczenie myślenia, które prowadzi z powrotem nie ku jedności »starszej« niż opozycja, lecz ku nowemu myśleniu »rozspojenia« [*disjonction*] – takiego »rozspojenia«, którego struktura jest zupełnie inna, zapomnianego lub dopiero nadchodzącego, dopiero nadchodzącego bo zapomnianego, i zawsze założonego przez opozycję” (MPM, 130).

Tym, co odróżnia ową niemożliwą żałobę, której źródłowy charakter postuluje Derrida, od tak zwanej normalnej pracy żałoby, to nieredukowalność wywłaszczająco-zawłaszczającego ruchu rozpojenia, w którym stosunek do wnętrza i innego nie może ulec ostatecznemu zawieszeniu. W konsekwencji proces restytucji podmiotowości polegający na redukcji innego do tego samego nie tylko nie może się powieść, ale i jego cel jest każdorazowo rozspajany,

³⁴ Por. ZCJ, 223–224.

dlatego że „Inny opiera się wszelkiej subiektywizacji, a nawet uwewnętrznianiu-idealizacji tego, co zwie się pracą żałoby” (PT, 285). Derrida dodaje przy tym, że źródłowa żałoba umożliwia otwarcie, które – opierając się subiektywizacji – podważa także prymat „nowoczesnego pojęcia wolności jako subiektywnej wolności” (PT, 285). Zwieńczenie pracy żałoby w rozumieniu Freudowskim byłoby zatem próbą idealnego uniezależnienia podmiotu w duchu metafizycznie pojmowanej ontologii wolności od bezpośredniości i od jednostkowości, od śmierci i od innego (por. V, 67–69).

Wróćmy zatem do tekstu Freuda. W swoim eseju definiuje on żałobę jako „reakcję na utratę ukochanej osoby czy też zajmującej jej miejsce abstrakcji [...]”³⁵. Dodaje przy tym, że żałoba nie jest przez niego rozumiana jako „stan chorobowy” (określany też mianem patologicznego), który wymagałby zewnętrznej ingerencji: „Mamy nadzieję, iż po jakimś czasie żałoba zostanie pokonana, a zaburzanie jej uważamy za bezcelowe, a nawet za szkodliwe”³⁶. Nie jest przypadkiem, że w stwierdzeniu Freuda odnaleźć możemy powielenie schematu zawartego w tezie Platona, iż każda choroba ma swój właściwy przebieg, który nie powinien być zakłócany i nie powinien być traktowany jako patologiczny, lecz jako przejaw naturalnego cyklu życia (to platońskie przeświadczenie jest przejawem metafizycznego pragnienia powrotu do tego samego, przywracającego autorytet logosu i obecności). Na fakt ten zwraca uwagę właśnie Derrida, który pisze: „W *Timajosie* naturalna choroba jest porównana, tak jak *logos* w *Fajdro-sie*, jak wiadomo, do żywego organizmu, któremu należy pozwolić rozwijać się zgodnie z jego normami i formami, z jego specyficznym rytmem i artykulacją” (D, 123–124). Dlatego zgodnie z wykładnią Freudowską wszelkie odstępstwo od naturalnego czasu rekonwalescencji byłoby szkodliwe dla żyjącego organizmu, czy rozpatrujemy go z fizycznego, czy z psychicznego punktu widzenia. Jedynym celem tak rozumianej pracy żałoby jest zatem odzyskanie psychicznej integralności w następstwie utraty obiektu miłości, którą narzuca nam rzeczywistość, czyli uwolnienie ego z „żałobnego *contretemps*”. Jak wspomina Freud, sytuacja ta ma miejsce wtedy, kiedy godzimy się z rzeczywistością, lecz zmierzający ku temu proces musi być rozciągnięty w czasie.

³⁵ Z. Freud, *Żałoba i melancholia*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 147.

³⁶ Ibidem.

Dzieje się to w jednostkowym przypadku [*einzelnen*] jedynie przy wielkim nakładzie czasu i energii obsadowej, tymczasem zaś istnienie psychicznie utraconego obiektu nadal trwa. Każde ze wspomnień i oczekiwań, w których libido było związane z obiektem, jest wygaszane, nadmiernie obsadzane, po czym na każdym z nich zachodzi proces odrywania od niego libido. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego owo dokonanie kompromisowe w indywidualnej realizacji [*Einzeldurchführung*] nakazu rzeczywistości jest tak nadzwyczaj bolesne, wcale niełatwo poddać w uzasadnieniu ekonomicznym. Osobliwe, że ów bolesny brak rozkoszy wydaje nam się taki oczywisty. Ale faktycznie „ja”, po przeprowadzeniu pracy żałoby, jest na powrót wolne i niezahamowane³⁷.

Według Freuda normalna praca żałoby polegałaby zatem na idealizacji i uwewnętrznieniu (w rozumieniu, jakie Derrida przywołuje za Heglem) zmarłego innego. Proces ów kończyłby się poszerzeniem ego mimo faktu, że świat został zubożony poprzez stratę opłakiwanej osoby. Po właściwie przepracowanej żałobie ego, wzbogacone o obraz zmarłego innego, odzyskiwałoby zdrowie i kontrolę³⁸. Derrida wyjaśnia, „Pamięć i interioryzacja, tak właśnie od czasów

³⁷ Ibidem, s. 148.

³⁸ Zastanawiające jest, że Freud dostrzega możliwość skutecznej pracy żałoby, zalecając całkowite uwolnienie się od obiektu miłości, zwłaszcza jeśli chodzi o wspomnienia i oczekiwania związane z obiektem (czy też z jego nieobecnością), ale to stanowisko będzie niezmiernie trudne do utrzymania nawet w ramach zalecanej przez Freuda ekonomii i w ramach jego dzieła. Co więcej, jak w swym studium dotyczącym Derridy dostrzega David Farrell Krell, rola pracy żałoby jako zadania rozciągniętego w czasie jest fundamentalna dla całego psychoanalitycznego przedsięwzięcia. Krell zwraca uwagę na przedmowę Freuda do drugiego wydania *Objaśniania marzeń sennych*: „Freud przypomina nam tam, że jego całe przedsięwzięcie w *Die Traumdeutung*, ten kamień węgielny psychoanalizy, jest w efekcie pracą żałoby po jego zmarłym ojcu” (D.F. Krell, *The Purest of Bastards: Works of Mourning, Art, and Affirmation on the Thought of Jacques Derrida*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2000, s. 14), dodając kilka stron dalej w bardziej ogólnym duchu: „Nawet jeśli Freud deklaruje, że identyfikacja ze zmarłym rodzicem jest »tylko sposobem myślenia« i przez to nie wymaga żadnych wyjaśnień, taka identyfikacja jest ciągła, począwszy od narodzin, i jest niezmiernie złożona przez cały czas trwania naszego życia” (ibidem, s. 16). Jak wspomina w swej książce Freud, „okazało się bowiem, że jako reakcja na śmierć mojego ojca, a więc na wydarzenie nader doniosłe, na najpoważniejszą stratę w życiu mężczyzny, stanowi ona część mojej autoanalizy. Kiedy to zrozumiałem, poczułem się niezdolny do tego, by zacierać ślady, jakie pozostawiło we mnie to wydarzenie [...]” (Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 10). Należy przy tym pamiętać o kluczowym wpływie źródłowej nieobecności instytucji ojca w dyskursie metafizycznym, którą diagnozuje Derrida (*O gramatologii, Pismo i różnica, La dissémination* czy *Glas* to jedne z wielu

Freuda określa się zazwyczaj »normalną« »pracę żałoby«. Chodziłoby w niej o ruch, poprzez który interioryzująca idealizacja bierze do siebie, na siebie, ciało i głos innego, jego oblicze i osobę, idealnie i quasi-literalnie pożerając je” (MPM, 54).

Idźmy jednak dalej tropem Freuda. Wraz z normalną żałobą Freud opisuje inny, przeciwstawiony jej, stan, zwany melancholią. Pomimo tego że melancholia – jako reakcja na utratę obiektu miłości – dzieli z żałobą wiele dystynktywnych cech i symptomów głębokiego żalu, a także realny ból, jest ona w istocie uważana przez Freuda za patologiczną aberrację w stosunku do terapeutycznej pracy żałoby. Freud konstatuje, że w przypadku melancholii nie tylko świat doznaje zubożenia w obliczu śmierci obiektu miłości, ale – w przeciwieństwie do żałoby – ubożeje także ego. Wszelkie ślady melancholii, które dostrzec możemy w zachowaniu osoby pogrążonej w żałobie, są skutkiem „jakieś wewnętrznej, nieznaney nam, porównywalnej do żałoby pracy, która trawi jego »ja«”³⁹. Strata prowadziła by nie tylko do przekształceń w świecie, ale powodowała by także poważne przemieszczenia i zakłócenia w strukturze ego melancholika poprzez jej podział i zubożenie.

Freud rysuje przed nami kruchą alternatywę pomiędzy procesem normalnej żałoby, który „potrafimy [...] tak dobrze wyjaśnić”⁴⁰, a procesem, który pozostaje co najmniej enigmatyczny. Z jednej strony utrzymuje on, że w stanie melancholii możliwe jest wycofanie libido z miejsca opuszczonego przez obiekt miłości,

prac, w których ta diagnoza zostaje przywołana, podążając za dekonstrukcyjną strategią wykrywania i obnażania tego źródłowego braku. Sam Freud w 1915 roku przyznaje zresztą, że nieuchronna bliskość śmierci została przemilczana przez psychoanalizę, która zachowuje się, jakby nie musiała spłacać swych długów wobec śmierci. Nasz stosunek do śmierci został „zaburzony” oraz „nie był nacechowany szczerością”: „Bezsprzecznie przejawialiśmy tendencję do tego, by usuwać śmierć z pola widzenia, eliminować ją z życia. Próbowaliśmy zabić śmierć milczeniem; przecież nawet znamy przysłowie: »Myślisz o tym jak o śmierci«. Rzecz jasna – własnej śmierci. Bo też własna śmierć jest czymś niewyobrażalnym, gdy tylko zaś usiłujemy ją sobie wyobrazić, dostrzegamy, że w gruncie rzeczy nadal jesteśmy jedynie widzami. A zatem w szkole psychoanalitycznej można było ośmielić się stwierdzić: w gruncie rzeczy nikt nie wierzy we własną śmierć czy – co wychodzi na jedno: w nieświadomości każdy z nas jest przekonany o własnej nieśmiertelności” (Z. Freud, *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*, przeł. R. Reszke, w: Z. Freud, *Pisma społeczne*, oprac. R. Reszke, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 39). To zdemaskowane przez Freuda przeświadczenie odsłonić może otchłań prawdziwego znaczenia pracy żałoby dla psychoanalizy.

³⁹ Z. Freud, *Żałoba i melancholia...*, s. 149.

⁴⁰ Ibidem, s. 148.

ale zarazem uwolnione w ten sposób libido nie może zostać przetransferowane na inny obiekt. W efekcie zostało ono

wycofane z powrotem do „ja”. W owym „ja” nie zostało ono jednak wykorzystane w dowolny sposób – posłużyło do tego, by ustanowić **utożsamienie** „ja” z porzuconym obiektem. Cień tego obiektu padł zatem w ten sposób na „ja”, które można było ocenić z perspektywy specyficznej instancji niczym obiekt, niczym porzucony obiekt. W ten sposób utrata obiektu przekształciła się w utratę „ja” [...] ⁴¹.

Melancholia, pisze Freud, funkcjonuje zatem niczym „otwarta rana [...] i wypróżnia »ja«, aż znajdzie się ono w stanie całkowitego zubożenia” ⁴². Ponadto w eseju „*Ja*” i „*to*” z 1923 roku Freud rewiduje swój pogląd w kwestii udziału melancholii i związanego z nią procesu utożsamienia w procesie formowania się „ja”, przypisując im znacznie większy wpływ i skalę ⁴³.

Tym, co odróżnia dodatkowo melancholię od żałoby, jest niemożność uświadomienia sobie tego, co zostało utracone i co owa strata oznacza. Freud sugeruje wobec tego, że należy „odnieść melancholię do nieznanej świadomości utraty obiektu w przeciwieństwie do żałoby, dla której nic z tego, co zostało utracone, nie jest nieświadome” ⁴⁴. Żałoba charakteryzuje się uwewnętrznioną wiedzą związaną z utraconym obiektem, umożliwiającą normalne przejście od nieświadomości do świadomości w procesie oderwania libido. Melancholia zakłada z kolei istnienie nieuobecnionych dla świadomości śladów, stawiających opór przepracowaniu straty. Freud wyjaśnia: „Nie możemy ułożyć tych poszczególnych walk w innym systemie, jak tylko w **nśw**, w królestwie rzeczowych śladów pamięciowych” ⁴⁵. Jednocześnie dodaje przy tym, że opór stawiany przez ślady pamięciowe sprawia, że „Dla pracy melancholii droga ta [przejścia do świadomości – A.K.] jest zamknięta, zapewne za sprawą wielości przyczyn czy ich współdziałania ze sobą” ⁴⁶.

⁴¹ Ibidem, s. 151–152.

⁴² Ibidem, s. 155.

⁴³ Por. Z. Freud, „*Ja*” i „*to*”, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 235–236.

⁴⁴ Z. Freud, *Żałoba i melancholia...*, s. 149.

⁴⁵ Ibidem, s. 158.

⁴⁶ Ibidem.

Nie zmienia to faktu, że zarówno żałoba, jak i melancholia są dla Freuda procesami, których nie jesteśmy w stanie wyjaśnić „w perspektywie ekonomicznej”⁴⁷; „nie potrafimy nawet podać, dzięki jakim środkom ekonomicznym żałoba wypełnia przypisane sobie zadanie”⁴⁸. Należałoby w związku z tym postawić pytanie, czy zasadne jest wobec tego ujęcie żałoby w kontekście cyrkulacji i dystrybucji energii libidalnej. Jak określić ekonomiczne uwarunkowania zerwania stosunku do utraconego obiektu, skoro opiera się on na śladach pamięciowych? Należy zatem dokładnie prześledzić ten kluczowy dla stanowiska Derridy problem śladów pamięciowych. W eseju *Freud i scena pisma*, bazującym na dekonstrukcji tekstów Freuda, Derrida wykracza poza ekonomię tego samego i skłania się ku tezie, że życie i aparat psychiczny oparte są całkowicie na strukturze zacierającego się śladu w rozspajającym i odraczającym obecność ruchu *différance* (wątek ten omawiam szczegółowo w rozdziale 3, pt. *Inny*).

Równie istotne dla dalszych rozważań będzie uchwycenie tego, co pod koniec swojego wywodu Freud rozumie przez sukces (a raczej najlepszy z możliwych scenariuszy) pracy żałoby:

Z każdym wspomnieniem, z każdą sytuacją oczekiwania, przedstawiającą libido związane z utraconym obiektem, rzeczywistość wiąże swój werdykt, który powiada, że obiekt ten już nie istnieje, „ja” zaś, niejako postawione w obliczu pytania, czy ono również chce podzielić ten los, pozwalając powodować sobą sumie zaspokojenń narcystycznych, pozostaje przy życiu, likwidując stosunek przywiązania do unicestwionego obiektu⁴⁹.

Freud ponownie przywołuje argumenty potwierdzające, dlaczego proces dochodzenia do zdrowia po utracie obiektu miłości powinien zostać ukończony, ale naszą uwagę w tym przypadku powinno przykuć to, że nieuchronnie sytuuje on żałobę w kontekście przetrwania czy przeżycia (*survie*). Zakończona praca żałoby oferuje „ja” „premię w postaci pozostawiania przy życiu”⁵⁰. „Z żywymi lub z martwymi”, zdaje się twierdzić Freud, to wybór, przed którym zostaje postawione ego. Lecz nawet jeśli ów proces miałby się powieść, struktura przeżycia jest z góry założona i przenika ona wzajemną grę pomiędzy życiami

⁴⁷ Ibidem, s. 155.

⁴⁸ Ibidem, s. 157.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 159.

i śmierciami. Staje się ona – lub raczej pozostaje ona – problemem nieredukowalnej referencyjności do zewnątrz i innego⁵¹.

Czy wobec tego dopiero w obliczu fiaska normalnej pracy żałoby, które sygnalizuje melancholia, ego nie konfrontuje się gruntownie z możliwością własnej śmierci? To spostrzeżenie zdaje się potwierdzać Jean Laplanche, który pisze: „osiągniemy pewną intuicję naszej własnej śmiertelności tylko poprzez ambiwalentną identyfikację z ukochanymi osobami, których śmierci jednocześnie się lękamy i jej pożądamy, czyli w gruncie rzeczy poprzez żałobę”⁵². Tymczasem Freud odnosi się do tego ambiwalentnego konfliktu w *Aktualnych*

⁵¹ Podobną perspektywę przyjmuje Melanie Klein, która w eseju *Kilka wniosków teoretycznych na temat emocjonalnego życia niemowlęcia* opisuje to, w jaki sposób strata obiektu miłości może zdestabilizować całą sieć żałobnych powiązań po utracie innych ukochanych obiektów: „W artykule *Żałoba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi* wyraziłam pogląd: »Z mojego doświadczenia wynika, że choć prawdą jest, iż charakterystyczną cechą normalnej żałoby jest utrwalenie utraconego kochanego obiektu wewnątrz siebie, jednostka nie dokonuje tego jednak po raz pierwszy; poprzez pracę żałoby odtwarza nie tylko ten, ale też wszystkie swoje kochane **wewnętrzne** obiekty, które czuje, że utraciła«. Pojawienie się żałoby zawsze podkopuje poczucie pewności związane z posiadaniem wewnętrznych kochanych obiektów, ponieważ ożywia wcześniejsze lęki o zranione i zniszczone obiekty – o roztrzaskany świat wewnętrzny. Reaktywuje to w pełni poczucie winy i lęki prześladowcze – dziecięcą pozycję depresyjną. Powodzenie w przywróceniu **zewnętrznego** obiektu miłości, po którym jednostka przeżywa żałobę i którego introjekcją nasila proces żałoby, oznacza odtworzenie i odzyskanie kochanych **wewnętrznych** obiektów. Charakterystyczne dla procesu żałoby badanie rzeczywistości jest więc nie tylko środkiem do odnowienia powiązań ze światem zewnętrznym, ale także środkiem do **odbudowania zakłóconego świata wewnętrznego**” (M. Klein, *Pisma*, T. 3: *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–1963*, przeł. A. Czownicka, H. Grzegółwska-Klarkowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 81). Oczywiście Klein utrzymuje, że powodzenie pracy żałoby jest możliwe, a w efekcie kontrola nad kochanymi wewnętrznymi obiektami może zostać odzyskana. Czy rzeczywiście tak się dzieje? Wspomniane podważenie poczucia pewności związane z posiadaniem uwewnętrznionych obiektów miłości musi przecież wynikać z niemożliwości ukończenia uprzednich procesów dochodzenia do zdrowia. Cała topografia psychiczna związana z żałobą ulega nieustannym zmianom i przekształceniom, umożliwiając tym samym „powrót zmarłego”. Perspektywa ta przypomina opis melancholii w ujęciu Freuda, który przedstawia ją jako dużo bardziej skomplikowany i wybiegający poza realny czas żałoby proces. Dzieje się tak za sprawą konfliktu ambiwalentnego, zależnego od historii związków melancholika, nieuświadomionych czy nieuobecnionych treści lub wynikającego „wprost z przeżyć, które przynoszą ze sobą zagrożenie w formie utraty obiektu” (Z. Freud, *Żałoba i melancholia...*, s. 158). Można zatem czas melancholii wpisać w czas wirtualnej i nieskończonej żałoby, o której mówi Derrida, a która nie ogranicza się do reakcji na realną utratę obiektu miłości.

⁵² J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. J. Mehlman, John Hopkins University Press, Baltimore–London 1990, s. 6.

uwagach o wojnie i śmierci (1915), gdzie opisuje sytuację, w której konfrontujemy się z możliwością naszej śmierci poprzez żałobę po bliskiej nam osobie: „Te drogie nam osoby są z jednej strony naszą wewnętrzną własnością, składowymi naszego »ja«, z drugiej zaś są one w pewnej mierze osobami nam obcymi, ba, wręcz wrogimi nam”⁵³.

Laplanche stwierdza jednakże, że kwestia śmierci, a przez to także żałoby, w psychoanalizie może mieć wymiar bardziej etyczny niż objaśniający. Wszak Freud sugeruje, że powstanie pierwszych nakazów etycznych miało w istocie miejsce w reakcji na żałobę po ukochanej osobie i związanego z nią wewnętrznego konfliktu. Jednakże w swoich dociekaniach idzie on o krok dalej, stwierdzając, że konieczne jest ponowne przemyślenie naszego stosunku do śmierci, oddanie należnego jej miejsca w naszym życiu czy – przekładając to na język Derridy – przeżyciu (*survie*). Czytamy u Freuda: „Znoszenie życia jest przecież pierwszym obowiązkiem wszystkich żyjących. Złudzenie, jeśli nam w tym przeszkadza, jest bezwartościowe. [...] Jeśli chcesz znieść życie, gotuj się na śmierć”⁵⁴ – w domyśle: własną śmierć. Biorąc jednak pod uwagę, że z rozważań Freuda trudno wysnuć wniosek, abyśmy posiadali bezpośrednie pojęcie o własnej śmierci, słuszną wydaje się modyfikacja powyższej dewizy przez Laplanche’a: „Jeśli chcesz znieść życie, gotuj się na śmierć innego”:

Jeśli z Freudowskich założeń płynie jakaś etyka w odniesieniu do śmierci, to polegałaby na poczuciu nieufności wobec wszelkiej formy entuzjazmu, chociażby *amor fati*, oraz na przejrzystości, która nie skrywa nieredukowalnego splatania mojej śmierci ze śmiercią innego. Pieczęć autentyczności, którą oznakowane są „nekrologiczne notatki” lub „kondolencyjne” listy Freuda, jedynie odzwierciedla dążenie do autoanalizy, której nigdy się nie wyzbył.

Oznacza to, że w terapii – choć nie można jej zdefiniować inaczej niż jako odsłanianie prawdy – odniesienie do śmierci jako prawdy życia lub jako doświadczenia prawdy ostatecznie można jedynie uważać za niemożliwy do interpretacji, aksjomatyczny element graniczny⁵⁵.

Wracając w tym momencie do wykładni Derridy, należałoby zwrócić uwagę na to, że każda strata z konieczności wzbudza w nas wirtualną żałobę wobec

⁵³ Z. Freud, *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci...*, s. 47, zob. także ibidem, s. 42–43.

⁵⁴ Ibidem, s. 47, zob. także ibidem, s. 48–49.

⁵⁵ J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis...*, s. 6–7.

bliskich, którzy nadal żyją, a w konsekwencji stawia nas przed doświadczeniem mikrowersji ich śmierci. Nie dotyczy to zresztą tylko i wyłącznie innych, gdyż przeżywając (śmierć) innego, jesteśmy, o czym już wspominaliśmy, skonfrontowani z możliwością naszej własnej śmierci. Wobec tego należy wyciągnąć następujący wniosek, a mianowicie, że rozważania Freuda nad istotą procesu żałoby prowadzą do swoistego paradoksu. Nieredukowalna jednostkowość innego i nasz stosunek do niego – zasadzający się na niepowtarzalnych doświadczeniach czy wspomnieniach, jednostkowych wrażeniach czy śladach – nie mogą przecież zostać przełożone na ekonomiczny rachunek energii libidalnej. Czy nasze przywiązanie do innego rzeczywiście może zostać całkowicie porzucone na rzecz kolejnego obiektu miłości? Czy skonfrontowani ze śmiercią innego możemy odnaleźć otuchę w przechowywanych w nas obrazach, które rzekomo mają go zastąpić? Czy wzorem Hegłowskiego procesu uwewnętrzniania możemy patrzeć na żałobę jedynie jak na środek do wzbogacenia swego „ja”, który ostatecznie uwolni nas od jakże źródłowej kondycji życiowej, od życia jako przeżycia? Odpowiedź na te pytania nie powinna budzić wątpliwości.

Dlatego właśnie Derrida opowiada się po stronie żałoby nie-możliwej, która nie jest procesem ani reakcyjnym, ani skończonym, gdyż jako ruch, który wiąże nas ze śmiertelnym innym, za każdym razem afirmuje życie i podtrzymuje ostateczną nieredukowalność do „ja” naszego stosunku do jednostkowego innego. Jako taki ruch żałoby i przeżycia jest także dla Derridy warunkiem źródłowego zaangażowania „ja” w świat. Co więcej, jeśli u Freuda punktem wyjścia jest stosunek obecności „ja” względem obiektu miłości, to dla Derridy relację żałobną charakteryzuje źródłowy stosunek do innego rozumiany jako „relacja **bez** relacji do niemożliwego” (DT, 45). Pragnienie zachowania innego przy mnie i noszenia go we mnie jest przez to pragnieniem niemożliwego, które nie poddaje się żadnym miarom i nie daje się zamknąć w ekonomii wiedzy, doświadczenia i życia, determinowanych przez zasadę źródłowej i niepodzielnej obecności. Relacja do innego byłaby zatem próbą zerwania z rachunkiem ekonomicznym, bazującym na możliwości zwrotu z inwestycji i na kolistym ruchu, który – wzorem wędrowki Odyseusza, jak pisze Derrida – zakłada możliwość powrotu do punktu wyjścia, źródła czy domu (por. DT, 18).

Nie-możliwa żałoba wykracza więc poza paradygmat tego samego, umożliwiając nam pomyślenie egologii na bazie heterologii, a ekonomii swej pracy poprzez jej heteronomię. Derrida podkreśla, że melancholia staje się widmem porażki stale nawiedzającym i uniemożliwiającym skuteczną pracę żałoby, które

„musi bez przerwy protestować przeciwko normalnej żałobie” (B, 74). Melancholia rozspaja więc i wykołaja proces idealizującego uwewnętrznienia, którego cel wyznacza norma skutecznej żałoby. Jak zauważa Geoffrey Bennington, melancholijny protest, wbrew postulowanemu przez Freuda patologicznemu charakterowi melancholii, należy zatem postrzegać w wymiarze etycznym, „jako pewien rodzaj etyki śmierci”⁵⁶ – należałoby jednak przy tym dodać: zarazem i życia. Melancholia musi więc pozwolić się

[...] ponieść przeciwko temu, co Freud mówi o niej z niezmałą pewnością, niejako potwierdzając normę normalności. „Norma” nie jest niczym innym, jak tylko czystym sumieniem amnezji. Pozwala nam ona **zapomnieć**, że chowanie innego wewnątrz siebie, **jako siebie samego**, jest już jego **zapominaniem**. Tam właśnie zaczyna się niepamięć. Melancholia jest zatem **konieczna**. W tym miejscu to właśnie wytrwałe znoszenie bólu (udręki) pewnej patologii dyktuje prawo [...].

B, 74

1.4. Inny we mnie

Z podobną sytuacją, która według Derridy wskazuje na aporetyczne miejsca i dyslokacje w strukturze „ja”, na zaburzenia granic między tym, co tożsame, a tym, co inne, mamy do czynienia w przypadku „nierealnej opozycji” (A, 36) pomiędzy introjekcją i inkorporacją: „Nie ma skutecznej introjekcji, nie ma czystej i prostej inkorporacji” (PT, 331). Tak jak melancholia wyznacza porażkę pracy żałoby, tak też do inkorporacji dochodzi wtedy, gdy proces introjekcji nie może zostać zakończony powodzeniem. „Introjekcja/inkorporacja, wszystko rozgrywa się na granicy, która je oddziela i przeciwstawia je sobie” (F, 128), pisze Derrida w jednym ze swych wczesnych esejów. Introjekcja staje się zatem innym określeniem na uwewnętrznianie, którego limit wyznacza inkorporacja: „Nie daję rady uwewnętrznzić zmarłego innego, więc zachowuję go w sobie, być może jako prześladowcę, jako żyjącego zmarłego” (EO, 58).

Do dyskursu psychoanalitycznego pojęcie introjekcji wprowadził Sándor Ferenczi. Zgodnie z przyjętą przez niego definicją jest to proces polegający na poszerzeniu ego poprzez włączenie w jego obręb obiektu miłości. Związane jest

⁵⁶ G. Bennington, *Not Half No End: Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. XI.

to, jak sugeruje Ferenczi, z faktem, że miłość osoby może być skierowana wyłącznie na siebie, a zatem kochając jakiś obiekt, osoba ta musi go przyjąć jako część własnego „ja”⁵⁷. Introjekcja była jednak często mylona z pojęciem inkorporacji. W odpowiedzi na owo powszechne mylenie tych pojęć Nicolas Abraham i Mária Török próbują zarysować między nimi wyraźną różnicę: podczas gdy introjekcja polega na akceptacji zmian, jakie pociąga za sobą utrata obiektu miłości, inkorporacja stanowiłaby odmowę uznania prawdziwego znaczenia straty, której rozpoznanie prowadziłoby do przekształcenia (poszerzenia) psychiki: „Fantazmat inkorporacji ujawnia lukę w psychice, wskazując na brak dokładnie tam, gdzie introjekcja powinna zająć należne jej miejsce”⁵⁸.

Introjekcja w procesie przetwarzywania straty słowami zapełnia pustkę pozostawioną przez ukochaną osobę. Za pomocą języka anonuje, obiektywizuje i metaforyzuje stratę oraz ból i pragnienie z nią związane, przekształcając je w komuniję pustych ust. Abraham i Török piszą:

Z początku puste usta, a następnie nieobecność obiektów stają się słowami. W końcu doświadczenia samych słów przekształcają się w inne słowa. W ten sposób pierwotna pustka ust znajdzie remedium na wszystkie swe braki w przekształceniu ich w relacje językowe ze wspólnotą mówiących. [...] Język, który stanowi remedium na tę pustkę, zastępując ją i **odtworząc** [figurant] obecność, może być **pojmovany i ujmovany** wyłącznie wewnątrz „wspólnoty pustych ust”⁵⁹.

Zapewne dlatego Derrida określa pracę normalnej żałoby jako ruch uewnętrzniającej idealizacji, który polega na „quasi-literalnym [*quasi littéralement*] pożeraniu” utraconego obiektu miłości (por. MPM, 54). Odbywa się on w komunijnym przyjmowaniu pokarmu przez tych, którzy przeżyli (*la com-*

⁵⁷ Jak zauważa badaczka związków literatury z psychoanalizą Maud Ellmann: „Introjekcja nie polega po prostu na wchłonięciu obiektu, lecz przewyższa wyparcie popędów rozbudzonych przez obiekt i przyswaja je na powrót do poszerzonego ja. Pracę tę wykonuje się za pomocą języka. Ten nosi w sobie zawsze piętno braku, z którego się wywodzi, gdyż nie-mowlę ucieka się do słów jedynie, gdy rzeczy, których pragnie, są niedostępne”. M. Ellmann, *Deconstruction and Psychoanalysis*, in: *Deconstruction: A User's Guide*, ed. N. Royle, Palgrave Macmillan, London 2000, s. 230.

⁵⁸ N. Abraham, M. Török, *Lécorce et le noyau*, Flammarion, Paris 1987, s. 261.

⁵⁹ Ibidem, s. 263.

munion alimentaire entre les survivants)⁶⁰, a którzy – zamiast skrywać w sobie (inkorporować) innego – żywią się słowami, wspomnieniami, wyidealizowanymi obrazami zmarłej osoby. To quasi-kanibalistyczne przyswajanie innego staje się więc symbolicznym substytutem, który odpowiada eucharystycznemu spożywaniu chleba i wina. Jak pamiętamy, Derrida w tekście dla Sary Kofman protestuje przeciwko eucharystycznemu paradygmatowi, który zakładałby możliwość przeobrażenia jednostkowości innego w korpus przyswajalnej wiedzy. Z kolei w *Les morts de Roland Barthes*, na co zwraca uwagę Hillis Miller⁶¹, Derrida w podobnym duchu wyznaje, że po śmierci Barthes'a oddał się swego rodzaju mimetyzmowi, identyfikowaniu się ze zmarłym przyjacielem, co uznawał zarazem za obowiązek, jak i za „najgorszą – najbardziej nieprzyzwoitą i najbardziej morderczą – z pokus” (CFU, 64).

Limit owego eucharystycznego przeobrażenia wyznacza właśnie inkorporacja, która stanowi odpowiedź na niezdolność zawłaszczenia innego, skutkująca wyrażeniem i doświadczeniem straty za pomocą słów. Niezdolność ta jest w istocie odmową zastąpienia słowami pustki pozostawionej przez zmarłą osobę, co prowadzi do niepowodzenia programu normalnej żałoby.

Sygnując utratę obiektu, ale również odmowę żałoby, tego rodzaju manewr [przywłaszczenia przez ja obsady związanej z dotychczas utraconym obiektem – A.K.] staje się obcy i w rzeczywistości przeciwny procesowi introjekcji. Udaję, że zmarły żyje w stanie nienaruszonym, tylko **poza [for] mną**, ale po to, żeby odmawiać, w sposób z konieczności wieloznaczny, kochania go jako części żyjącej, martwej tylko poza mną, zgodnie z procesem introjekcji, tak jak stałoby się to w żałobie określanej jako „normalna”. Można oczywiście zastanawiać się, czy zachowuje ona innego **jako innego** (żyjącego zmarłego) we mnie. Ta kwestia zachowywania lub ogólnego przywłaszczenia innego jako innego zawsze może być decydująca, ale czy za sprawą istotowej wieloznaczności nie rozmywa ona granicy, którą wyznacza między introjekcją a inkorporacją?

F, 128–192

Derrida, powołując się na tezę Abrahama i Török, że „każda inkorporacja ma introjekcję za swe nostalgiczne powołanie”⁶², kładzie na nią szczególny na-

⁶⁰ Ibidem, s. 265.

⁶¹ Por. J. Hillis Miller, *For Derrida*, Fordham University Press, New York 2009, s. 310.

⁶² N. Abraham, M. Török, *Lécorce et le noyau...*, s. 264.

cisk. Do tego stopnia, że introjeksja jako taka nie jest już dłużej, jego zdaniem, możliwa – trudno ją nawet pomyśleć, nie popadając przy tym w paradoks związany z niemożliwością zawłaszczenia innego jako innego. Z kolei źródłowa komplikacja, która oznacza niemożliwość pomyślnej żałoby, stanowi dla Derridy punkt wyjścia wszelkich rozważań nad żałobą. Pomimo nakreślenia rygorystycznego, teoretycznego rozróżnienia pomiędzy introjeksją i inkorporacją, kwestia nierozstrzygalności statusu innego we mnie sprawia, że ową opozycję pojęć poprzedza i warunkuje ich źródłowa komplikacja czy kontaminacja, na bazie której dopiero formułowane są abstrakcyjnie czyste, przeciwstawne sobie mechanizmy psychiczne. Owo wzajemne uwikłanie stanowiące nieredukowalny kompromis sprawia, że „trzymany w sekrecie fantazmat inkorporacji może, a nawet musi na swój sposób »oznaczać« [*signifier*] introjeksję” (F, 130).

Derrida dostrzeża w pracach Abrahama i Török, poczynawszy od *Lecorce et le noyau*, przekroczenie granic fenomenologii ku heterogeniczności wynikającej z post-Freudowskiego rozumienia żałoby jako przyjmowania innego w obręb tego samego. Odnosząc się do ich dorobku, Derrida podkreśla w nim rolę heterogeniczności,

która niebawem umożliwi definicję krypty jako obcego w Ego i przede wszystkim heterokryptycznej zjawy, która **powróciła** z nieświadomości innego, wedle tego, co można byłoby nazwać prawem **innego pokolenia**⁶³. Fenomenologia ego lub transcendentalnego *alter ego*, zdominowana przez zasadę zasad (intuicję obecności w obecności dla siebie), mogłaby jedynie blokować przejście.

F, 146–147

Rozwijając teorię Freuda na temat melancholii i żałoby oraz bazując na pojęciach introjeksji i inkorporacji, Abraham i Török wprowadzają zatem teorię

⁶³ Derrida nawiązuje tu do rozróżnienia pomiędzy efektem krypty wzniesionej w ego i związanym z nim powrotem wypartego a efektem zjawy, która nawiedza z Nieświadomości innego. Pomimo tego, że efekty te funkcjonują „w ramach tej samej przestrzeni problemowej”, to w przypadku zjawy mówimy o egzokryptyczności czy heterokryptyczności, o „topice obcej podmiotowi”, gdyż „krypta, z której powraca zjawy, jest kryptą innego” (F, 146, przypis 21). Przyjmując jednak ogólny heterogeniczny paradygmat, który w konsekwencji zakwestionować ma integralność i autonomię podmiotu żałobnego, Derrida postuluje własną logikę nawiedzenia. Przechodzi on od pojęcia zjawy jako „efektu czyjejś krypty w moim nieświadomym” (EO, 59) czy słów „zjawy” lub „nawiedzenie”, które „narzucają się niekiedy jako określenie mieszkańców krypty wewnątrz Ego” (F, 146, przypis 21), do bardziej ogólnej koncepcji zjawy jako „innego we mnie [...] całkiem innego, martwego, lecz żyjącego we mnie” (CFU, 67).

krypty, która, jak stwierdza Derrida, ma charakter decentrujący (F, 146), gdyż dalece odbiega od klasycznej psychoanalizy (EO, 59). W kryptologicznym ujęciu relacja wnętrza do zewnątrz ulega bowiem komplikacji. Tam, gdzie ja zostaje wygnane z siebie, pozbawione jurysdykcji, wkracza inny. Włączony w obręb krypty, jest on zarazem obcy oraz stanowi część ja.

Krypta konstruowana jest w przypadku niepowodzenia normalnej żałoby, związanego z oporem ego przed uwewnętrznieniem straty i uprawomocnieniem się śmierci obiektu miłości, w wyniku czego nie udaje się całkowicie skonsuować czy zasymilować żyjącego zmarłego. Gdy rana otwarta przez śmierć bliskiej osoby jest nieuleczalna, „W obliczu bezsilności procesu introjekcji (progressywnego, powolnego, wymagającego pracy, zapośredniczonego, efektywnego) narzuca się inkorporacja: fantazmatyczna, bezpośrednia, natychmiastowa, magiczna, czasem halucynacyjna” (F, 129). Brak akceptacji straty wiąże się z próbą utrzymania *status quo*, stąd też zwrot w stronę sfery fantazji, skutkujący konstrukcją krypty w celu powstrzymania zmiany w psychicznej topografii, którą rzeczywistość chce wymusić. Abraham i Török piszą: „Wszelkie słowa, które nie mogą zostać wypowiedziane; wszelkie sceny, które nie mogą zostać przywołane w pamięci; wszelkie łzy, które nie mogą zostać wylane, zostaną wchłonięte wraz z traumą będącą przyczyną straty. Wchłonięte i **zakonserwowane**. Niewysłowiona żałoba wznosi we wnętrzu podmiotu **sekretny grobowiec**”⁶⁴. W krypcie złożony zostaje zatem, wraz ze związanymi z nim momentami traumatycznymi, które przeszkodziły introjekcji, „żywy, zrekonstruowany na podstawie wspomnień słów, obrazów, afektów, korelat”⁶⁵ obiektu miłości. W efekcie tego zmarły posiada w ego swoje własne miejsce, „tak jak krypta na cmentarzu lub w świątyni, otoczona ścianami i całą resztą” (EO, 57)⁶⁶. Krypta zamyka zatem dostęp do obiektu miłości, odmawiając tym samym możliwości żałoby po nim, w związku z czym „inkorporowany zmarły, którego nie zdołaliśmy przyjąć do siebie, zamieszkuje dalej jako coś innego i przemawia z trzewi »żywego«” (EO, 58). Ostatecznie jednak inkorporacja i tak nie może wypełnić swego fantazmatycznego zadania.

Krypta jest zawsze uwewnętrznieniem, włączeniem, którego celem jest raczej kompromis, ale ponieważ jest włączeniem pasożytniczym, heterogenicznym

⁶⁴ N. Abraham, M. Török, *Lécorce et le noyau...*, s. 266.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

wnętrzem wewnątrz Ego, wykluczonym z przestrzeni ogólnej introjekcji, w której brutalnie zajmuje miejsce, krytyczne *for*, w powtórzeniu podtrzymuje śmiertelny konflikt, którego nie jest w stanie rozwiązać.

F, 127–128

Można zatem dopatrywać się w inkorporacji zbląkanego mechanizmu, należy jednak podkreślić, że zawodzi ona także w roli nieudanej introjekcji. Sam opór przed introjekcją jest znaczącym, które nie może zostać zredukowane lub pominięte. Inkorporacja nie tylko nie jest w stanie rozwiązać wewnętrznych konfliktów, ale utworzona przez nią krypta nie jest hermetyczna i wiąże nierozzerwalnie porządek kryptycznego fantazmatu z rzeczywistością: „Niewątpliwie ta »endokryptyczna identyfikacja«, mająca na celu utrzymanie topiki w stanie nienaruszonym i ocalenie miejsca, pozostaje fantazmatyczna, krypto-fantazmatyczna. Ale samo **włączenie** jest rzeczywiste, nie należy do porządku fantazmatu” (F, 132). O ile więc inkorporacja stanowić ma kojącą fantazję, rzeczywistość psychiczna jest zgoła inna, ponieważ „Ze swej wyobrażonej krypty, gdzie fantazmat ma przekonanie, że poddał je – znieczulone, pozbawione życia i znaczenia – hibernacji, niewypowiedziane słowa nie zaprzestają w swej dywersyjnej działalności”⁶⁷.

Derrida postuluje, że każda żałoba jest melancholią lub jest melancholijna nie tylko dlatego, że proces introjekcji nie może zostać zakończony powodzeniem, ale także dlatego, że krypta nie jest całkowicie szczelna. Jak czytamy u Abrahama i Török, „dopóki krypta wytrzymuje, nie ma mowy o melancholii. Ta objawia się w momencie, gdy ściany nagle zaczynają się trząść, często na skutek zniknięcia jakiegoś dodatkowego obiektu, który służył im jako podpora”⁶⁸. Zgodnie z przytoczoną wcześniej diagnozą Klein (zob. przyp. 51) cały ruch żałoby i związana z nim topografia psychiczna są powiązane poprzez sieć odniesień i znaczących. Każda strata może zatem wywoływać odpowiedź na zupełnie inną stratę, a co za tym idzie – nie tylko szczelne zamknięcie krypty jest niemożliwe, ale także utrzymanie jej szczelnie zamkniętej. Co więcej, Derrida podkreśla ambiwalentny charakter hermetyczności krypty, która „tworzy swój sekret, tylko dzieląc go pęknięciem. *Je ratuje* [*sauve*] *for* wewnętrzne, jedynie umieszczając je w *moi*, poza mną, na zewnątrz” (F, 126).

⁶⁷ Ibidem, s. 268–269.

⁶⁸ Ibidem, s. 273.

Ponieważ od samego początku ani introjekcja, ani inkorporacja nie mogą zostać ukończone, krypta jest „budowana dzięki podwójnemu ciśnieniu sprzecznych sił, wznoszona na ruiny, podparta tym, co nigdy nie przerywa pracy kopania lub kopalni” (F, 136). Kwestia zmarłego innego znajduje się więc nieustannie w zawieszeniu pomiędzy introjekcją a inkorporacją. A skoro „Mieszkaniec krypty zawsze jest nieumarłym, zmarłym, którego chce się utrzymać przy życiu, ale jako zmarłego, którego chce się zachować aż w jego śmierci, pod warunkiem że zostanie zachowany w sobie, ocalony, a zatem żywy” (F, 134); skoro taki jest status innego zachowanego w krypcie, jaki cel żywi się wobec innego przed procesem introjekcji? Czy tak zwana normalna żałoba nie jest zainteresowana zachowaniem „innego **jako innego** (żyjącego zmarłego) we mnie” (F, 129)?

Kwestia niejednoznaczności w odniesieniu do zmarłego innego pojawia się ponownie zarówno w przypadku fantazmatu inkorporacji, jak i procesu introjekcji. Introjekcja zakłada skuteczną asymilację innego w sferze tego samego, ale czyniąc to, sprowadza innego do tego, czym nie jest – a mianowicie: do tego samego. Nieredukowalne i niepowtarzalne odniesienie do innego (relacja bez zdefiniowanej w kategoriach obecności relacji) jest powodem, dla którego obraz, wspomnienia, ślady mogą być uwewnętrzniane i dostępne dla ego poprzez ich powtórzenie. A zatem jedyną możliwością dla internalizacji jest porażka, która pozwala ocalić choć skrawek inności innego. Jednak inkorporacja także sprzeniewierza się inności innego – nie ocalając go, lecz jedynie

[...] topikę, którą utrzymuje w stanie nienaruszonym przez tę relację z innym, na którego introjekcja pozostaje paradoksalnie bardziej otwarta. Niemniej jednak faktem jest, że inność innego wprowadza do każdego procesu zawłaszczenia (jeszcze przed jakimkolwiek przeciwstawieniem introjekcji i inkorporacji) „sprzeczność” czy lepiej (lub gorzej): sprzeczność zawsze niesie *telos* zniesienia, zastąpienia, nierozstrzygalne niezdecydowanie, które na zawsze powstrzymuje je przed zamknięciem się w ich **własnej i idealnej** spójności, innymi słowy: w każdym razie w **ich śmierci**.

F, 135

Na jej mocy ani introjekcja, ani inkorporacja nie mogą odnieść sukcesu, gdyż ich porażka jest jedyną szansą na to, aby inny nie został zredukowany, ale także aby nie mógł zaprezentować się jako taki (co i tak oznaczałoby jego anihilację): „wszystko jest tak zorganizowane, żeby [zmarły – A.K.] **pozostał**

[*reste*] w pewien sposób **zaginiony** [*disparu*] w obu przypadkach, zaginiony jako inny, który zniknął z działania – czy to żałoby, czy melancholii. Zaginiony, nie do znalezienia, atopiczny” (F, 156). Krypta zachowuje więc „niemożliwe do znalezienia miejsce” (F, 123). W *Donner le temps* Derrida mówi o *atopos* jako tym, co nigdy nie jest na swoim miejscu i co oznacza szalone, dziwne czy niepojęte (DT, 53). Skoro zatem żałoba pragnie ocalić jednostkowość i niepojętość innego, czyli zaświadczać o jego atopiczności, musi ona być poniekąd szalona, gdyż pragnie niemożliwego. Po latach Derrida stwierdza:

Bez ustalonego [*arrêté*] miejsca, bez możliwego do określenia *toposu*, żałoba nie jest dozwolona. Lub, co sprowadza się do tego samego, jest ona obiecana bez zajmowania miejsca, miejsca możliwego do określenia. Dlatego też jest obiecana jako żałoba bezterminowa, żałoba nieskończona, rzucająca wyzwanie wszelkiej pracy, poza wszelką pracą możliwej żałoby. Jediną możliwą żałobą jest żałoba niemożliwa.

DH, 101

W związku z heterogenicznym charakterem nawiedzenia, jako nieredukowalnego i rozspajającego obecność wtargnięcia innego w obręb tego samego, żałoba nie może być podporządkowana wiedzy, która miałaby paraliżować i opanowywać powracającą zjawę zmarłego. Nic bardziej nie zagraża autorytetowi tego samego (jako obecności, która chce siebie potwierdzić, zwracając się bezpośrednio do siebie – ale „czy można się w ogóle zwrócić do kogoś lub czegoś, jeśli nie towarzyszy temu powrót jakiegoś widma?”; WM, 280), iluzji tego panowania nad innym niż ostateczne fiasko pracy żałoby. Na samym początku *Widm Marksa* Derrida przytacza to metafizyczne zakłęcie w obliczu powracającej zjawy.

Nie ma nic gorszego dla pracy żałoby niż pomyłka lub niepewność: **trzeba dowiedzieć się**, kto gdzie jest pogrzebany i **trzeba** (wiedzieć – upewnić się), że – w tym wszystkim, co po nim zostało – **tu pozostanie**. Niech tu spoczywa i już się nie porusz!

WM, 29

Zjawą byłyby zatem czymś nieco więcej niż symptomem patologicznej niezdolności do przepracowania straty i podporządkowania innego logice introjekcji lub inkorporacji, pochówku innego, który ma swoje określone miejsce tam, gdzie

inny może zostać zneutralizowany. Zjawia (czy też widmo)⁶⁹ znamionowałaby nieprzejeđnaną nie-obecność nieredukowalnego innego i nie-możliwość żałoby jako warunek wyłaniania się efektu obecności.

Tak, widmo może wrócić jako to, co najgorsze, ale bez tej możliwości powrotu w postaci zjawy [*revenance*], jeśli odmawiamy mu nieredukowalnej oryginalności, pozbawiamy się pamięci, dziedzictwa, sprawiedliwości, czegokolwiek, co ma wartość poza życiem i względem czego mierzymy godność życia.

ET, 31

Dlatego też żałoba, a wraz z nią introjekcja, inkorporacja, interioryzacja innego muszą nieustannie zawodzić. Porażka żałoby musi mieć charakter konstytutywny, co oznacza, że nigdy nie dochodzi do całkowitej introjekcji czy pełnej inkorporacji. W jednym z wywiadów Derrida stwierdza, że bez względu na produktywność tej opozycji, jej ważność ma zawsze ograniczony charakter, co prowadzi do nierozwiązywalnego kryzysu wierności: „Wierna żałoba po innym musi spełznąć na niczym **w odnoszeniu sukcesu, by odnieść sukces** (zawodzi właśnie [*justement*], jeśli jej się udaje! zawodzi z powodu sukcesu!)” (PT, 331). Nie jesteśmy zatem w stanie wybierać pomiędzy wiernością a niewiernością; nie możemy także osiągnąć równowagi między nimi. Pragnienie, którym mamy się kierować, nie może prowadzić do wyrzeczenia się jednej czy też drugiej, gdyż w swym czystym stanie zarówno wierność, jak i niewierność oznaczałyby śmierć (PT, 161). Chodzi zatem o to, aby „zaświadczać o najbardziej napiętej, o możliwie najbardziej intensywniej różnicy pomiędzy dwoma ekstremami” (PT, 160). O ile zatem, zdaniem Derridy, należy podkreślić wagę i osiągnięcia psychoanalizy, o tyle należy mieć świadomość, że ostatecznie lekceważy ona „straszną fatalność żałoby” (PT, 161) i jej podwójny przymus doświadczenia wpisanego między dwie formy wierności (żałoba lub protest wobec żałoby) i niewierności (protest wobec żałoby lub żałoba), które autor *Glas* nazywa pół-żałobą (*demi-deuil*), żałobą podwójną czy wreszcie żałobą niemożliwą, a przez to nieskończoną. Logika ta nie pozwalałaby skończyć z żałobą, ani jej zakończyć: „Wierność zaleca mi jednocześnie konieczność i niemożliwość żałoby” (ZCJ, 223).

Jednocześnie Derrida nierozzerwalnie wiąże wierność i żałobę z kwestią sprawiedliwości, stwierdzając, że nie można mówić o szacunku czy sprawiedliwości

⁶⁹ Tomasz Załuski, tłumacz polskiego wydania *Widm Marksa*, decyduje się na tłumaczenie zarówno *spectre*, jak i *fantôme* ('zjawia') jako widmo.

wobec innego bez „widmowej przysięgi”, „bez stosunku wierności lub obietnicy [...] względem tego, kto już nie żyje lub nie żyje jeszcze, kto nie jest po prostu obecny” (ET, 139). W innym miejscu w kontekście paradoksu wiernej żałoby mówi on o konieczności czy obowiązku przyznania innemu „sprawiedliwej myśli”, która „począwszy [...] od osobliwości bez normy i bez pojęcia, stara się o coś takiego jak sprawiedliwość. Sprawiedliwość do wynalezienia. Jak zachować coś, czego jednak nie możemy ani zachować, ani zasymilować, ani uwewnętrznzić, ani sklasyfikować?” (ZCJ, 192).

Tak rozumiana żałoba zaświadczałaby o naszej niezdolności do pojmowania innego, a samo doświadczenie żałoby „nie pozostawiałoby żadnej szansy na jakiegokolwiek niewinne pragnienie prawdy” (MPM, 51), tym bardziej na pragnienie rekonstrukcji prawdy o innym lub jego istocie. Poddani jesteśmy tym samym „konieczności poza wszelką kontrolą” (MPM, 37), której prawo wykracza poza ruch uwewnętrzniania, w ramach którego obcujemy przecież jedynie z rozproszonymi fragmentami, śladami pamięciowymi, obrazami, przedstawieniami nie-obecnego innego. Skoro inny, w swej śmiertelności, może być pojmowany jedynie jako bezwzględna przeszłość, która niweczy możliwość zwykłej żałoby jako ruchu uwewnętrzniania, to, pyta Derrida, „Czy najbardziej afirmatywna wierność, jej najbardziej troskliwy **akt** pamięci nie wciąga nas w pobliże **bezwzględnej przeszłości**, nieredukowalnej do żadnej formy obecności [...]?” (MPM, 77). Dlatego też przyjaźń, ta szczególna relacja między dwoma śmiertelnikami, jak wspomina Derrida po śmierci Edmonda Jabès’a, „rodzi się w żałobie” (CFU, 156).

W chwili obecnej, w „żywej obecności”, która łączy na powrót dwoje przyjaciół – i to właśnie jest przyjaźń – ta niewiarygodna scena pamięci zapisuje się w bezwzględnej przeszłości, wyznaczając szaleństwo cierpiącej na amnezję wierności, szaleństwo niepomnej hipermnhezji, najbardziej poważnej, a zarazem najbardziej nieistotnej.

MPM, 78

Życie przeszywa więc aporia wierności, nieredukowalne oddalenie innego, konfrontacja z pamięcią o innym jako przeszłością absolutną, której melancholię faktyczna śmierć innego bezgranicznie zaostrza (B, 10). Żałoba narzuca się przyjaźni w bezwzględny sposób, zmuszając do opłakiwania śmierci przyjaciela już przed jego śmiercią. Dlatego też Derrida widzi w przeżywaniu warunk możliwości, istotę i źródło wszelkiej przyjaźni, określając je „aktem żałobnym miłowania” (PA, 31).

1.5. Żałoba na krańcu świata

Le deuil alors n'attend plus – „żałoba zatem dłużej nie czeka”, czytamy w *Béliers*. To podkreślana przez Derridę konieczność przyjaźni, melancholijna pewność przenikająca życie przyjaciół, „nieugięte i nieuchronne [*fatale*] prawo” (B, 20), wiedza o skończoności, bez której nie ma mowy o przyjaźni (MPM, 49): pewnego dnia rozdzieli nas śmierć, pewnego dnia jeden z nas będzie zmuszony zaświadczyć o śmierci drugiego. Przyjaciół, inny, w nieredukowalnym oddaleniu absolutnej przeszłości, jawi się bowiem jako ślad – skończony ślad skończonego istnienia: „Ślad wpisuje w siebie swą własną nietrwałość, swą kruchość prochów, swą śmiertelność” (PM, 394). Nietrwałość śladu, a zatem życia i wszelkiego spotkania dwójki przyjaciół, naznaczona jest przerwaniem, które antycypuje śmierć. Sprawia to, jak utrzymuje Derrida, że po śmierci innego to żywi właśnie, a w szczególności przyjaciele, niosą ze sobą świat bezpowrotnie utraconego innego. Bez krzty przesady mówi tu Derrida o świecie, który pozostał po końcu świata (B, 23). Dla Derridy inny jest bowiem unikatowym początkiem świata, którego jednostkowa inność jest nieredukowalna, a jego spojrzenie jest „innym źródłem fenomenalności, innym punktem zerowym pojawiania” (ET, 138). Inny jest przez to, jak tłumaczy dalej Derrida, jednostkowością, która otwiera nowy świat: „Inny, który jest martwy, był kimś, dla kogo świat, to znaczy nieskończona możliwość lub nieokreślona możliwość doświadczeń była otwarta” (ET, 138). A zatem, jak pisze autor *Chaque fois unique, la fin du monde*, oplakując śmierć Maxa Loreau, „[...] za każdym razem jest to nic innego jak początek świata, za każdym razem jedyne, za każdym razem wyjątkowe świata [...]” (CFU, 124–125).

Derrida tym samym powtarza słowa zawarte na kartach *Przemocy i metafizyki*: inny jako inny transcendentálny to „inne absolutne źródło oraz inny punkt zero w orientacji świata” (PR, 209). W wypowiedzi tej wybrzmiewają założenia fenomenologii Edmunda Husserla, dla którego inny jako transcendentálne ego „posiada własną sferę zjawisk i jednostek zjawiskowych, swój fenomen świata”⁷⁰. A zatem, pisze Husserl, jedyny świat, który może dla transcendentálnego ego istnieć, „czerpie [...] cały swój sens i swoją bytową ważność, którą dla mnie w da-

⁷⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 150.

nej chwili posiada, ze mnie samego, ze mnie jako transcendentalnego Ja [...]”⁷¹. Husserl, zdaniem Derridy, stara się przeto umożliwić rozpoznanie innego jako innego, a nie jako przedmiot jedynie znajdujący się w świecie⁷²: „Jeśli ów inny nie byłby rozpoznany jako transcendentalne alter ego, byłby całkowicie w świecie, a nie, jak ja, jego początkiem” (PR, 211)⁷³.

Jasny podział na światowe i nieświatowe komplikuje się jednak, gdy przyjmujemy, że punktem wyjścia, wbrew metafizycznej tendencji, staje się dla nas anarchizujący ślad. W *O gramatologii* Derrida demaskuje ową tendencję podtrzymującą iluzję bycia jako bezpośredniego, nie-zewnętrznego, nie-światowego stosunku do siebie, która mogła „wytworzyć ideę świata, ideę początku świata opartą na różnicy między tym, co światowe, i tym, co nie-światowe, zewnętrzem i wnętrzem, idealnością i nie-idealnością, tym, co powszechne, i tym, co niepowszechne, tym, co transcendentalne, i tym, co empiryczne itd.” (OG, 31). Skoro, parafrazując Derridę, nie istnieje poza-ślad (por. OG, 212), to wyłanianie się innego jest możliwe tylko poprzez wpisanie go w strukturę śladu, czyli na mocy jego zatarcia, jego nieredukowalnej nieobecności (także jako nieobecności **właściwego** początku świata), co pozwala mu odwoływać się do źródłowej nieobec-

⁷¹ Ibidem, s. 43. Problem świata, który „nieustannie staje nam przed oczyma jako bezspornie istniejący” (ibidem, s. 29), jest niezmiennym przedmiotem rozważań *Medytacji kartezjańskich*. Dla Husserla transcendentalne ego, jako „podmiot wszelkiej konstytucji” (ibidem, s. 163), pojmując każdy napotkany przedmiot jako coś obiektywnego, co oznacza, że „Wszystko, co znajduję w granicach świata, wszelki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego...” (ibidem, s. 36). Dlatego też świat istniejący świadomościowo jest, zdaniem Husserla, światem obiektywnym, stanowiąc ponadto uniwersum innych istnień (ibidem, s. 164), z których uprzywilejowane jest alter ego: „Pierwszym w sobie obcym obiektem (pierwszym Nie-Ja) jest zatem drugie Ja. Ono właśnie umożliwia konstytutywne pojawienie się nowego, nieograniczonego obszaru tego, co obce, czyli pojawienie się [...] świata obiektywnego w ogóle, do którego wszyscy Inni i ja sam należę” (ibidem, s. 176). Idąc dalej, Husserl postuluje istnienie wspólnoty współistniejących ja, które ustanawiając transcendentalną intersubiektywność, stają się podmiotem świata, czyli harmonijnie konstytuują jeden, wspólny świat obiektywny.

⁷² Zdaniem Derridy Husserl chce rozpoznać innego „w jego postaci ego, w jego postaci inności” (PR, 211). Derrida broni tym samym autora *Medytacji kartezjańskich* przed zarzutami Lévinasa, dla którego inny nie jest tylko „jakimś alter ego”, lecz absolutnie innym. Inny, według Lévinasa, kryje się „za znakiem, który jest w świecie [...]”. Stale za swymi znakami i dziełami, na zawsze w swej sekretnej i dyskretniej wewnętrzności, przerywając poprzez swą wolność słowa wszelkie historyczne całości, twarz nie jest »z tego świata«. Jest jego początkiem” (PR, 175; przekład zmodyfikowany).

⁷³ Przekład zmodyfikowany.

ności „jakiegoś **innego** tu-teraz, jakiejś innej transcendentalnej terażniejszości, jakiegoś **innego** źródła świata jawiącego się jako takie, uobecniając się jako nieredukowalna nieobecność w obecności śladu” (OG, 77⁷⁴).

Komplikacji musi więc ulec różnica pomiędzy innym jako transcendentalnym początkiem świata a jego wewnątrzświatowością. W eseju *Freud i scena pisma* Derrida postuluje, że „należy może pomyśleć, że to, co tu opisujemy jako **pracę pisma** [podkr. – A.K.], wymazuje transcendentalną różnicę między początkiem [*origine*] świata i byciem-w-świecie. Wymazuje i wytwarza [...]” (PR, 372). Za zapowiedź tego stanowiska mogą zostać uznane słowa Derridy wygłoszone już w 1962 roku w *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, gdzie wspomina on o znaku graficznym jako gwarancie obiektywności, którego charakter zakłada ryzyko jego zniszczenia: „To niebezpieczeństwo jest przyrodzone faktycznej światowości samego zapisu i nic nie może go przed tym ustrzec” (IOG, 92).

A zatem „Niesłyszalna różnica między zjawiającym się a zjawianiem (między »światem« a »przeżyciem« [*vécu*]) [...] **sama jest już śladem**” (OG, 100). Tym samym fenomenalna forma świata, jak zauważa Derrida w *Widmach Marksa*, ma charakter widmowy (WM, 218), a skoro punktem wyjścia dla myślenia o świecie jest ślad, to w myśleniu tym zawierać musi się wspomniana już wcześniej testamentarna czy też widmowa wirtualność, która wynika ze struktury śladu, zakładającej ruch jego zatarcia, a zatem możliwość śmierci. Oznacza to, że śmierć innego jako wyjątkowego początku świata przypomina nam także o nieuniknionej śmierci tych, którzy pozostali – tych, którzy dziedziczą ślady po innym. O ile zatem spośród różnych początków świata, różnych nieskończonych i unikatowych światów jedne istniałyby dłużej niż inne, to śmierć nie pozostawiałaby nam żadnych złudzeń co do tego, że każdy z tych światów bezpowrotnie przeminie i żadnego z nich nie da się zastąpić. Kluczowa jest tu rola śmierci, która „nie pozostawia żadnego miejsca, nie daje najmniejszej szansy ani na zastąpienie, ani na przetrwanie [*la survie*] jedyne go i wyjątkowego świata; na zastąpienie lub na przetrwanie »jedyne go i wyjątkowego«, które czyni każdą żywą istotę [...] jedyną i wyjątkową” (CFU, 11). Śmierć nie oznacza zatem końca życia kogoś, kto dotąd istniał w świecie lub końca jednego z wielu światów, ale „stanowiąc wyzwanie dla arytmetyki” jest za każdym razem „absolutnym końcem jednego i tego samego świata; tego, którego każdy otwiera jako pewien jeden i ten sam świat” (B, 23). Dziwić nie

⁷⁴ Por. także CFU, 125.

mogą zatem słowa Derridy, otwierające kolekcję jego żałobnych tekstów, które zaświadcza o konsekwencji tak radykalnie rozumianego znaczenia śmierci dla istnienia świata:

Śmierć obwieszcza za każdym razem koniec świata w całości, koniec wszelkiego możliwego świata, i za każdym razem koniec świata jako wyjątkowej, a przez to niedającej się zastąpić i nieskończonej całości.

Jak gdyby **powtórzenie** końca jakiejś nieskończonej całości było nadal możliwe: koniec **samego** świata, jedyne światu, który jest, za każdym razem. Niepowtarzalnie. Nieodwracalnie. Dla innego i w dziwny sposób dla tymczasowego ocalałego, który znosi to niemożliwe doświadczenie. Oto co znaczyłby „świat”. A znaczenie owo nadaje mu tylko i wyłącznie to, co nazywamy „śmiercią”.

CFU, 9

Obwieszczenie końca świata – za każdym razem końca świata w całości – nie jest zatem kwestią powtórzenia, ale także nie jest kwestią przypadku, a „nieredukowalnego oddalenia wynikającego z istoty [...] struktury iteratywnej” (MF, 386), czyli śladu. Wyłanianie się świata wiąże się jednocześnie z niemożliwością jego powrotu jako takiego, co nieubłagane oznajmia nam śmierć innego. Powołanie się na tę ostatnią, przywołanie zmarłego innego w pamięci, w gronie tych, którzy przeżyli, jest możliwe tylko dzięki śmierci jako przerwaniu obecności. Wraz ze śmiercią innego, każdego innego, świat jako całość przestaje być obecny, „świat dąży do zaniku [...]” (B, 68): „świat, w całości, właśnie ten świat, gdyż śmierć nie pozbawia nas jedynie pewnego życia w świecie lub należącej do nas chwili, ale za każdym razem, bezgranicznie, kogoś, poprzez kogo świat, a w pierwszej kolejności – nasz świat, otworzy się w sposób zarazem skończony i nieskończony, śmiertelnie nieskończony [...]” (CFU, 137–138)⁷⁵.

⁷⁵ W podobnym tonie w rozmowie z Philippe'em Nemo wypowiada się Emmanuel Lévinas, stwierdzając, że odpowiedzialność, która nie czeka na wzajemność, sprawia, że jestem podmiotem, a tym samym „niosę na sobie wszystko”. W owej pierwotnej sytuacji etycznej, w której tworzy się moja podmiotowość, moje „ja” „podtrzymuje świat” (E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1991, s. 56). W tym sensie etyczny stosunek do świata wywodziłby się z relacji z innym, która nie byłaby „atrybutem mojej osobowej trwałości” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 149), a przez to i trwałości świata. Warto przy tym wspomnieć o obiekty, jaką w *Całości i nieskończoności* wyraża on względem „świata posiadania” (świata obiektywnego i wspólnego), który jest kwestionowany przez relację z innym człowiekiem

Śmierć innego wyłącza nas z naszego udziału w świecie, czyli w świecie, który dzieliliśmy z innym, gdyż niweczy wszelką nadzieję na jego powrót i na zbawienie. W tekście poświęconym pamięci Louisa Althussera pisze Derrida, że wraz ze śmiercią swego przyjaciela bezpowrotnie przeminął nie tylko pewien jednostkowy początek świata, pewne źródło postrzegania świata, ale także pewien wspólny świat, w którym

żyliśmy pewną wyjątkową historią, w każdym razie historią nie do zastąpienia, a która będzie miała takie lub inne znaczenie dla jednego bądź drugiego z nas, nawet jeśli nie mogłoby być ono takie samo, a nawet takie samo tylko dla niego. Jest to pewien świat, który jest dla nas całym światem, jedynym światem i który pogrąża się w otchłani, z której żadne wspomnienie – nawet jeśli dochowamy pamięci, a dochowujemy jej – nie zdoła go ocalić.

CFU, 146–147

Ten, kto przeżył śmierć swego przyjaciela, pozostaje więc „w świecie poza światem pozbawiony świata” (B, 23). Zostaje przez to pociągnięty do odpowiedzialności, aby w obliczu możliwości zniknięcia świata, która pozostawia nas bez żadnego punktu oparcia, gruntu, bez możliwości mediacji czy chwili ukojenia, nieść w sobie świat innego, a wraz z nim świat, który przeminął. Maurice Blanchot pisze o takiej odpowiedzialności jako „odpowiedzi na niemożliwe”, że nigdy nie czyni ona lżejszym ciężaru innego⁷⁶, a zakorzeniając się tam, „gdzie nie ma już żadnego fundamentu, gdzie żaden korzeń nie może się przyjąć”, „przeszywa wszelką podstawę”⁷⁷.

Co więcej, jak wspomina Derrida w *Béliers*, to właśnie doświadczenie transcendentnej fenomenologii zasadza się na możliwości unicestwienia świata poprzez radykalną *epokhē*, której funkcję Husserl opisuje w *Ideach*. Hipoteza o unicestwieniu świata zewnętrznego otwiera dla Husserla dostęp do egologicznej świadomości, która może ukazać się wówczas jako taka w fenomenalnej przejrzystości. Jednakże z perspektywy tak radykalnie pojmowanej samotności transcendentnego ego „alter ego jest konstytuowane wyłącznie niebezpośrednio,

(E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 202, 253). Należy również mieć na uwadze wyrażone w eseju *Przemoc i metafizyka* zastrzeżenia Derridy wobec niektórych założeń przyjętych przez Lévinasa w *Całości i nieskończoności*.

⁷⁶ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980, s. 47.

⁷⁷ Ibidem, s. 46.

poprzez **analogię i współ-prezentację** [*Appräsentation*], wewnątrz mnie, który niesie je wówczas tam, gdzie nie ma już transcendentnego świata" (B, 76).

W tym kontekście Derrida przywołuje zdanie, będące „ostatnim tchnieniem” (B, 49), z wiersza Paula Celana *Grosse, Glühende Wölbung*, „wiersza żałoby lub narodzin” (BS2, 31), który „prowadzi do swych granic owo doświadczenie możliwości unicestwienia świata i tego, co z niego pozostaje [*en reste*] lub po nim pozostaje [*lui survit*], czyli jego znaczenie dla »mnie«, dla czystego ego” (B, 75). Ten finalny wers jest pozostawiony niczym „eschatologiczna sygnatura” (B, 67) autora, a zarazem skarga i werdykt: „pomiędzy powinnością i obietnicą niesienia innego, niesienia ciebie, prawda werdyktu na krańcu końca świata” (B, 53): *Die Welt ist fort, Ich muß dich tragen*.

Starając się przemyśleć tę enigmatyczną frazę Celana, „z nim i ku [*vers*] niemu” (B, 26), Derrida odwołuje się do tej niepokojącej sentencji, która sprawia wrażenie rozdzielonej – być może nawet „*out of joint*” – a zarazem wypowiada „coś istotnego o absolutnej samotności” (B, 68). Ponieważ nie można jej z nikim dzielić we wspólnie zamieszkiwanym świecie – mimo że podobnie jak inni zamieszkujemy i wraz z innymi istotami żywymi jesteśmy współumierający (*commourans*), jak powtarza Derrida za Montaigne’em, to żyjemy **tak jakby** łączący nas świat istniał – absolutna samotność to samotność pomiędzy światami, a zatem niemożliwość istnienia jednego, tego samego świata. Zdaniem Derridy nawet w przypadku tych, których kochamy, z którymi dzielimy nasze życie i przyjaźń, do których żywimy miłość, mamy poczucie, że oddziela nas od nich nieprzezwycięzalna odmienność, „że światy, w których żyjemy, są różne aż do granic potworności czegoś nierozpoznawalnego [...]” (BS2, 367).

[...] pomiędzy moim światem a jakimkolwiek innym światem jest w pierwszej kolejności przestrzeń i czas nieskończonej różnicy, przerwanie, które jest niewspółmierne ze wszelkimi próbami ustanowienia przejścia, mostu, przesmyku, komunikacji, tłumaczenia, przenośni, transferu, które pragnienie świata i gorączka świata, cierpienie na brak świata będzie usiłowało założyć, narzucić, zaproponować, ustalić. Nie ma świata, są tylko wyspy.

BS2, 31

Derrida chce w ten sposób powiedzieć, że nie ma więc już dłużej świata, który gwarantowałby stabilność; który utwierdzałby nas w przekonaniu o tym, że dzielimy ten właśnie świat z innymi i stanowił dla nas niezmienny punkt

odniesienia. Jedyne, co nam pozostaje, to fantazmat istnienia wspólnego świata, który zakładamy lub narzucamy sobie i innym, a który skrywa i wypiera zatrważającą wiedzę, że świat, który dzielimy między sobą i który dziedziczymy po sobie, że umowna jedność tego świata jest performatywną fikcją, konstruktem działającym na zasadzie „wzajemnego ubezpieczenia na życie” (BS2, 367). Ów konstrukt ma uśmierzyć niepokój związany z żalobą po świecie, w którym nigdy się nie zdomowiliśmy i którego nigdy nie posiadliśmy. Jak zauważa Michael Naas: „Podczas gdy pojęcie wspólnego świata jest zawsze gotowe do tego, aby stłumić nasze niepokoje i ukoić nasze obawy dotyczące źródłowej bezdomności i beżświatowości, pewne momenty, jak śmierć – lecz także narodziny – kogoś innego, niezmiennie grożą odsłonięciem woalu tej iluzji, wpędzając nas w pustkę, w której nie ma świata”⁷⁸. Dla Derridy jest to zresztą archeologiczne i sejsmiczne zdarzenie dekonstrukcji, w którym ziemia zostaje pozbawiona swych fundamentów; gdy nie pozostała już żadna podstawa, na której można by ufundować świat: „Nagle nic nie jest już zagwarantowane, nic nie jest stałe. Ale przyznam również, że to doświadczenie jest doświadczeniem odpowiedzialności” (MA, 48).

Powróćmy jednak do wersu zamykającego wiersz Celana, który interesuje Derridę. Z jednej strony zatem *„Die Welt ist fort”*, czyli wypowiedź konstatuująca i to nie byle jaka, odnosi się do istnienia samego świata i oznajmia: świat przepadł, już go nie ma, oddalił się, straciliśmy go z oczu, przeminął, zginął. Derrida pisze: *„Die Welt ist fort*: to może pozostać zasadniczą i niezmienną prawdą, ale to także może zdarzyć się niepowtarzalnie, jeden jedyny raz w historii. Przypadek ten, jak wydarzenie, zostałby wtedy zdeponowany w opowieści i komuś powierzony” (B, 73). Z drugiej strony, radykalnie heterogeniczne *„Ich muß dich tragen”*, „muszę ciebie nieść” – wypowiedź performatywna, „umieszczona niczym perła w ostrzydze wypowiedzi konstatuującej, jak niewydane jeszcze na świat dziecko” (BS2, 358), wyraża zarazem konieczność, jak i powinność, zobowiązanie, obietnicę, przysięgę: „jak pieczęć miłości, która w momencie pożegnania, pożegnania ze światem, składa hołd [*salut*] lub poprzysięga pracować, by cię ocalić [*le salut de toi*], by cię wybawić bez zbawienia [...]” (BS2, 357)⁷⁹.

⁷⁸ M. Naas, *End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar*, Fordham University Press, New York 2015, s. 59.

⁷⁹ Postawić należy więc pytanie, co znaczy „nieść”, a w konsekwencji, co niesie ze sobą słowo *tragen* i jego francuski odpowiednik *porter*, szczególnie w kontekście niesienia innego w sobie, relacji między *penser* i *porter* oraz „przyjaźni” między *penser* i *peser* (‘ważyć, rozważać’),

Derrida usiłuje powiedzieć nam, że gdy odchodzi inny, tracimy świat. Świat umiera. *Adieu au monde*. Nie jest on dłużej obecny, lecz odchodzi daleko stąd, przemija – a gdy staje się czymś „być może nieskończenie niedostępnym, wtedy ja muszę nieść *ciebie*, ciebie samego, ciebie jedyne we mnie lub jedynie na mych barkach [*tout seul en moi ou sur moi seul*]” (B, 68). Derrida sugeruje jednak, że zdanie to można przeczytać, odwracając porządek przyczyny i skutku, a mianowicie: gdy ja muszę nieść ciebie, gdy staje się to moim obowiązkiem, wtedy świata już dłużej nie ma, *die Welt ist fort*. W chwili, gdy stajemy przed

„pomiędzy myślą a wagą [*la gravité*]” (B, 29). Porter i *tragen* oznacza przecież ‘nieść’, ‘dźwigać’, także w sensie noszenia w sobie dziecka lub noszenia po kimś żałoby: „pomiędzy matką i dzieckiem, między jednym a drugim i jednym dla drugiego, w tej niepowtarzalnej parze osamotnionych istnień, w samotności dzielonej pomiędzy jedno i dwa ciała, świat znika, jest odległy, jest niemal wykluczonym trzecim. [...] Lecz, kontynuując, jeśli *tragen* przemawia językiem narodzin, jeśli musi zwracać się do żyjącej istoty, czy to obecnej, czy tej, która nadchodzi, to może także zwracać się do zmarłego, do kogoś, kto przeżył czyjąś śmierć [*au survivant*] lub do ich widma, w doświadczeniu, które polega na niesieniu innego w sobie, tak jak jest się po kimś w żałobie [*porte le deuil*] – i melancholii” (B, 72; por. BS2, 222). Jeśli pozostaje nam więc jakiś świat, jest to świat życia-śmierci. „Wspólny świat”, jeśli coś takiego istnieje, „to taki, w którym się-żyje-się-umiera [...]” (BS2, 365). Tak pojmowany świat „w minimalnym sensie oznaczałoby to, w czym niesione są wszystkie istoty żywe (w brzuchu lub w jajku), rodzą się, żyją, zamieszkują i umierają [...]” (BS2, 365). To zatem świat nierozrwalnej zależności między śmiercią i życiem. Jednak jako świat życia-śmierci jest to świat pomyślany niczym ślad świata, a zatem świat, którego zakładane jedność, tożsamość i wspólność mogą zawsze zostać zakwestionowane: „Nikt nie byłby w stanie dowieść – chodzi tu o to, co nazywamy wykazaniem czegoś z pełnym rygorem – że dwie istoty ludzkie, na przykład ty i ja, zamieszkują ten sam świat; że świat jest jednym i tym samym dla każdego z nas” (BS2, 366). O ile bowiem „należy założyć, antycypować pewną jedność świata właśnie po to, aby podtrzymywać tam dyskursywnie mnogość – nieprzetłumaczalną i niezgromadzalną – dyseminację możliwych światów” (BS2, 366); o ile zakładamy istnienie pewnej wspólnoty świata, w ramach której przez „moment, umownie nazywany życiem (który jest także śmiercią), udajemy, że wypowiadamy »my« i że jesteśmy całością razem [...]” (BS2, 368); o ile „język i zwracanie się do innego przekraczają z lekkością (mam tu na myśli lekkość pewnej nieświadomości)” tę nieprzekraczalną różnicę między pojedynczymi, samotnymi światami (BS2, 368), to pozostawieni jesteśmy wraz z otchłanną niepewnością co do tego, czym jest świat, a nawet – z niepokojem związanym z możliwością, że świata (już) nie ma. Stajemy w obliczu „radikalnej dyseminacji”, która „zależy wpierw od absencji bez odwołania się do wszelkiego świata, tzn. jakiegokolwiek wspólnego znaczenia słowa »świat«, i ogólnie biorąc, jakiegokolwiek wspólnego znaczenia” (BS2, 366). Co więcej, na tych samych stronach będących zapisem wspomnianych seminariów Derrida stwierdza, że także pojęcie życia staje się przedmiotem tych samych wspólnych zapewnień, konwencji i gwarancji, „a zatem jest również niejasne, w równie niewielkim stopniu zapewniona jest istotowo jego wartość semantyczna, co w przypadku **nieść, świat** etc.” (BS2, 369).

obowiązkiem, aby nieść innego w sobie, aby być za niego odpowiedzialnym, świat ustępuje.

Żaden świat nie może nas dłużej wspierać, służyć nam jako medium, grunt, ziemia, fundament lub alibi. Być może nie ma nic więcej poza otchłanną wysokością nieba. Jestem sam na świecie tam, gdzie nie ma więcej żadnego świata. Lub ponadto: jestem sam w świecie, odkąd jestem zobowiązany wobec ciebie, odkąd ty ode mnie zależyś, odkąd ja noszę i muszę podejmować – sam na sam lub twarzą w twarz, bez trzeciego, mediatora lub pośrednika, bez ziemskiego czy światowego terytorium – odpowiedzialność, na którą muszę odpowiedzieć przed tobą dla ciebie. Jestem sam z tobą, sam do samego ciebie, jesteśmy sami: ta deklaracja jest także zobowiązaniem.

B, 68–69

Niesienie innego w sobie to zatem dola każdego śmiertelnika, który tym samym zaangażowany zostaje w niemożliwą żałobę. Jej praca skazana jest zresztą na melancholię, na melancholijną porażkę, a nawet na melancholijny protest⁸⁰. W pewnym sensie musi ona oczekiwać porażki, domagać się protestu zgodnie z „nowym myśleniem możliwego” postulowanym przez Derridę. Tym samym świat nie może po prostu przejść do porządku dziennego nad śmiercią innego, zaś fakt, że pomimo końca świata życie toczy się dalej, wydać może się skandaliczny, a przynajmniej powinien budzić protest wobec skuteczności wszelkiej pracy żałoby oraz amortyzacji śmierci innego⁸¹.

Według Freuda żałoba polega na noszeniu innego w sobie. Nie ma już świata – śmierć innego to dla niego koniec świata. I tak oto witam w sobie ten koniec świata; muszę nieść innego i jego świat, ten świat we mnie: przez introjekcję, uwewnętrznianie wspomnienia (*Erinnerung*) i idealizację. Melancholia

⁸⁰ Thomas Dutoit zwraca uwagę na alternatywę „*oublier ou béliér*”, a tym samym na napięcie między dochowaniem wierności i zapomnieniem oraz na melancholijny protest wobec cierpiącego na amnezję czystego sumienia. Por. T. Dutoit, *Dare He Die, Dear Reader: Obligasequence, Obliquence, Oblivisequence, Oblicksequence, Ébloubélierséquence*, „Epoché” 2006, vol. 10(2), s. 248–250.

⁸¹ Kwestię tę porusza Bennington w *Not Half No End*, który zauważa, że skoro świat nie może skończyć się wraz z końcem świata (śmiercią innego), to na jego kres należy spojrzeć z „perspektywy bezkresności”, która otwiera możliwość niespełnionej żałoby jako pół-żałoby. Por. G. Bennington, *Not Half No End...*, s. XIII–XIV.

przyjmuje porażkę i patologię tej żałoby. Lecz jeśli **ja muszę** (to etyka właśnie) nieść innego w sobie, aby być wobec niego wiernym, aby szanować jego jednostkową inność, pewna melancholia musi bez przerwy protestować przeciwko normalnej żałobie.

B, 73–74

Muszę więc to nieść, nieść **ciebie**, tam gdzie świat ustępuje. To moja odpowiedzialność. Lecz nie mogę dłużej nieść innego czy ciebie, jeśli **nieść** znaczy zawierać w sobie, w intuicji własnej świadomości egologicznej. Chodzi o niesienie bez przyswajania. Nieść [*porter*] nie oznacza dłużej „mieścić coś w sobie” [*comporter*], zawierać, pojmować w sobie, lecz raczej **kierować się ku** [*se porter vers*] nieskończonej nieprzyswajalności innego, **wyść na** spotkanie absolutnej transcendencji wewnątrz mnie samego, to znaczy – we mnie poza mną.

B, 76⁸²

Zaangażowanie w pracę nie-możliwej żałoby, które poprzedza i wykracza poza faktyczną śmierć innego (żałoba przecież nie czeka!), musi więc być traktowane jako warunek konstytucji świadomości egologicznej: „To noszenie śmiertelnego innego »we mnie poza mną« instruuje i ustanawia moje »ja« i moją relację do »mnie« już przed śmiercią innego” (PT, 331). W tym sensie niesienie innego w sobie jako żałoba poprzedza wszelkie **jestem**. Zanim następuje **jestem**, moje istnienie, choćby w najbardziej intymnym przejawie życia transcendentalnego, poprzedzone i określone zostaje przez „muszę”, które w swym podwójnym charakterze oznacza zarazem konieczność, jak i zobowiązanie. Tak rozumiane zobowiązanie oznacza, że radykalnie pojmowana etyka staje się nieredukowalnym wyzwaniem dla ontologii, któremu ta w swej istocie nie może podołać. Umożliwienie obecności – głównego przedmiotu zainteresowania wszelkiej ontologii – wychodzi, jak stwierdza Derrida w *Widmach Marksa*, od rozspojenia, które czyni obecność nieadekwatną wobec siebie. To rozspojenie

⁸² W refleksji nad fragmentem przedmowy do *Fenomenologii ducha* Derrida wiąże pojęcie niesienia, podejmowania (*porter, tragen*) śmierci przez życie z siłą, dzięki której życie ducha, „które wytrzymuje śmierć i zachowuje się w niej” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010, s. 31). Derrida uwypukla tu istotę owej zdolności do konfrontacji ze śmiercią, odwagi do „patrzenia śmierci w oczy” czy „stawiania czoła widmu”, utrzymania czy wytrzymania uporczywego, cierpliwego, „żałobnego spojrzenia”, które wiąże z wiernością wobec śmierci i na śmierć „wobec tego, kto i co jest martwe”, którą nazywa „widmową duchowością” (BS2, 223).

zachodzi wraz z umożliwiającym ukonstytuowanie się wszelkiej obecności importem innego w obręb tego samego.

A ja jestem, mogę być, **muszę** być jedynie począwszy od tej obcej, rozłączającej doniosłości [*portée*] nieskończenie innego we mnie. Muszę nieść innego, i nieść **ciebie**, a inny musi nieść mnie [...] nawet tam, gdzie nie ma już świata między nami lub pod naszymi stopami, który zapewniałby nam mediację lub utrzymywał fundament. Jestem sam z innym, sam ku niemu i dla niego, wyłącznie dla ciebie i ku tobie: bez świata. Z bezpośredniością otchłani, która zobowiązuje mnie wobec innego wszędzie tam, gdzie „muszę” – „muszę cię nieść” – zawsze bierze górę nad „jestem”, nad *sum* i nad *cogito*. Zanim **jestem** – **niosę**. Zanim **jestem sobą** – **niosę innego**. Niosę cię i muszę to czynić, jestem ci to winny.

B, 76–77

W pierwsze spotkanie przyjaciół, jak już wcześniej zostało to powiedziane, wpisane jest zatem jego przerwanie, które „wychodzi śmierci naprzeciw, poprzedza ją, okrywając każdego żałobą pewnego nieprzejechanego czasu przyszłego uprzedniego” (B, 22). Nie bez powodu w swojej książce *In Memory of Jacques Derrida* Nicholas Royle określa Derridę mianem „magika czasu przyszłego uprzedniego”⁸³. Czas ten nie jest ani modalnością, ani planowaną restytucją teraźniejszości, lecz „byłby samym ruchem i czasem przyjaźni”, „bezwzględnością **niemożliwych do przedstawienia** [*imprésentables*] przeszłości oraz przyszłości [*un avenir*], to znaczy śladów, których można się wyrzec, jedynie wystawiając je na światło dzienne obecności fenomenalnej” (PA, 280). Tym samym przyszłość może nam się jawić „tylko w formie bezwzględnego niebezpieczeństwa” (OG, 28) – być może takiego właśnie jak koniec świata, nawet jeśli jest to jedynie świat będący wspólnym gruntem (świat wiedzy, fonocentryzmu, gwarancji obecności) – które nadchodzi wraz z innym i śmiercią, ze śmiertelnym innym. Jego rozspajającego i warunkującego obecność śladu – jako absolutnej przeszłości – nigdy nie można wyrugować z myślenia o przyszłości: „Jest to coś, co zrywa całkowicie z ustaloną normalnością i może się zatem zapowiadać, **uobecniać** [*présenter*] jedynie pod postacią potworności” (OG, 28). Być może dlatego Derrida mówi jednym tchem o przyszłym świecie, świecie, który nadchodzi (*ce monde à venir*), w którym przewartościowaniu ulega rola śladu, oraz o tym nieokreślonym przez antycypację obecności czasie *futur antérieur*. Lecz świat

⁸³ N. Royle, *In Memory of Jacques Derrida*..., s. XII.

śladu, świat jako ślad, nadchodząc, musi się wycofywać, usuwać spod nóg: „*Dans le concept de trace, le re-trait de leffacement s'inscrit d'avance*” (PSY, 180).

Dlatego też czas przyszły uprzedni nie może być traktowany jako czas Hegłowskiej teleologii, lecz jako czas innego, czas eschatologii bez filozoficznej teleologii, o czym wspomina Derrida w tekście poświęconym Emmanuelowi Lévinasowi *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980). Przytacza w nim zresztą fragment z *Humanisme de l'autre homme*, w którym Lévinas stwierdza: „Autentyczny ślad [...] rozstraja porządek świata”. Z lektury Lévinasa wydobywa Derrida właśnie logikę owego *futur antérieur*, pchniętego ku „bez-dennemu dnie przeszłości uprzedniej wobec wszelkiej przeszłości, wszelkiej obecnej przeszłości, ku przemijaniu [*passée*] śladu, który nigdy nie był obecny” (PSY, 180). W tym kontekście słowa Derridy z *Mémoires pour Paul de Man* stają się bardzo wymowne: „Jeśli pewna przeszłość **literalnie** nie istnieje, to śmierć też nie, a jedynie żałoba [...]” (MPM, 71). Nieredukowalność żałoby sprawia, że nie możemy poddać się iluzji życia pozbawionego śmierci, a „nieistnienie” śmierci i przeszłości oznacza jedynie, że nie należą one do porządku obecności. Skoro zaś ślady przeszłości nie mogą przybierać formy obecności, skoro nie wskrzeszają obecności, to w ich powrót musi zostać zaangażowana przyszłość [*l'avenir*]: pozostają one przez to zawsze w drodze [*à venir*] (por. MPM, 70).

W ramach przywołanej przez Derridę logiki czasu *futur antérieur* możliwość i nieuchronność śmierci nawiedza więc przyszłość, sprawiając, że zawczasu jesteśmy powołani do niesienia innego w sobie. Inny zostaje powierzony pieczy naszej pamięci. Aporetyczna wierność, zobowiązanie, zaangażowanie w niemożliwą pracę żałoby, obietnica stają się rewersem nieubłaganej konieczności śmierci. Obietnica przecież, pomimo swej kruchości, „od pierwszego momentu, w którym zobowiązuje, jakkolwiek niemożliwa się wydaje, wykracza poza śmierć, poza to, co nazywamy, nie wiedząc o kim i o czym mówimy, śmiercią” (MPM, 143). Nie sposób jednak pomyśleć obietnicy – której czystość, jak utrzymuje Derrida, nie może nigdy być zapewniona – bez wzięcia pod uwagę tego, co oznacza „nieść innego w sobie”, czyli bez ujęcia jej poprzez żałobę. W takim przypadku może ona funkcjonować jedynie jako zobowiązanie złożone wobec śmiertelnika: „Obietnica ma znaczenie i wagę [*gravité*] jedynie pod warunkiem śmierci, kiedy żywa osoba pewnego dnia zostaje sama ze swą obietnicą. [...] Gdy przyjaciela już **tam** nie ma, obietnicy nadal nie można dotrzymać, nie będzie można jej złożyć, ale jako ślad przyszłości [*d'avenir*] można ją **odnawiać**” (MPM, 143). Nie może dziwić zatem stwierdzenie Derridy, że „Obietnica jest

niemożliwa, lecz nieunikniona" (MPM, 102) i że wiąże on ją z pogrążoną w żalobie przyjaźnią, która, tak jak obietnica, „zakłada szacunek dla tej niemożliwości lub niezastąpionej wyjątkowości innego” (MPM, 156). Jeśli obietnica ma wpisywać się w logikę tak rozumianej wierności wobec przyjaciela i niemożliwej żaloby po nim, to musi ona wykroczać poza wiedzę (co wiąże się z podważeniem prymatu procesu narcystycznego uwewnętrzniania) i kalkulację, a zatem poza ekonomiczne regulacje i warunki określające możliwość jej dotrzymania. Sprawia to, że obietnica złożona innemu, nawet jeśli niemożliwa, musi zawsze pozostać nadmierna, bezwarunkowa oraz nieskończona: „Nigdy nie można przyrzekać połowicznie i należy zawsze obiecywać zbyt wiele, więcej niż jesteśmy w stanie dotrzymać” (MPM, 156).

W kontekście tej niemożliwej do spełnienia obietnicy Derrida powraca do niejednoznacznego słowa „akt”, który może okazać się aktem wiary lub pamięci. W innym miejscu mówi Derrida o „nie-aktywnym akcie” jako afirmacji, która „wyłącznie zobowiązuje, przed i poza wszystkim” (MPM, 42), a zatem też przed i poza światem. Taki akt jest godzien swej nazwy jedynie wtedy, kiedy czyni się go w imię innego, a więc gdy ciężar innego spoczywający na naszych barkach nie wynika z prawa powszechnego ciążenia, z przyciągania nas przez jakiś wspólny świat, lecz raczej z tego, że wraz ze śmiercią innego (przyjaciela), na końcu wszelkiego świata, świat usuwa nam się spod stóp, odsłaniając bezmiar naszej odpowiedzialności.

1.6. Widma innego

Derrida przyjmuje zatem model nie-możliwej żaloby, który z racji swego elementarnego charakteru można rozpatrywać w szerokim etyczno-politycznym kontekście, jako problematyzację ruchów, którymi ów kontekst się rządzi: dychotomii pomiędzy zawłaszczeniem a wywłaszczeniem, aktywnością poznawczą „ja” a sekretnością innego, wyczuleniem na różnicę a homogenizującą ontologizacją, gościnnością a wrogością, demokratyczną podzielnością a suwerenną władzą, uniwersalnością praw a jednostkowym wezwaniem do odpowiedzialności za innego, heteronomią a autonomią. Wszystko, co podlega prymatowi ipseciczności, obecności dla siebie, nieposzlakowanej i niepodzielnej władzy, suwerenności najwyższej zasady, jednoczącej czy normatywizującej każdy historyczny proces teleologii, czyli wszystko, co metafizyka stara się zabezpieczyć poprzez redukcję jednostkowości śmiertelnego innego do postaci żywej obecności, można

wpisać w ruch żałoby i sproblematyzować za jego pomocą. Jak wyjaśnia Derrida w *Widmach Marksa*, „wszelka ontologizacja, wszelka semantyzacja – filozoficzna, hermeneutyczna lub psychoanalityczna – jest uwikłana w pracę żałoby, ale nie jest w stanie jako taka jej pomyśleć” (WM, 29). Należy zatem przemyśleć wszelkie figury i zasady związane z metafizycznym przywilejem w kontekście źródłowej komplikacji życia i śmierci oraz struktury widmowości, która nie pozwala się spełnić żadnemu marzeniu o prostej obecności, czego najbardziej czujnym i krytycznym przejawem będzie rozpatrywanie naszych relacji z innym(i) jako stosunków żałoby i przeżycia.

Dopiero na bazie takiego stosunku możemy mówić o odpowiedzialności, a przez to stosunek ten zyskuje polityczny i etyczny charakter. Tak jak kwestia żałoby pozostaje nierozłącznie związana z kwestią odpowiedzialności, tak też wiąże się ona ze sprawiedliwością. Derrida dowodzi w *Widmach Marksa*, że dopiero nakaz sprawiedliwości oparty na odniesieniu do jednostkowego i śmiertelnego innego, odwołujący się do tej samej logiki, co nieskończona żałoba, „wyłania się, poza istniejącymi przepisami prawa, w samym szacunku należnym temu, co **nie jest**, nie jest już lub nie jest jeszcze żywe, **obecnie żywe**” (WM, 164).

Ze względu na sprawiedliwość jesteśmy zatem zaangażowani w niepowetowaną i nieuleczalną żałobę, w procesie której inni mogą powracać jako zjawy, jako *revenants*, „które nie są zjawami, lecz tymi innymi przybyszami, których trzeba przyjąć z uwagi na pamięć lub obietnicę gościnności – choć nigdy nie można być pewnym, że uobecnią się jako tacy” (WM, 279). Tłumacząc to na prostszy, polityczny język, możemy odnieść ten nakaz na przykład do traumatycznych wydarzeń z przeszłości, ofiar tych zdarzeń i przemocy, o których pamięć jest niezbędnym warunkiem myślenia o przyszłości, na przekór widmom rasizmu, nacjonalizmu, ksenofobii, dyskryminacji, eksploatacji i wyzysku⁸⁴.

⁸⁴ W podobnym tonie wypowiada się Enzo Traverso, który jednak przestrzega przed sakralizacją pamięci o ofiarach jako przejawem kultury humanitaryzmu. Proponuje on jako alternatywę melancholijną wizję historii, która nie sprowadza się do „zamkniętego wszechświata cierpienia i wspomniania” (E. Traverso, *Left-Wing Melancholia*, Columbia University Press, New York 2016, s. XIV), lecz odwołuje się do lewicowych zmagania, dzięki czemu objęci przez nas żałobą inni odzyskują sprawczość, a my możemy przejmować od niech – a zatem dziedziczyć po nich – nadzieje i zobowiązania: „Lewicowa melancholia zawsze skupiała się na pokonanych. Traktowała ich tragedie i przegrane bitwy przeszłości jako brzemię i dług, które są zarazem obietnicą odkupienia” (ibidem, s. XV). Nie stoi to oczywiście w sprzeczności z postulatami Derridy, dla którego inny nie jest jedynie ofiarą, lecz jego nadejście wiąże się z nadzieją, a także może stanowić groźbę dla ustanowionego porządku.

Gdy powracają nienawistne upiory [*les fantômes*], że tak się wyrażę, przywołujemy duchy [*les fantômes*] ich ofiar, przypominamy je sobie, aby zachować ich pamięć, lecz także – i nierozłącznie – przywołujemy je w naszej dzisiejszej walce, a przede wszystkim dla obietnicy, która ją wiąże, dla przyszłości, bez której nie miałaby ona najmniejszego sensu: dla przyszłości, to znaczy ponad wszelkim obecnym życiem, ponad wszelkim życiem zdolnym powiedzieć „teraz, ja”.

ET, 32

Gdy zatem polityczna skala przechyla się na korzyść centrów władzy, na rzecz mechanizmów totalizacji, eksploatacji i zawłaszczenia, naszym obowiązkiem jest działać w imię tego hiperbolicznego nakazu sprawiedliwości, który Derrida definiuje w kategoriach odpowiedzialności za innego, nawet jeśli ten inny jest już martwy lub jeszcze nienarodzony. Mowa tu zatem o widmowej odpowiedzialności ponad wszelką żywą obecnością, ponad ontologią i onto-teologią, ponad teleologicznym triumfalizmem i normatywnym dyktatem. Zdaniem Derridy jesteśmy zawczasu odpowiedzialni „[...] przed widmami tych, którzy się jeszcze nie narodzili albo już umarli, niezależnie od tego, czy padli ofiarą wojen, przemocy politycznej lub innej, nacjonalistycznych, rasistowskich, kolonialnych, seksistowskich i innych praktyk eksterminacyjnych, stali się ofiarami opresji kapitalistycznego imperializmu lub wszelkich form totalitaryzmu, czy też zmarli z innych przyczyn” (WM, 13–14). Stawka, o jakiej mówi Derrida, jest zatem niebagatelna i dotyczy także tych, którzy nie są uznani za wystarczająco swoich, wystarczająco ludzkich, godnych opłakiwania⁸⁵, a zatem wystarczająco żywych i wystarczająco obecnych (choćby w dyskursie politycznym czy debacie publicznej); tych, którzy nie mieszczą się w wiodących lub panujących teoretycznych, legislacyjnych i politycznych kategoriach. Żałobny protest „w ich imieniu” wiąże się z tym, że „obecna egzystencja lub esencja nigdy nie była warunkiem, przedmiotem lub rzeczą sprawiedliwości” (WM, 279). Jednak, jak wspomnieliśmy wcześniej, żałoba jako niepoddający się kontroli proces, „nieskończone zadanie”, w którym „widmo pozostaje tym, co najbardziej daje do myślenia – i zmusza do działania” (WM, 165), zawsze jednak jest narażona na

⁸⁵ Problem ten rozwija Judith Butler w *Precarious Life. The Powers of Mourning and Justice, Frames of War. When Life Is Grievable?* i w *The Force of Non-Violence*. O ile Derrida przytaczany jest w tych książkach sporadycznie, o tyle wpływ jego myśli żałobnej na rozważania Butler jest niezaprzeczalny. O intelektualnym zadłużeniu Butler względem Derridy w kontekście żałoby piszę więcej w *Mourning and Grievability: Several Remarks on Judith Butler's Politics of Living Together* („Praktyka Teoretyczna” 2020, nr 4(38), s. 97–121).

redukcję widma; zawsze musi liczyć się z groźbą „absolutnego zła”, które Derrida widzi w realizacji fantazmatu „absolutnego życia, życia w pełni obecnego, które nie zna śmierci i nie chce o niej słyszeć” (WM, 279).

Odpowiedzialność, o której tu mowa, nie może pochodzić od autonomicznego podmiotu. Wywodzi się ona od innego, którego stosunek do „ja” lub „my” ustanowiony jest poprzez widmową asymetrię, którą Derrida nazywa czasami „efektem wizjera” (WM, 25–26, 169)⁸⁶. Postulując owo „prawo innego” jako swoisty warunek *a priori* wszelkiej podmiotowej autonomii, autor *O gramatologii* kwestionuje przywilej, jaki filozofia transcendentálna przypisywała aparatowi poznawczemu, nadzorującemu pojawianie się widm⁸⁷. Widmo obnaża naszą niewiedzę w obliczu jednostkowości, która nigdy nie może zostać uobecniona jako taka: „**Nie wiemy**: nie z powodu ignorancji, ale dlatego, że ten nie-przedmiot, ta obecna nieobecność, to bycie-tu tego, czego nie ma lub tego, co odeszło, nie przynależy do porządku wiedzy” (WM, 24).

Zrywając z prymatem obecności, widmo zjawia się poza wszelką symetrią jako widzialne-niewidzialne, obecne-nieobecne. Co więcej, wzywa nas ono do odpowiedzialności poza wszelką wzajemnością, czyli do wykroczenia poza powszechnie pojmowane prawo, wiedzę i kalkulację. Spogląda na nas i dotyczy nas, zwraca się do nas bez możliwości jakiegokolwiek adekwatnej odpowiedzi, bez możliwości spojrzenia mu w oczy, napotkania jego wzroku. To właśnie z „mocy widzenia bez bycia widzianym” (WM, 27)⁸⁸, z prawa do absolutnej inspekcji rodzi się heteronomiczny stosunek, który nakazuje szacunek wobec inności, a zatem wobec tych, którzy nie są (jeszcze/już/w pełni) żywi. Zerwanie w porządku ontologicznym, jakiego dokonuje nawiedzenie, sprawia, że stajemy przed innym jako instancją owego hiperbolicznego prawa – w jego „absolutnej

⁸⁶ Por. L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2002, s. 211–225 oraz J. Momro, *Widmontologie nowoczesności*. Genezys. Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2014, s. 471–479.

⁸⁷ Skoro widmowość dotyczy widzialności i pojawiania się, to musi ona stanowić poważne wyzwanie dla fenomenologii, które prowadzi Derridę do dwóch konkluzji: „1. Fenomenalna forma świata sama ma charakter widmowy. 2. Fenomenologiczne ego (Ja, Ty itd.) jest widmem. *Phainesthai* jako takie (zanim jeszcze zostanie określone jako fenomen lub fantazmat, a zatem jako fantom) stanowi sam warunek widma, niesie ze sobą śmierć, daje śmierć, pracuje w żałobie” (WM, 218–219). Oznacza to, że żałoba z konieczności niepokoi fenomenologiczny dyskurs, a wraz z nim pojęcie w pełni obecnego życia, gdyż bierze pod uwagę nie-obecność widma, a zatem nieredukowalność śmiertelnego innego do tożsamego.

⁸⁸ Por. DLM, 63.

uprzedniości” – w obliczu którego pozostajemy ślepi, podczas gdy żaloba jako próba przyswojenia innego, „ontologizacji resztek” (WM, 29) zakłada wzrok, gdyż to on pozwala na mniejsze oddziaływanie obiektu na podmiot (EM, 85). Derrida komplikuje jednak ten układ: tym razem to jednostkowa rzecz – „która nie jest zwykłą rzeczą i która poza momentami, gdy się zjawia, pozostaje niewidzialna (WM, 25) – pomimo że nie może całkowicie oprzeć się przemocy fenomenologicznego światła, narzuca swe prawo, stając się tym samym „transcendentalnością transcendentalności, czymś nie-transcendentownym i nie-idealizowalnym” (EM, 89).

Skoro nie widzimy tego, kto nas widzi i kto ustanawia prawo, kto wydaje nakaz [...], to nie możemy go zidentyfikować w sposób całkowicie pewny – musimy poddać się i zawierzyć jego słowu. [...] Z istoty ślepe poddanie się jego sekretowi, sekretowi jego źródła i pochodzenia, stanowi pierwotny wyraz posłuszeństwa nakazowi. Jest ono warunkiem wszystkich innych aktów posłuszeństwa.

WM, 26

Rozdział 2

Ślad

Pamięć i uwewnętrznianie – to w ten sposób, począwszy od Freuda, jest często opisywana „normalna” „praca żałoby”.

MPM, 54

Tym, co tragiczne, nie jest niemożliwość, ale konieczność powtarzania.

PR, 431

Ów kamień – pod warunkiem że się wie, jak odczytać wyryty na nim napis – to omal powiadomienie o śmierci dynastii.

MF, 30

I nie wystarczy obalenie hierarchii czy zmiana kierunku biegu na odwrotny, nie wystarczy przypisanie „istotowości” technice i konglomeratowi jej odpowiedników – zmiana maszynarii, systemu czy terenu wymaga czegoś więcej.

MF, 149

Aby ukazać newralgiczność myśli żałoby w tekstach Jacques'a Derridy, konieczne jest skupienie się na zagadnieniu śladu, którego logika rządzi całym spektrum dorobku intelektualnego tego myśliciela, a zarazem staje się warunkiem możliwości, nośnikiem wszelkiej żałobnej relacji. W celu ekspozycji śladu i jego kluczowej roli rozpocznę od analizy eseju *Freud i scena pisma*, uzupełniając go o komentarze na temat przed-źródłowego charakteru śladu, które odnaleźć można w takich pismach, jak *O gramatologii*, *La carte postale* czy w zapisie ostatnich seminariów *La bête et le souverain*. Wybór ten nie jest tożsamy z roszczeniem do

jakiegokolwiek interpretacyjnego przywileju czy ustalonego porządku; przeciwnie, wydaje się on uzasadniony z perspektywy konkretnej strategii skupiającej się na ukazaniu związków, które wiążą zagadnienie śladu jako nierozzerwalnego klinczu między życiem a śmiercią z Freudowską psychoanalizą i jej technologiczną wykładnią, a zarazem z pojęciem *technē* w ogólności.

Chcę tym samym wykazać, że nie przez przypadek psychoanalityczna dziedzina jest brzemienna w pracę *différance*, zwracając jednocześnie uwagę na do pewnego stopnia kluczowy charakter tego eseju, jeśli chodzi o kwestię źródłowego różnicowania, reakcji autoimmunologicznej życia w odpowiedzi na śmierć i „ekonomię” żałoby, która rządzi wszelkim przejawem życia psychicznego. Psychoanaliza jest tu dostarczycielką „lekcji na temat fantomu” (ET, 30), którego ani ontologia czy ontoteologia, ani filozofia podmiotu i świadomości nie może okiełznać czy egzorcyzmować.

To, że terazniejszość w ogóle nie miałyby być pierwotna, lecz odtwarzana, że nie byłaby ona absolutną, w pełni żywą i ustanawiającą formą doświadczenia, że nie istniałaby czysta żywa terazniejszość, oto rewelacyjny dla historii metafizyki temat, do którego przemyślenia wzywa nas Freud dzięki konceptualizacji nieprzystającej do rzeczy samej. I ta myśl jest niewątpliwie jedyną myślą, której nie da się wyczerpać w obrębie metafizyki czy nauki.

PR, 371–372

2.1. Maszyna do pamiętania

W marcu 1966 roku esej *Freud i scena pisma* – zanim jego poszerzona wersja ukazała się na łamach „Tel Quel” – zostaje przedstawiony w postaci wykładu dla członków Société Psychanalytique de Paris¹. Zaledwie kilka miesięcy wcześniej Derrida publikuje artykuł *L'écriture avant la lettre*, który staje się kamieniem węgielnym *O gramatologii* (jednocześnie przyznaje on, że pomiędzy 1964 a 1965 rokiem tworzył on „matrycę” dla tej książki i dalszych badań). Tam też zasygnalizowana zostaje potrzeba wprowadzenia bardziej radykalnego pojęcia pisma czy śladu, które nękałoby ustanowioną wiekami tradycją filozoficznej hierarchiczną opozycję pomiędzy mową a pismem, a tym samym podważało przywilej przypisywany obecności. W tym samym czasie Derrida

¹ Treść wykładu była dłuższa niż sam artykuł. Stąd też artykuł jest poprzedzony i zakończony streszczeniem tych części wykładu, które nie znajdują się w rozdziale *Pisma i różnicy*.

jest pochłonięty pracą nad *Głosem i fenomenem* – kolejną rozległą publikacją, w której także podnosi kwestię śladu, lecz tym razem w głównej mierze w kontekście Husserlowskiej fenomenologii. Ustanowienie przez Derridę śladu nie-metafizycznym nośnikiem wszelkiej rzeczywistości jest bez wątpienia czymś, co łączy ze sobą te trzy teksty.

Freud i scena pisma jest w zasadzie pierwszą poważną próbą zbadania przez Derridę projektu Freuda czy też pracy „na granicy” psychoanalizy: nie tylko w celu wykorzystania jej jako materiału dla swych dekonstrukcyjnych praktyk, ale także w celu wydobywania drżającego w niej dekonstrukcyjnego „potencjału” do podważenia dyktatu mowy względem pisma jako przejawu dominacji żywej obecności nad śladem, a przez to do podważenia dominującej pozycji obecności dla siebie i świadomości poprzez „wykorzystanie zasobów psychoanalizy” (ZCJ, 238).

[...] moim zmartwieniem było poszukiwanie w „logice nieświadomości” (choć nigdy nie przyswoiłem sobie tego wyrażenia) czegoś wspierającego dyskurs, którego konieczność odczuwałem z innego miejsca i w ramach innego postępowania. Chodziło o motywy naznaczenia wstecznego, o opóźnienie lub „źródłową” *différance*, o wszystko to, co rujnowało lub czyhało na absolutną fenomenologiczną władzę „żywej obecności” w ruchu uczasowienia [*la temporalisation*] i konstytucji *ego* lub *alter ego*, w uobecnieniu sensu, życia i obecności w fenomenologii [...].

ZCJ, 239

Derridę interesuje zatem to, co w dyskursie Freuda otwiera się na motyw pisma bądź śladu, i czego przez to nie można sprowadzić do prostej psychoanalizy (PR, 398). Jego zdaniem „myślenie różnicy” jest związane właśnie z otwartością owego dyskursu, a nie z pojęciami psychoanalizy, które – jak cała myśl Freuda – są zaangażowane metafizycznie, czyli „należą [...] do logocentrycznego systemu stłumienia, który zorganizował się po to, aby wykluczyć lub obniżyć, zepchnąć na zewnątrz lub poniżej [...] ciało pisanego śladu [*le corps de la trace écrite*]” (PR, 349). Dlatego już na początku swego eseju Derrida stwierdza, że dekonstrukcja „nie stanowi psychoanalizy metafizyki” (PR, 347), zaś on sam pragnie uwypuklić to, co „w psychoanalizie nie wpasowuje się w limity logocentryzmu” (PR, 350), a tym samym pozwala podważyć ramy ekonomii obecności i żywego słowa, zgodnie z dewizą, że „»Założenia metafizyczne« nigdy nie rządzą całkowicie tekstem” (TDI, 200). Jak sam zresztą przyznaje w jednym z wywiadów: „Jeśli psychoanalizy nie da się pomyśleć poza tą filozoficzną

tradycją, to ta ostatnia umożliwia psychoanalizę, ale zarazem ją ogranicza" (ZCJ, 237). Zatem chodzi Derridzie o „myślenie zapłodnione przez psychoanalizę” (PR, 400), a następnie zradykalizowane do tego stopnia, że wymyka się ono przyjętym opozycjom pojęciowym i nie można go już oprzeć na fundamencie prostej obecności. Radykalizacja ta ma prowadzić przez analizę funkcji pisma w wybranych tekstach ojca psychoanalizy.

Stosowana przez Freuda metafora pisma, zdaniem Derridy, nie spełnia jedynie funkcji dydaktycznej, nie jest zaledwie „materiałem pomocniczym”. Dlatego też w jego tekstach, nad którymi pochyla się francuski filozof, pismo nie jawi się tylko jako element podporządkowany – odizolowany, a zarazem oswojony – lecz jako coś enigmatycznego: „Powstaje tu zapewne jakiś ruch nieznany klasycznej filozofii, gdzieś pomiędzy tym, co implikowane, a tym, co eksplikowane” (PR, 351).

Pismo zatem musi zostać pomyślane w sposób inny niż tradycyjny, a mianowicie w swym źródłowym i nieredukowalnym stosunku pomiędzy życiem a śmiercią, obecnością a nieobecnością, jako struktura wszelkiego wyrażenia, jako metonimia śladu, czyli struktury wszelkiej rzeczywistości, i jako „scena historii i gra świata” (PR, 398). Dyskurs Freuda jest zatem, z punktu widzenia dekonstrukcji, o tyle istotny, że Freud odgrywa scenę pisma, wypowiada ją. Jak zauważa Derrida, „Tutaj musimy tę scenę pomyśleć inaczej niż w kategoriach psychologii indywidualnej czy zbiorowej, a nawet antropologii. Trzeba pomyśleć ją w horyzoncie sceny świata jako historię tej sceny” (PR, 398–399). Oznacza to, że nie możemy wychodzić od niezawisłości podmiotu, nie możemy zakładać integralności „ja” lub „my”, czyli tego, co Derrida nazywa „punktową prostotą klasycznego podmiotu” (PR, 395) lub społecznej więzi albo wspólnoty opartej na tożsamości i niezapośredniczonej obecności. Jak stwierdza Derrida, pozostaje nam więc być wielością – nie tylko żeby pisać, ale także by móc postrzegać.

Poczynając od *Entwurf einer wissenschaftlichen Psychologie* (1895) i kończąc na *Notiz über den „Wunderblock”* (1925), Derrida podąża za metaforą pisma, którą Freud rozwija w celu opisanego działania aparatu psychicznego. Tym, co stara się ukazać orędownik dekonstrukcji, będzie praca różnic, które „żłobią system pojęciowy Freuda” (PR, 350), niebędących zaledwie pochodną względem pewnego ustalonego rozróżnienia między wnętrzem a zewnątrzem, życiem a śmiercią. Różnica, o którą chodzi Derridzie, ma wynikać ze źródłowej komplikacji czy kontaminacji, a zatem ma stanowić wprowadzenie ekonomii śmierci w samą możliwość życia (PR, 350). Właśnie w tekstach Freuda możemy

dostrzec zasadniczy zwrot, który wiąże się z wyłamaniem z metafizycznego postrzegania pisma jako czegoś wtórnego i w pełni podporządkowanego substancji fonicznej. Dzieje się tak, ponieważ Freud porzuca metaforyczne modele oparte na fonetycznej zależności pisma na rzecz pisma u swego zarania graficznego, czyli takiego, które „nie przepisuje jakiegoś żywego i pełnego słowa, obecnego w sobie i nad sobą panującego [lecz rozjaśnia – A.K.] sens śladu w ogóle” (PR, 351), co z kolei pozwala na zerwanie z pewnością, z jaką przypisywano pismu jego rolę i rozumienie, oraz na otwarcie „nowego typu pytania dotyczącego metaforyczności, pisma i spacjowania [*l'espace*] w ogóle” (PR, 351).

Nie można zarazem zapominać o zadłużeniu względem metafizycznej tradycji, jakie jest udziałem Freuda, przejawiającym się choćby w pojęciach świadomości, obecności i substancji: „Pojęcie (świadomego czy nieświadomego) podmiotu z konieczności odsyła do pojęcia substancji – czyli obecności – z której się on rodzi” (PR, 400). Jednocześnie należy pamiętać, że metafory psychicznej aparatury wykorzystywane przez Freuda są niewystarczające, gdy chodzi o radykalne ujęcie pisma, którego dokonuje Derrida. Niemniej jednak możemy zaobserwować pewną niepokojącą (z punktu widzenia metafizyki) progresję – od quasi-neurologicznego modelu opisanego w *Entwurf...* po bardziej wyrafinowany system z magiczną tabliczką do pisania – zmierzającą ku coraz bardziej radykalnemu i graficznemu modelowi pisma. Rozpatrując tak przedstawianą relację pomiędzy pismem i aparatem psychicznym, Derrida stawia pytania o warunki tekstualnej reprezentacji psychiki i o to, co należy w sumie rozumieć przez tekst w ogólności. Stawką odpowiedzi na te pytania jest ujawnienie struktury życia i jego komplikacji przez śmierć jako życia w żałobie oraz jako przeżycia.

W *Entwurf...* Freud przedstawia projekt psychologii jako nauki przyrodniczej, w ramach której wyjaśnienie procesów percepcji i pamięci ma miejsce na bazie neuropsychologicznego modelu. Taki model, choć nie odwołuje się jeszcze bezpośrednio do motywu pisma, sygnalizuje intencję Freuda i początek ścieżki ku „pewnej konfiguracji śladów, którą przedstawić można wyłącznie za pomocą struktury i działania pisma” (PR, 352). Freud natrafia jednak na problem związany z tym, jak utrzymać zarazem wymóg zachowywania zmian przez tkankę nerwową i zdolność substancji (w tym przypadku neuronów) do zapisywania dalszych zmian. Innymi słowy: jak pogodzić postulaty dotyczące trwałości śladu i dziewiczości tkanki przyjmującej. Owo rozwiązanie, jakie proponuje psychoanalitik, wprowadzając pojęcia „siatek kontaktowych” i „torowania”, zwraca uwagę Derridy, który sugeruje, że prawdziwa wartość tej propozycji

może zostać odkryta wtedy, gdy porzucimy neurologiczne ramy, w jakie została ujęta. Zastępuje on je modelem metaforycznym: „Torowanie, odcisnięty śladem tor otwiera pewien szlak przewodni. Co zakłada pewną przemoc oraz pewien opór wobec włamania” (PR, 353). Stanowi to więc pierwszy krok do ukazania prawdziwego charakteru pisma jako śladu i roli różnic w procesie konstytuowania się pamięci. Derrida stwierdza, że niezależnie od tego, czy Freud stara się opisać ekonomię pamięci „w języku – pełnej i obecnej – ilości” (PR, 354), jego projekt nieuchronnie świadczy o źródłowej pracy różnic, które nie mogą być wyjaśnione na bazie prostej obecności.

Z „pierwszego zainscenizowania pamięci” przez Freuda Derrida wywodzi dwie konkluzje, które są kluczowe z punktu widzenia myśli o źródłowej żałobie. Po pierwsze, powtarza on za Freudem, że „Pamięć nie jest więc jedną z wielu właściwości psychiki, stanowi ona samą istotę psychiki. Opór i tym samym otwarcie na owo włamanie się śladu” (PR, 354). Całe życie psychiczne musi być zatem rozpatrywane w kontekście ogólnej pracy różnic i śladu. Po drugie, „Ślad jako pamięć nie jest jakimś czystym torowaniem, które dałoby się na zawsze odzyskać jako prostą obecność. Ślad jest ową nieuchwytną różnicą między torowaniami” (PR, 354). Skoro ślad nie podlega już metafizycznej jurysdykcji, toteż życie psychiczne nie może być rozpatrywane w kontekście prostej obecności (lub także jej odzyskania) – ani jako „przezroczystość sensu”, ani też „nieprzejrzystość siły”, czyli dwóch kategorii ontologicznych, które tym samym odrzuca Derrida, a które mogłyby stanowić opokę dla utraconej przez wtargnięcie i bezpowrotne zacieranie się śladu obecności.

W dodatku Derrida zauważa, że każdy akt torowania może być zachowany i zarazem odroczone w powtórzeniu. Jest to w zasadzie mechanizm przetrwania, który chroni aparat psychiczny przed sytuacją, z którą nie można sobie natychmiast poradzić i przez to mogłaby go sparaliżować lub zniszczyć, a więc „Niebezpieczne wyczerpanie lub uobecnienie ulegają odroczeniu za pomocą torowania i powtórzenia” (PR, 356). Jednak według Derridy pierwsze torowanie nie jest inauguracyjnym aktem, po którym następuje powtórzenie, lecz jest z góry w nie wpisane. Powtórzenie zaczęło się już wraz z pierwszym razem. Zatem to właśnie powtórzenie warunkuje możliwość pierwszego razu: „Enigmatyczna staje się przeto sama idea pierwszego razu” (PR, 356), przyznaje myśliciel.

Derrida twierdzi dalej, że dla Freuda ów mechanizm odraczania niebezpiecznej obsady poprzez powtórzenie i torowanie jest podstawową funkcją aparatu psychicznego. Zauważa również, że kluczowe pojęcia *Verspätung*

i *Nachträglichkeit* związane z psychiczną strategią odraczania i opóźniania nie tylko rządzą całą myślą Freuda, ale także są obecne i wymienione z nazwy już w samym *Entwurf...*, z kolei pierwotność i nieredukowalność opóźnienia jest jego odkryciem. Badając funkcjonowanie zbiorowej psychiki w obliczu traumatycznego zdarzenia, które może być w pełni uświadomione dopiero po czasie, Freud zwraca zresztą uwagę w *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, że nawet historia zdaje się cechować tą logiką. Derrida przejmie i radykalizuje wnioski płynące z mechanizmu reakcji na historyczną i kolektywną traumę, który komplikuje sposób odbioru jednostkowego zdarzenia.

Francuski filozof zwraca uwagę, że Freud określa pojęcie pierwotności mianem teoretycznej fikcji, rozpoznając tym samym konieczność pracy *différance* u źródła i podważenia owego pojęcia. Jak wyjaśnia Christopher Johnson, pojęcie „spóźnionego pojawiania się” (*Verspätung*) „zmierza do fikcjonalizacji domniemanego źródła powtórzenia, a przynajmniej wzięcia w nawias możliwości bezpośredniego postrzeżenia źródła, powierzając tym samym pamięci funkcję odroczonego postrzegania”². Traktując *différance* jako motor psychoanalitycznej myśli, Derrida radykalizuje ją do tego stopnia, że jakiegokolwiek pojęcie początku bądź źródła może zostać pomyślane jedynie, jeśli zostanie wywiedzione z kryzysu obecności. Obecność ta musi jawić się wyłącznie jako efekt pracy *différance*, czego dobitnym przykładem jest fragment omawianego eseju:

Pierwotne jest zatem spóźnienie [*C'est donc le retard qui est originaire*]. Inaczej *différance* byłaby zwłoką, której odpowiadałaby pewna świadomość, pewna samoświadomość tego, co obecne. Odraczanie [*différer*] nie może więc oznaczać opóźnienia jakiejś możliwej terażniejszości, odłożenia pewnego działania, zawieszenia pewnego spostrzeżenia, które byłyby już teraz możliwe. Owa możliwość jest możliwa tylko poprzez *différance*, którą należy zatem pojmować inaczej niż w kategoriach kalkulowania lub mechaniczności decyzji. Powiedzieć, że jest ona źródłowa, to za jednym zamachem wymazać mit jakiegoś obecnego źródła. Dlatego należy rozumieć „źródłowy” *sous rature*, bo inaczej wyprowadzilibyśmy *différance* z jakiegoś pełnego źródła. Tymczasem właśnie nie-źródłowość jest źródłowa.

PR, 357–358

² C. Johnson, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 80–81.

Podsumowując, doświadczenie obecności, z którym utożsamiana jest świadomość, ma charakter pochodny, jest efektem *différance*. Jednakże, kiedy dochodzi do wyjaśnienia fenomenu świadomości, nie jest to jedyna trudność, jaką napotyka Freud, starając się stworzyć zadowalający model aparatu psychicznego. Skoro świadomość jest oparta na czystych jakościach – wrażeniach, które są różne – bez dodatku jakichkolwiek ilości – a zarazem wymaga pewnego torowania, model bazujący na dwóch rodzajach neuronów wydaje się niewystarczający. Podczas gdy „przepuszczalne neurony służą do opanowania ilościowych bodźców ze świata zewnętrznego, uniemożliwiając torowanie, a nieprzepuszczalne neurony odpowiedzialne za pamięć nie dopuszczają żadnej jakości”³, Freud jest zmuszony do wprowadzenia kolejnego typu neuronów (nienależących ani do świata zewnętrznego, który podlega ilościowemu wyjaśnieniu naukowemu, ani do wewnętrznej sfery psychiki, bazującej na pamięci i powtórzeniu, których nie da się wyrazić w czystych jakościach), które są zatem podbudzane postrzeżeniowo, a nie poprzez reprodukcję. Jako przejście pomiędzy neuronami ϕ i neuronami ψ , neurony ω zyskują swoją zdolność do przepuszczalności i zarazem przyjmowania torowania „z czystego czasu, z czystej temporalizacji, z tego, co ją łączy z rozstępem [*espacement*]: z periodyczności”, ponieważ „Jedynie odwołanie się do czasowości, i to czasowości nieciągłej czy periodycznej, pozwala rozwiązać te trudności [...]” (PR, 360).

Derrida interpretuje przejście Freuda od ilościowego podłoża do czysto czasowego wyjaśnienia przyjmowania torowań jako zwiastun magicznej tabliczki woskowej, czyli metaforycznego modelu psychiki. Tym, co zastępuje zatem rozróżnienie poprzez ilość i przestrzenne rozmieszczenie, będą czysto czasowe różnice, interwały pobudzenia mające miejsce w czasowej nieciągłości. Tylko taki mechanizm pozwoliłby na torowanie w przepuszczającej tkance świadomości i gwarantowałby jej powrót do nienaruszonego stanu. Fakt, że nieciągała czasowość, która jest złożona z periodycznych różnic, pomija jakikolwiek przestrzenny czynnik w doświadczeniu postrzegania, prowadzi do konkluzji, że „pojęcie **okresu w ogóle** poprzedza i warunkuje opozycję ilości do jakości wraz ze wszystkim, co ona wprawia w ruch” (PR, 361). Jeśli jednak ten model miałby zostać przyjęty wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami, to cały komponent przestrzenny aparatu psychicznego zostałby usunięty z rozważań.

Jednym z kluczowych problemów dla Freuda, związanym z funkcjonowaniem aparatu psychicznego, jest kwestia przejścia pomiędzy nieświadomością

³ Ibidem, s. 81.

a świadomością. Twórca psychoanalizy kładzie nacisk na dynamiczne (energetyczne), a nie topograficzne (przestrzenne) przedstawienie przejścia lub przetłumaczenia nieświadomego wrażenia w jego świadomy ekwiwalent. Jednakże Derrida ma wobec tego dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, to przeniesienie nie powinno być pojmowane w kontekście prostej zmiany lokalizacji, co łączyłoby się z kolei z założeniem, że energia związana z nieświadomym wrażeniem byłaby ograniczona do jakiegoś miejsca, w którym byłaby przechowywana, a następnie przetransportowana do miejsca w świadomości. Po drugie, odrzucając „naiwną metaforę miejsca” (PR, 372), podważa on także możliwość czysto czasowego charakteru świadomości i postuluje przejście do mechanizmu pisma, który pozwoliłby raczej na przemyślenie niż porzucenie wymiaru przestrzennego. Derrida zatem swój sprzeciw wobec traktowania uczasowienia jako odtwarzania obecności odnosi zarówno do fenomenologii Husserla, jak i psychoanalizy Freuda.

Skoro ruch pamięci stanowi istotę życia psychicznego, to z punktu widzenia metafizyki, w której niezmiennym interesie leży odzyskanie obecności, pamięć musi zaświadczać o możliwości odzyskania prawdy przeszłych doświadczeń w ejdetycznym samouobecnianiu się życia psychicznego, które zasadza się na ruchu uczasowienia jako powtórzenia tego samego: „Żywa pamięć powtarza obecność *eidosu*, a prawda jest również możliwością powtórzenia poprzez przypominanie” (D, 138). Oznaczałoby to także, że pamięć musi być niezależna od pisma, które z kolei byłoby jedynie przypadkowym i zewnętrznym w stosunku do ruchu ponownego przywoływania obecności: „Będąc całkowicie zewnętrzne, pismo pozostawiałoby wszelako nienaruszoną intymność czy integralność psychicznej pamięci” (D, 137). Jednak, jak argumentuje Derrida:

„Zewnątrz” nie zaczyna się w miejscu, gdzie to, co dzisiaj nazywamy psychicznym i fizycznym, łączy się, ale w punkcie, gdzie *mnēmē*, zamiast być obecnym dla siebie w swym życiu jako ruchu prawdy, odstępuje swe miejsce archiwum, pozwala się wywłaszczyć znakowi przy-pominania i ko-memoracji. Przestrzeń pisma, przestrzeń jako pismo, otwiera się w gwałtownym ruchu tej surogacji, w różnicy pomiędzy *mnēmē* i *hypomnēsis*. Zewnątrz jest już z góry ujęte w pracy pamięci. Zło wkrada się w relację ze sobą pamięci, w ogólną organizację aktywności pamięciowej. Pamięć jest ze swej istoty skończona. [...] Nieskończona pamięć nie byłaby zresztą pamięcią, lecz nieskończonością obecności dla siebie. Pamięć zatem już od zawsze polega na znakach w celu przypominania

sobie tego, co nie-obecne, z którym pozostaje ona z konieczności w relacji. [...] Pamięć pozwala więc się zanieczyścić przez jej pierwotne zewnątrz, przez jej podstawowy substytut: *hypomnēsis*.

D, 135

A więc możliwość życia jako życia psychicznego, czyli żywej pamięci, musi zakładać nie tylko konieczność wtargnięcia pisma, a przez to uprzestrzennienie czasu jako ruchu żywej pamięci, w czysto czasowy porządek świadomości, ale także stawia problem stosunku do nie-obecnego innego jako jej elementarnego warunku. Pamięć jest więc nie tylko skończona, dlatego że życie psychiczne zmierza ku śmierci, ale, strukturalnie rzecz biorąc, zachowuje w sobie znamię nie-obecnego (innego lub śmierci), a przez to jest u swego „źródła” w żałobie, a więc w żałobie po sobie jako fundamencie świadomości oraz po wszystkich śladach powierzonych pracy naszej pamięci. Skoro praca pamięci, która musi polegać na obcym jej elemencie, nigdy nie może liczyć na odzyskanie i podtrzymanie obecności, to jest ona w tym zakresie z góry skazana na porażkę, co tym samym skazuje na porażkę wszelką pracę żałoby. Nieprzypadkowo jest to zresztą główna teza Derridy w *Mémoires pour Paul de Man*. Model tej pracy żałoby oparty na *différance* zapowiada Derrida już w swym wczesnym eseju *Różnia*:

Z ekonomicznego bowiem charakteru *différance* żadną miarą nie wynika, żeby odraczana przeszłość zawsze miała się odnajdywać, że jest to tylko zaangażowanie opóźniające tymczasowo i bez żadnej straty uobecnienie obecności, postrzeżenie korzyści bądź korzyść wynikająca z postrzeżenia. Na przekór metafizycznej, dialektycznej, „heglowskiej” interpretacji ekonomicznej dynamiki *différance* należy w tym wypadku zgodzić się na grę, w której wygrywa ten, kto przegrywa, a wygrywa i przegrywa się w niej za każdym razem.

MF, 47

Argument podtrzymujący tę tezę znajdujemy także w tekście *Freud i scena pisma*, gdzie w opozycji do całkowicie czasowej interpretacji świadomości Derrida twierdzi, że sama lektura *Entwurf...* potwierdza jej zależność „od tego nieustającego i coraz radykalniejszego odwoływania się do zasady różnicy” (PR, 361). I o ile Freud porzuca język czystych ilości i fizycznej reprezentacji procesów psychicznych, o tyle mamy nadal do czynienia z projektem

„oddania psychiki za pomocą rozstępu [*espacement*]⁴, za pomocą pewnej topografii śladów, pewnej mapy torowań [i – A.K.] umieszczenia świadomości czy jakości w przestrzeni, której strukturę i możliwość trzeba pomyśleć od nowa” (PR, 361). Tym, co zatem musi ulec przemyśleniu, jest topograficzne uwikłanie związane z komplikacją przestrzeni i czasu – stawania się przestrzeni czasem i czasu przestrzenią – czyli z domeną *différance*, która splata w sobie „dwie na pozór różne cechy [...]”: odwlekające rozróżnienie jako możliwość rozróżnienia, to, co wyróżnia, rozstęp, diastema, **rozsunięcie**, oraz różnienie jako obejście, opóźnienie, odwód, **odwlekanie** [*le différer comme discernabilité, distinction, écart, diastème, espacement, et le différer comme détour, délai, réserve, temporisation*]” (MF, 45). W konsekwencji życie może się ukonstytuować tylko na bazie przestrzenno-czasowego interwału, a *différance* – w celu zagwarantowania tymczasowego przetrwania życia – musi odraczać nie tylko absolutną śmierć, lecz także pełnię życia jako prostą obecność. Interwał, oddzielając obecność od tego, czym ona nie jest, konstytuuje ją, jednocześnie ją rozspajając, a wraz z nią wszystko to, co z niej wywiedzione lub na niej oparte, a więc żywą mowę, substancję, podmiotowość itd.

I właśnie ta konstytucja terażniejszości jako synteza „źródłowa” i w sposób nieredukowalny nie-prosta, a więc *sensu stricte* nie-źródłowa, piętn, śladów rencyjnych i protencyjnych (by na zasadzie analogii odwołać się tymczasem do języka fenomenologii transcendentalnej, który wnet okaże się nieadekwatny), jest – zgodnie z moją propozycją nazewniczą – archi-pismem, archi-śladem bądź *différance*. To (zarazem) rozsunięcie (i) odwlekanie [*Celle-ci (est) (à la fois) espacement (et) temporisation*].

MF, 40

Différance jest zatem warunkiem i zakłóceniem swojskości życia i jego marzenia o samopobudzeniu związanego poprzez pamięć. Jako taka nie jest ona ruchem negacji, gdyż tylko na jej mocy praca pamięci może mieć miejsce, tyle że nie jako różnicowanie w czasie życia psychicznego, które zakładałoby źródłową jednorodność jako punkt wyjścia i dojścia, lecz jako komplikację przestrzeni i czasu, żywej pamięci (*mnēmē*) i pisma (*hypomnēsis*), życia i śmierci jako życia-śmierci.

⁴ Tłumacz *Różni* decyduje się na przełożenie terminu *espacement* jako ‘rozsunięcie’.

Pomimo że Freud jest pochłonięty myśleniem o aparacie psychicznym, którego działanie miałoby opierać się jedynie na czasowej nieciągłości, wynikającej z interwałów między pobudzeniami, zaledwie rok po publikacji *Entwurf...*, w liście do Wilhelma Fliessa, pojawiają się motywy znaku, rejestrowania, transkrypcji, a to, co jawi się jako obecne, ma swoje źródło w „znakach” pamięci. Derrida uważa to za wyraźny przejaw systemu rozwarstwowanego pisma i postępu teoretycznego ku modelowi magicznej tabliczki do pisania. Z jednej strony zauważa on, że w dyskursie Freuda „pewna przestrzenność jest nie do wyeliminowania, nie dałoby się od niej oderwać pewnej idei systemu w ogóle; jej natura jest tym bardziej zagadkowa, że nie można jej już traktować niczym jednorodnego i obojętnego środowiska procesów dynamicznych i ekonomicznych” (PR, 376). Z drugiej natomiast twierdzi, że, poczynając od *Objaśnienia marzeń sennych*, „metafora pisma zawładnie zarazem problemem aparatu psychicznego w jego strukturze oraz problemem tekstu psychicznego w jego tkance” (PR, 363). Istotnie, już w *Objaśnieniach...* zwrot Freuda ku pismu staje się bardzo wyraźny. Skoro Freud traktuje sny jako treść, która musi zostać rozszyfrowana, a przez to przetłumaczona z jednego zestawu znaków na inny, proces ten musi zakładać jakąś postać pisma, które nie jest jedynie pismem w potocznym rozumieniu tego słowa – całkowicie zewnętrznego i zakodowanego skryptu; chodzi raczej o bardziej źródłowe psychiczne pismo, nieredukowalne zarówno do mowy, jak i do jakiegoś ostatecznego kodu. Pracuje ono, bazując na kodach, operacjach, leksykonach, gramatykach, lecz nie może zostać przez nie ograniczone lub wyczerpane. Derrida wspomina, że ponieważ idiomatyczna pozostałość założona w idei takiego pisma staje się nieredukowalna, musi ona nieść z sobą ciężar interpretacji (PR, 367). Jednakże podążając za intencją Derridy, nie powinniśmy traktować tego residuum w kategoriach jakiejś treści obecnej, lecz niedostępnej dla dekryptażu, ale jako strukturalną heterogenetyczność pisma, wynikającą z nie-obecności znaczonego, które po prawdzie nigdy nie było dla nas obecne: „Brak jakiegokolwiek wyczerpującego i absolutnie niezawodnego kodu oznacza, że w piśmie psychicznym, zapowiadającym przecież sens wszelkiego pisma w ogóle, różnica między *signifiant* a *signifié* nigdy nie jest radykalna” (PR, 368).

Oznacza to, że procesy psychiczne są oparte na strukturze pisma, w której ostateczne znaczone nie może zostać odzyskane, co musi w konsekwencji oznaczać zawodność wszelkiej pracy pamięci i żałoby. Skoro każde doświadczenie

musi zostać poprowadzone poprzez objazd (*Umweg*⁵) z pisma, żadne z nich nie może zostać zredukowane do czystego znaczenia (przekładalnego czy przenieszonego bez straty z jednego języka na inny, ze sfery nieświadomości do sfery świadomości) i każde zachowuje swój nieredukowalny charakter jednostkowego zdarzenia. Świadomość może odebrać coś tylko jako z góry nie-obecne i niemożliwe do odzyskania, poza zasięgiem przeszłości pojmowanej jako modyfikacja obecności. Doświadczenie innego musi zostać zatem poprowadzone poprzez anarchiczną przeszłość, aby ukazać się jako obecne, co czyni je zarazem nieredukowalnym do tego samego i nie-obecnego – te dwa aspekty wiążą się z porażką pracy żałoby, która zasadza się na skutecznym uwewnętrznieniu zmarłego innego: „Przeszłość, która nigdy się nie uobecniła [...], to inny” (MF, 48).

Interpretacja snów może posłużyć za przykład zarazem owego niemożliwego procesu rekonstrukcji w znaczeniu tego, co nie-obecne, oraz nieredukowalności (idiomatyczności) jednostkowego zdarzenia. Biorąc pod uwagę, że znaczących nie można w ostateczności podporządkować żadnemu trwałemu kodowi, odwołującemu się do jakiejś ostatecznej instancji, którą Derrida nazywa transcendentnym znaczącym, musimy rozpoznać granice możliwości psychoanalitycznej interpretacji snów. Dzieje się tak, ponieważ – jak argumentuje Freud – materialność wyrażenia, poprzez które manifestują się sny, nie może być przełożona na obcy język. Idiom każdej sceny marzenia sennego, która jest skazana na unikatowość językowej ekspresji, opiera się takiemu działaniu. W konsekwencji możemy rozszerzyć tę zasadę, przenosząc ją z jakiegokolwiek języka narodowego na osobistą gramatykę. Derrida idzie jednak dalej i zauważa, że za horyzontalnym ograniczeniem leży jeszcze wertykalna niemożliwość tłumaczenia. Musimy zatem porzucić ideę prostego tłumaczenia czy transkrypcji jako opisu procesu przełożenia nieświadomej myśli na jej świadomy odpowiednik. Skoro dla Derridy stawanie się materiałem językowym idiomu odpowiada stawaniu się znaczeniem innego, to niemożliwość tłumaczenia odpowiada niemożliwości skutecznej żałoby, która gwarantowałaby adekwatne przeniesienie innego w obręb ego.

Sam Freud również podkreśla, że nieświadoma myśl, która przedziera się do świadomości, nie zmienia po prostu swej lokalizacji i nie formuje innej myśli, która istnieje w innym miejscu, równoległe do swego nieświadomionego pierwo-pisu. Jednocześnie nadal nie potrafi on obejść się bez owej topograficznej

⁵ Francuskie *détour* tłumaczę naprzemiennie jako 'objazd' i 'droga okrężna'. Odpowiednikiem *détour* w języku niemieckim jest *Umweg*.

metaforyki aparatu psychicznego. To, co dla Freuda stanowi przede wszystkim problem uniknięcia powiązania energii z metaforą miejsca (postulując ideę pisma psychicznego jako energetycznej siły, która zawiaduje całym aparatem psychicznym bez względu na jego zróżnicowanie), dla Derridy stanowi fundamentalną kwestię efektu obecności wywiedzionego ze źródłowego uzupełnienia przez to, co nie-obecne. Jeśli potraktujemy zawartość nieświadomości jako tekst, nie jest to tekst, który był pierwotnie obecny. Tekst nieświadomy jest, zdaniem Derridy, „już utkany z czystych śladów, z różnic, w których jednoczą się sens i siła, jest tekstem nigdzie nieobecnym, złożonym z archiwaliów, będących **od zawsze** [*toujours déjà*] transkrypcjami. Źródłowymi odbitkami” (PR, 371). Z kolei poddana radykalizacji logika opóźnienia i *Nachträglichkeit* przypominają nam, że ani przez chwilę nie należy porzucać konieczności uwzględnienia *différance* (wszystko rozpoczyna się od reprodukcji – to, co wtórne, staje się źródłowe, a przez to nieredukowalne i niesprowadzalne do instancji pierwszego razu). Nieco dalej Derrida argumentuje, że pomimo tego, iż wspomniane rozróżnienie na siłę i sens zostaje podtrzymane i pozostaje pod nadzorem metafizyki świadomości i obecności, w istocie stanowi ono efekt prapisma.

Siła tworzy sens (i przestrzeń) wyłącznie dzięki władzy „powtarzania”, która mieszka w niej źródłowo jako jej śmierć. Właśnie owa władza, czyli owa niewładność otwierająca i ograniczająca działanie siły, daje początek przekładalności [*Ce pouvoir c'est à dire cet impouvoir qui ouvre, et limite le travail de la force inaugure la traductibilité*], umożliwia to, co zwą „językiem”, przekształca idiom absolutny w granicę, która jest zawsze już przekroczona: czysty idiom nie jest językiem, staje się nim tylko wtedy, kiedy się powtarza; to powtórzenie zawsze już z góry rozdwaja ostrze pierwszego razu [*la répétition dédouble toujours déjà la pointe de la première fois*].

PR, 374⁶

Dyskurs o życiu i śmierci ponownie wkracza w pełnej krasie na scenę i jawi się jako źródłowo powiązany nie tylko z kwestią powtórzenia, ale także z idiome, który może być interpretowany jako nieredukowalna do wiedzy jednostkowość innego lub zdarzenie, które nigdy nie może zostać w pełni uwewnętrznione. Absolutny idiom, który opiera się wyczerpującemu tłumaczeniu, a jednocześnie oddaje się procesowi powtórzenia, musi być z konieczności –

⁶ Przykład zmodyfikowany.

w doświadczeniu, które jest z góry naznaczone śmiercią, a zatem jest doświadczeniem żałoby, czyli doświadczeniem ujętym w strukturę przeżywania – warunkowany przez jego uprzedni podział. W strukturze pisma, które opiera się na powtórzeniu, idiomatyczność jednocześnie zostaje ukryta i odsłonięta, a właściwie odsłonięta w procesie jego ukrywania, a tym samym wystawiona i narażona na przemoc. Jak wspomina Derrida w *Teatrze okrucieństwa i zamknięciu przedstawienia*, „Okrucieństwo jest świadomością, to wyeksponowana przytomność [*la lucidité exposée*]” (PR, 421). Nie można zatem myśleć o innym, nie uwzględniając zarówno jego idiomatyczności, jak i podzielności – a przez to podatności na przemoc zawłaszczania – bez których wszelki stosunek do innego i możliwość relacji, która nie byłaby homogenicznym powtórzeniem tego samego (pełnią, a więc śmiercią totalną), nie miałyby miejsca. Idiom przez to nie może być redukowany do języka, znaczenia czy tego-samego, gdyż przedstawiałby wówczas być idiome, czyli nieredukowalnością nieskończonej inności. W efekcie dostęp do idiomu musi pozostać zawsze odroczone, lecz tylko w *différance*, w ruchu iterowalności, może on pozostać inny, to znaczy odporny na ostateczne ontologiczne determinacje i epistemologiczne pretensje.

Co więcej, rozpoznanie wagi idiomatyczności (jej sekretności i oporu przed ostatecznym zawłaszczeniem) jest ściśle powiązane z uznaniem źródłowości stosunku do śmierci. Jeśli pozostaje się pod wpływem metafizycznej iluzji, jeśli lokuje się „**w tym, co dane, czyli w tym, co stanowi skutek powtórzenia**”, w tłumaczeniu, w pewności rozróżnienia siły i sensu, nie tylko rozmija się z oryginalnym zamiarem Freuda, ale wymazuje się to, co żywotne w stosunku do śmierci [*le vif du rapport à la mort*]” (PR, 374). To zdanie może sugerować, że nie powinniśmy pozostawać usatysfakcjonowani efektami obecności, które są wytwarzane w ruchu iterowalności czy też powtórzenia opartego na pierwiastku inności, gdyż wówczas tracimy z oczu problem ich pochodzenia, a tym samym strukturę przeżycia i źródłowość żałoby. To, co inspiruje ruch powtórzenia i transgresję poprzez pismo, i co nadaje stosunkowi do śmierci jego intensywność, to nie maszynowe powtórzenie tego samego, w ramach którego konstytuuje się niezawisłość wiedzy i prawdy, ale takie powtórzenie, które zakłada w sobie nieredukowalność stosunku do jakiejś idiomatyczności bądź inności. Idiomatyczność i inność zawsze będą stanowiły „źródło” oporu przed totalizującym uwewnętrzeniem lub zawłaszczeniem, a tym samym pełnią obecności i życia postrzeganego przez pryzmat owej pełni.

Jak pamiętamy z lektury *Głosu i fenomenu*, kiedy tylko obecność dla siebie pozbawiona zostaje swej integralności i czystości (a ma to miejsce za każdym razem, gdy jakiś obcy czynnik, jak przestrzeń, nieredukowalna do obecności przeszłość, inność – każdy z nich zakładający pozostałe – jest wprowadzony w jej dziedzinę), życie tej obecności jako świadomości zostaje wygnane w sferę wskazywania, które jest „[...] procesem działającej w znakach śmierci. I gdy pojawia się inny, język wskazujący – inne miano stosunku do śmierci – nie daje się już zatrzeć” (GF, 67). Skoro więc dla Derridy zamazujący się ruch wskazywania jest jednoznaczny z ruchem śladu, to możemy łatwo wywnioskować, że ślad pamięciowy w szczególności nigdy nie pochodzi z doświadczenia czegoś obecnego, lecz jest doświadczeniem zatarcia (jako zatarcia źródłowości) „pracującego śladu”, „który nigdy nie był **postrzeżony**, przeżyty w swym sensie w czasie obecnym, czyli w świadomości” (PR, 375), co oznacza, że świadomość możemy pojmować jedynie na bazie jej zatarcia. A więc możliwość śmierci nawiedza życie psychiczne nawet wtedy, kiedy ograniczymy je do samoświadomości. Wówczas musi zostać ono zawczasu poprowadzone poprzez bezpowrotny objazd przez ślad, czyli przez domenę, której świadomość (a także nieświadomość) nie może zaanektować i zredukować do tego samego. Intensyfikacja śmierci nie polega zatem na jej totalności, lecz na postrzeganiu życia jako przemijającego, czyli najbardziej intensywnego z możliwych, jak zauważa Derrida w swym ostatnim wywiadzie. Nie może rozpatrywać intensywności śmierci, nie biorąc pod uwagę intensywności życia, a zatem ich wzajemnej komplikacji jako „życia śmierci”.

Czwierć wieku po publikacji *Traumdeutung* dwie metafory: tekstu i maszyny spotykają się w dyskursie Freuda. Derrida zauważa, że dotąd inskrypcja była uważana za graficzną treść aparatu psychicznego, który z kolei nie zależał od pisma, a rozróżnienie pomiędzy treścią umysłową a zarządzającym nią systemem było rygorystycznie utrzymywane przez Freuda, tak jakby ów system był podporządkowany „jakiejś innej zasadzie organizującej, jakiemuś innemu przeznaczeniu niż pismo” (PR, 387). Wraz z pojawieniem się magicznej tabliczki do pisania, jak twierdzi Derrida, zarówno maszyna, jak i ślad psychiczny, zostają włączone w obręb prapisma. Dwa – zdawałoby się – heterogeniczne systemy zostają złączone w jeden aparat, który umożliwia zewnętrzną dziewiczość percepcji i nieskończony zapas śladów, ale w istocie to „Pismo zastępuje percepcję, zanim nawet ukaże się ona samej sobie. »Pamięć« lub pismo są otwarciem samego owego ukazywania się. To, co »percypowane«, daje się odczytać tylko z przeszłości, poniżej percepcji i po niej” (PR, 392). A więc „Idealna dziewiczość

tego, co się aktualnie utrzymuje, stwarzana jest przez pracę pamięci” (PR, 394), co musi przywołać na myśl logikę źródłowej zwłoki.

Aby myśleć o maszynie do pisania przez pryzmat śladu, należy zakwestionować obecność jako ejdetyczną strukturę aparatu psychicznego i punktową prostotę (*stigmē*) obecności podmiotu (jest to gest, który odnajdujemy przecież w dekonstrukcji transcendentnej żywej obecności). Pomimo pewnych drobnych niedoskonałości magicznej tabliczki do pisania, urządzenie to służy Freudowi jako analogia maszyny do pisania, która jest warstwowa i składa się z powierzchni, odnoszących się do siebie nawzajem. Derrida zaznacza, że maszyna ta opiera się na „nieskończonej głębi, jeśli chodzi o wciąganie sensu, o nieograniczone pakowanie tego, co aktualne, i równocześnie pewnik naskórkowej istoty bycia, absolutnej nieobecności czegoś pod spodem” (PR, 390).

Uzależniając wcześniej wszelką aktywność psychiczną od pracy pamięci, Derrida odwołuje się do jej prawdziwej istoty – czyli do pisma, które jako repozytorium sensu jest „źródłowymi odbitkami” pozbawionymi ontologicznej podstawy:

chodzi o osady sensu, który nie był nigdy obecny, którego obecne *signifié* zawsze jest odtwarzane z opóźnieniem [*reconstitué à retardement*], *nachträglich*, *post factum* [*après coup*], **suplementujaco**: *nachträglich* oznacza zarazem **suplementarny**. To przywołanie suplementu ma tu charakter źródłowy i wydrąża coś, co z opóźnieniem odtwarza się jako terażniejszość [*le présent*].

PR, 371

Otchłanna struktura suplementarności w aparacie psychicznym może funkcjonować jednak jedynie na bazie czasowości jako rozsunięcia, czyli ich źródłowej komplikacji – w końcu czas ma stanowić ekonomię pisma (PR, 394). Innymi słowy, to właśnie czasoprzestrzenny interwał umożliwia pracę pamięci i działanie całego aparatu psychicznego, co musi zostać oddane w jego działaniu: „Czasowość jako rozsunięcie [*espacement*] nie będzie wyłącznie ową horyzontalną nieciągłością w łańcuchu znaków, ale i owym pismem jako przerwaniem i przywróceniem kontaktu między rozmaitymi głębokościami warstw psychicznych, owym tak różnorodnym tworzywem czasowym samej pracy psychicznej” (PR, 393).

Czyste postrzeganie osadzone w terażniejszości, w strukturze świadomości, musi zatem być warunkowane przez stosunek do tego, co inne względem

czasu – czyli przestrzeni – i innego w ogóle, a tym samym do śmierci: „Śmierć jest o świecie, wszystko bowiem zaczęło się przez powtórzenie. Skoro bowiem centrum albo początek poczęły się z powtórzenia, z podwojenia, podwojenie nie przyłączyło się wcale do tego, co proste” (PR, 512): „Tym powtórzeniem jest pismo, znika w nim bowiem tożsamość początku, samoobecność tak zwanego żywego słowa” (PR, 508). Skoro więc powtórzenie wymaga udziału innego i zakłada nie-obecność desygnatu/przedmiotu oraz zatarcie podmiotu, a jego konstytucję warunkuje tym samym możliwość zniknięcia; skoro wreszcie żywy głos, w którym utwierdza się świadomość, wymaga udziału pisma, to „[...] walor czy też efekt transcendentalności nieuchronnie łączy się z możliwością pisma i »śmierci« [...]” (MF, 385–386).

Percepcja zatem, jako „pierwszy stosunek życia do swojego innego” i „początek życia” (PR, 395), musi wiązać się ze sprobematyzowaniem samej relacji życia do śmierci. Skoro na mocy powtórzenia może ona rozpoczynać tylko od reprezentacji, to źródłowe wtargnięcie śmierci w „początek [*l'origine*] życia” jest wobec tego dla Derridy koniecznością: „Życie jest już z góry zagrożone przez pochodzenie [*l'origine*] pamięci, które je konstytuuje [...]” (PR, 356). Derrida z całym przekonaniem powraca tu do terminologii życia i śmierci, których wzajemna komplikacja zdaje się nawiedzać (co najmniej dyskretnie) obciążony metafizycznie dyskurs psychoanalityczny, a już otwarcie jego dekonstrukcyjną radykalizację: „To wszystko, co Freud myślał o jedności życia i śmierci, powinno przecież skłonić do postawienia w tym miejscu innych pytań. Do postawienia ich wprost” (PR, 397).

Relacja pomiędzy życiem a śmiercią nie może nigdy zostać zredukowana do pierwotnej dialektyki dwóch zawczasu wyodrębnionych biegunów. Mowa tu raczej o nie-dialektycznej różnicy, która wymaga od życia zaangażowania w przestrzeń, w zewnątrz, w śmierć i nie pozwala jego podstawowemu przejawowi, jakim jest percepcja, na osiągnięcie czystości i zagwarantowanie sobie punktowej prostoty obecności dla siebie. Derrida nie kwestionuje tu jedynie integralności czy „suwerennej samotności” „»podmiotu« pisanie” (PR, 395), ale podkreśla zarazem jego, z istoty, relacyjny charakter (jego światowe zaangażowanie, jego strukturę przeżycia i żalobną kondycję).

W miarę jak w wywodzie Derridy postępuje lektura Freuda, granica pomiędzy życiem i śmiercią staje się coraz bardziej złożona i skomplikowana. Mimo to Derrida pokazuje, jak Freud stara się ocalić spontaniczność życia poprzez ustanowienie limitu dla analogii pomiędzy aparatem psychicznym a maszyną

do pisania. Wydaje się, że Freud porzuca wobec tego logikę śladu, ponieważ jego pojęcie w radykalnej postaci musi zostać „wyrwane z metafizyki obecności, która wciąż go trzyma (zwłaszcza w pojęciach świadomości, nieświadomego, percepcji, pamięci, rzeczywistości, a więc i w kilku innych)” (PR, 400). Powtarza on tym samym gest Platona: życie musi zachować swą integralność, uwzględniając w tym swą psychiczną pamięć. Ślad pamięciowy, dopominający się o źródłowe uzupełnienie, musi wobec tego zostać zastąpiony żywą pamięcią, ponieważ

Tylko pismo duszy – mówi Fajdros – tylko ślad psychiczny ma spontaniczną moc odtwarzania się i przedstawiania siebie samego. [...] Życie jako głębia stanowi własność owego wosku pamięci psychicznej. Freud więc w dalszym ciągu – jak Platon – przeciwstawia pismo wspomagające pamięć pismu *en tei psyche*, które samo utkane jest ze śladów, empirycznych wspomnień pewnej prawdy obecnej poza czasem.

PR, 396-397

Ów fortel Freuda nie przekonuje, rzecz jasna, Derridy, który na każdym kroku daje do zrozumienia, że związek pomiędzy żywą psychiką a martwą maszyną, pomiędzy życiem a śmiercią, musi pozostać nieredukowalny. Mechaniczna metafora, którą posługuje się Freud, nawiedza strukturę psychiczną, tak jak śmierć nawiedza życie. Czystość spontanicznej aktywności psychicznej musi być narażona na szwank poprzez mechaniczność powtórzenia i reprodukcji, na której polega.

Maszyna jest martwa. Śmierć to ona. Nie dlatego, że bawiąc się maszynami, ryzykujemy śmiercią, lecz dlatego, że źródłem maszyn jest stosunek do śmierci. [...] Tym jednak, co miało samo chodzić, była psychika, a nie jej imitacja czy jej mechaniczne przedstawienie [*représentation*]. Ono nie żyje. Przedstawienie to śmierć. Odwraca się to niezwłocznie w następujące twierdzenie: śmierć jest (tylko) przedstawieniem. Lecz jest ona zjednoczona z życiem i z żywą obecnością [*présent vivant*], którą źródłowo [*originaiement*] powtarza.

PR, 396

Choć maszyna nie jest czystym brakiem spontaniczności, jej **podobieństwo** do aparatu psychicznego, jej istnienie i konieczność dowodzą ograniczenia spontaniczności pamięciowej, ograniczenia potrzebującego suplementu. Ta maszyna – a więc także przedstawienie – to śmierć i ograniczenie **wewnątrz** psychiki.

PR, 397

Gdy tylko aparat psychiczny nie jest w stanie podtrzymać swej autarkii; gdy tylko samopobudzenie psychiki musi przejść przez zewnętrzny objazd, a jej spontaniczna aktywność musi zostać zapośredniczona przez śmierć i powtórzenie – a Derrida nie ma wątpliwości co do tego, że zawsze tak się dzieje – ma to miejsce właśnie dlatego, że wymaga on mechanicznego uzupełnienia, które zaraz wprowadza śmierć w obręb życia, jednocześnie śmierć odraczając. Metaforyczny postęp, który charakteryzuje analizowane przez Derridę pisma Freuda, nie może być zatem przypadkowy, a konsekwencje zastosowania mechanicznej analogii nie zostały przez niego, zdaniem autora *Pisma i różnicy*, w pełni zbadane.

Owo podobieństwo, czyli jakieś konieczne dla psychiki bycie w świecie, nie jest czymś, co nagle nachodzi pamięć, tak jak śmierć nie jest czymś, co bierze życie z zaskoczenia. Jest czymś, co je/ją funduje⁷. [...] Kwestia **techniki** [...] nie da się tutaj wyprowadzić ze swojskiej opozycji między tym, co psychiczne, a tym, co niepsychiczne, między życiem a śmiercią. Pismo jest tutaj ową *technē* jako stosunek między życiem a śmiercią, między prezentacją a reprezentacją, między dwoma aparatami. Od niego zaczyna się to pytanie o technikę: pytanie o aparat w ogóle oraz o analogię między aparatem psychicznym a niepsychicznym. W tym sensie pismo jest sceną historii i funkcjonowaniem tego świata [*le jeu du monde*].

PR, 398

Fragment ten podsumowuje stosunek pomiędzy dwoma aparatami, a tym samym więc pomiędzy życiem a śmiercią. Nie możemy przecenić faktu, że w jednym ze swych pierwszych istotnych esejów (w którym wyłożone zostają pewne kluczowe założenia jego myśli) Derrida zmierza do odsłonięcia owego splątania, które pozwala życiu przejawiać się – nie *sponte sua*, ale jedynie poprzez prapismo jako jego źródłowe medium, które czyni to jedynie pod warunkiem kontaminacji i nieredukowalnego wtargnięcia nieskończonej inności. O ile bowiem Freud stara się zachować jakąś postać obecności czy sobości życia psychicznego, o tyle Derrida jest przekonany, że więc pomiędzy życiem a śmiercią może być podtrzymana jedynie, jeśli zaakceptujemy – ze wszystkimi tego konsekwencjami – prawdziwy charakter śladu jako „nośnika” i quasi-transcendentalnego warunku żywego doświadczenia.

⁷ W oryginale fundowanie może odnosić się zarówno do życia (przez śmierć), jak i pamięci (przez analogię dwóch aparatów).

Ślad stanowi wymazanie siebie [*leffacement de soi*], własnej obecności [*sa propre présence*], ustanawia go groźba lub obawa jego nieodwołalnego zniknięcia, zniknięcia swego znikania. Ślad nie do wymazania nie stanowi śladu – to jakaś pełnia obecności, jakaś nieruchoma i niezniszczalna substancja, jakiś Syn Boży, znak paruzji, a nie siewu, czyli śmiertelnego ziarna. Owo wymazanie jest śmiercią samą i to w jego horyzoncie należy myśleć nie tylko o „teraźniejszości” [*le „présent”*], lecz o tym, co Freud niewątpliwie uznawał za niezatarty charakter niektórych śladów w nieświadomości, gdzie „nic się nie kończy, nic nie przemija, nic nie jest zapomniane”. Owo wymazanie śladu nie jest wyłącznie jakimś zdarzającym się tu czy tam wypadkiem ani nawet konieczną strukturą konkretnej cenzury grożącej tej lub tamtej obecności – ono jest samą ową strukturą, która umożliwia, jako ruch temporalizacji i jako czyste samo-pobudzenie, coś, co można nazwać wyparciem w ogóle, czyli źródłową syntezę źródłowego wyparcia z wyparciem „właściwym” lub wtórnym.

PR, 400

Derrida konkluduje, że ślad jako struktura podtrzymująca życie poprzez jego wymazywanie, na którą powołuje się w późnych tekstach, mówiąc m.in. o przeżywaniu jako „wymiarze strukturalnym”, warunkuje samopobudzenie. To sprawia, że życie jest z góry śmiertelne i w żałobie. Co więcej, jeśli życie w celu przetrwania musi i może jedynie postrzegać i doświadczać niebezpośrednio, to inny nie może nigdy przedstawić się nam jako taki, a jedynie jako źródłowo nie-obecny, w systemie objazdów, opóźnień, odroczeń. Jednocześnie jednak nie można go skutecznie wyprzeć. Oznaczałoby to „trzymać w izolacji pewne wewnętrzne przedstawienie, rysować wewnątrz siebie pewną przestrzeń stłumienia” (PR, 347). Strukturalnie rzecz biorąc, wyparcie innego jest powiązane z wyparciem pisma. Życie nie może zawierać wszystkiego, nie może się spełniać, gdyż zawsze pozostaje jakaś reszta, nieredukowalna inność, na której ono samo polega.

Dlatego też życie, aby zapewnić swe przetrwanie, musi przyjąć wtargnięcie i groźbę śmierci w ramy swej ekonomii nie jedynie jako korzystne czynniki, ale jako strukturalną konieczność. Musi więc ono w sposób bezwarunkowy odraczać stan swej absolutnej odporności i nieprzenikalności, co Derrida wiąże z mechanizmami odraczania i tworzenia rezerwy: „Czyż to nie śmierć tkwi na początku życia, które może się bronić przed śmiercią tylko dzięki owej **ekonomii** śmierci, dzięki odraczaniu, powtarzaniu, rezerwowaniu?” (PR, 356). Represja,

rezerwa, powtórzenie byłyby zatem pewnymi technikami życia, które – chroniąc się przed śmiercią – musi się na nią otworzyć. Strukturalną gwarancją elementarnego stosunku do śmierci, źródłowego otwarcia jest właśnie *différance* jako „odesłanie [*renvoi*] do innego, to znaczy jako niezaprzeczalne doświadczenie [...] inności innego, heterogeniczności, tego, co jednostkowe, nie-same, różne, asymetrii, heteronomii” (V, 63). Jednakże fakt, że strukturalne uwarunkowanie otwartości życia na nadejście innego i śmierci są w zasadzie te same, nie czyni Derridy tanatologiem czy nihilistą, a dekonstrukcji – teorią dekadencją⁸. Nie ceni on przecież śmierci bardziej niż życie ani nie stawia jej ponad nie, lecz rozważa, jak poprzez swą źródłową otwartość na śmierć życie może być pomyślane jako afirmacja inności, zrzeczenie się pretensji do absolutnej czystości, władzy czy odporności. Kładzie przez to nacisk nie na autonomiczną władzę czy kontrolę, lecz na renuncjację siły, o czym wspomina w swojej elegii dla Louisa Marina: „Największa siła [*force*] objawia się w nieskończonej rezygnacji z siły, w absolutnym przerwaniu siły przez bez-silność. Śmierć, a raczej żałoba – żałoba absolutnej siły – oto właśnie imię, czy też jedno z imion, tego afektu, który jednoczy siłę z bez-silnością [...]” (CFU, 183). Derrida zatem powraca tu do myślenia o sile jako śladzie, którego powodzenie możliwe jest tylko dzięki porażce. Pojawia się on jedynie w swym zatarciu, na mocy „podwójnej siły powtórzenia i wymazania” (PR, 394).

Skoro owa logika sama w swej istocie jest żałobna, to nie może dziwić, że Derrida podporządkowuje jej swój otwarcie żałobny dyskurs, co zdają się potwierdzać słowa Pascale-Anne Brault i Michaela Naasa ze wstępu do *Chaque fois unique...*: „Być może to, po czym jesteśmy w żałobie, to nic innego jak nasza własna zdolność do rozpoznawania [*identifier*], jak nasze panowanie nad innym i nad śmiercią, podczas gdy sami poddajemy się sile, która nie jest nasza i która zawsze wykracza poza retorykę żałoby” (CFU, 37).

Ślad jest więc środowiskiem pół-żałoby, gdzie absolutna władza i autonomia ipseczności, ego, podmiotu, życia musi zostać przerwana i gdzie siła tego, co tożsame, musi zostać zakwestionowana i objęta źródłową żałobą, gdyż siła jako efekt *différance* jest z góry złączona ze śmiercią. Tym samym życie myślane na bazie śladu, aby przetrwać, musi w pewnym sensie żywić swą porażkę, czyli

⁸ Przykładem jest lektura Marcina Waligóry, który niesłusznie określa myśl Derridy mianem „dekadencckiego projektu”. Por. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2013, s. 172.

brak absolutnej czystości i odporności, podważając tym samym niezawodność swojej ochrony przeciw swemu zatarciu czy śmierci.

Życie niewątpliwie chroni się za pomocą powtarzania, śladu, odraczania [*différance*]. Trzeba jednak wystrzegać się takiego sformułowania: nie ma życia uprzednio obecnego, które **następnie** by się chroniło, odraczało, zabezpieczało w owym odraczaniu [*différance*]. To ono właśnie ustanawia istotę życia. Więcej: odraczanie [*différance*], nie będąc jakąś istotą, nie będąc niczym, **nie jest** owym życiem, o ile byt określa się jako *ousia*, obecność, istotę/istnienie, substancję lub podmiot. Trzeba pomyśleć życie jako ślad, zanim określi się byt jako obecność. Pod tym jednym warunkiem można powiedzieć, że życie **jest** śmiercią, że powtórzenie i poza zasadą przyjemności są pierwotne i wrodzone w stosunku do tego właśnie, co przekraczają.

PR, 357

Do zacytowanego fragmentu możemy zatem poczynić trzy uwagi:

1. Rozróżnienie na życie i śmierć jest pochodne względem struktury śladu (czy też przeżycia). Ślad jako aporetyczna komplikacja zjawiania się i zamazania czyni dopiero to rozróżnienie możliwym.

2. Ekonomia *différance* wiedzie nas do dekonstrukcji wszelkich postaci podmiotowości i samego pojęcia podmiotu, a w szczególności podmiotu transcendentalnego. Gdy tylko mówimy o podmiocie, bycie, *Dasein*, ego, psychice, osobowym czy jednostkowym życiu, ipseicznosci, ontologicznie rzecz biorąc w pierwszej kolejności odnosimy się do jakiegoś „kto”, z góry zróżnicowanego i nawiedzonego przez innego, co podważa ejdetyczną perspektywę w myśleniu o podmiotowości i wymaga jej przemyślenia. Lekcja, jaką poprzez lekturę tekstów Freuda daje nam Derrida, odnosi się nie tylko do podmiotu piszącego, ale także podmiotu pisanego – podmiotu zapisywanego: „Wewnątrz tej sceny nie można odnaleźć punktowej prostoty klasycznego podmiotu” (PR, 395).

3. Fakt, że *différance* konstytuuje życie nie jako substancję, ale jako pewien heterogeniczny proces polegający źródłowo na śmierci, a zarazem na jej odraczaniu, daje nam okazję do połączenia problemu żałoby z logiką autoodpornościową. Życie wymaga afirmacji inności, otwartości na wtargnięcie innego, a przez to na przyszłość, która nie jest ujęta w ramy jakiegoś programu. Tego rodzaju afirmacji nie można rozpatrywać w oderwaniu od kwestii przeżycia,

śmiertelności i żałoby, ale także od kwestii autoodporności, która jest niezbędna dla funkcjonowania życia:

[...] żywe ja jest auto-odporne. Aby chronić swoje życie, aby ukonstytuować się jako niepowtarzalne żywe „Ja” i aby tym samym odnieść się do siebie samego, musi ono przyjąć do swego wnętrza to, co inne (*différance* technicznego depozytywu, iterowalność, nie-jedność i nie-jedyność, protezę, syntetyczny obraz, symulakrum, a wszystkie te figury śmierci pojawiają się razem z językiem, wręcz go poprzedzają), musi wykorzystać odpornościowe mechanizmy obronne, pozornie przeznaczone dla „nie-Ja”, dla wroga, dla przeciwnika i adwersarza, musi jednocześnie użyć ich dla ochrony **siebie samego** i skierować je przeciwko **samemu sobie**.

WM, 227

Konieczność ta nie jest z góry niczym pozytywnym czy negatywnym. Może bowiem oznaczać zarazem niszczenie siebie dla własnej ochrony lub korzyści, i nadmierną ochronę, która przeradza się w autoagresję. Nie można jej jednak rozpatrywać niezależnie od stosunku do innego i śmierci.

2.2. *Pharmakon*

Logika autoodpornościowa, zakładająca równoczesną autoochronę i autodestrukcję, zostaje przywołana ponownie przez Derridę w jego rozmowie z Giovanną Borradori, zatytułowanej *Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa*. Tym razem, nawiązując do *Widm Marksa*, Derrida rozpatruje ją w politycznym kontekście technik kontroli i przemocy państwowej, stwierdzając, że jest ona zarazem lekarstwem i trucizną⁹. Jest to dla niego jednocześnie okazja, aby przypomnieć, że autoodporność ma już w jego leksykonie nazwę, a mianowicie *pharmakon*, któremu Derrida poświęcił sporo uwagi, przede wszystkim w *La pharmacie de Platon* (1968), gdzie bada relację pomiędzy pismem a żywą mową oraz „paradoksy suplementarności i graficzne stosunki pomiędzy

⁹ G. Borradori, *Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa. Rozmowa z Jacques'em Derridą*, przeł. B. Orlewski, w: G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, red. A. Szahaj, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 154.

tym, co żywe, a tym, co martwe" (D, 81), zachodzące w procesie, który Platon wytacza pismu¹⁰.

Ów proces rozpoczyna się zaraz po tym, jak Sokrates, który nigdy nie opuszcza miasta, nawet by uniknąć wyroku śmierci, zostaje z niego wywabiony przez pismo. Mamy zatem do czynienia z określną drogą, która wiąże się z odroczonej przyjemnością poprzez doświadczenie tego osobliwego, nieoswojonego śladu, gdyż – jak stwierdza Derrida – „Jeśli [mowa – A.K.] mogłaby być w pełni obecna, objawiona, obnażona, przedstawiona osobiście, w swej prawdzie, bez objazdów [détours] przez obce znaczące; jeśli w ostateczności nieodroczony *logos* byłby możliwy, wówczas nikogo by nie uwodził" (D, 88). Sokrates (czy raczej Platon), świadom jego zwodniczych właściwości – pismo to „*pharmakon*, zwodzenie na manowce" (D, 88) – ogłasza werdykt w formie mitu. Historia zaczyna się od momentu, kiedy to bóg imieniem Teut staje przed obliczem Tamuza, króla Egiptu, króla wszystkich bogów, aby przedstawić mu swoje najnowsze wynalazki – w tym i pismo – które uczyniłyby życie Egipcjan łatwiejszym. Wyliczając kolejne umiejętności, Teut wysłuchuje werdyktów i uwag króla na temat ich dobrych i złych cech. Gdy przychodzi czas na ocenę wartości pisma, które zdaniem Teuta „uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w pamiętaniu; wynalazek ten jest lekarstwem [*φάρμακον*] na pamięć i mądrość"¹¹, król zarzuca swemu podwładnemu, którego tytułuje mianem ojca liter, że jest to zła ocena, bowiem:

Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo [*φάρμακον*] na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiadają bowiem wielkie oczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę¹².

¹⁰ Por. T. Rachwał, T. Sławek, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury*, Oficyna Literatów Rój, Warszawa 1992, s. 101–119.

¹¹ Platon, *Fajdros*, w: Idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, T. 2, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 180 (274e–275a).

¹² Ibidem.

Zdaniem Derridy nawet w tym krótkim fragmencie zauważyć można ambiwalentny charakter pojęcia *pharmakon* oraz obecne w nim napięcie, którego nie da się ująć w ustalone ramy. W wyniku jego tekstualnej niestabilności w *pharmakonie* zaburzony zostaje stosunek pomiędzy tym, co dobre, a tym, co złe; między tym, co własne i właściwe, a tym, co obce, pomiędzy wnętrzem a zewnątrz, życiem a śmiercią. Zaburzenie to dopomina się w *Fajdrosie* o interwencję najwyższego, królewskiego autorytetu, ponieważ mamy do czynienia z nierozstrzygalnością – ani lekarstwo, ani trucizna, zarówno lekarstwo, jak i trucizna – która otwiera możliwość wpływu pisma na żywą obecność. W ostateczności nieważne, z jakim werdyktem mamy do czynienia – dochodzi do niego jedynie na mocy owego ambiwalentnego charakteru *pharmakonu* czy pisma. Derrida argumentuje więc, że logika, która chce okiełznać pismo i wskazać mu „jego miejsce”, wywodzi się z niestabilności i gry, jaką przejawia *pharmakon*. Podkreśla on także kluczową rolę ojca, który ocenia i osądza, a w przypadku pisma deprecjonuje je, wskazując na jego nieużyteczność, a nawet szkodliwość. Jeśli jednak pismo jest tak szkodliwe; jeśli szkodzi pamięci; jeśli zatruwa żywą obecność niewiedzą, niepamięcią i śmiercią, a zarazem jest niezwykle zależne (nie posiada własnej wartości), to nie może być ono po prostu czymś zewnętrznym. Derrida odsłania niniejszym podwójny ruch platonizmu (jednocześnie zawłaszczającego i wykluczającego – ruchu wyparcia, o którym pisze na początku eseju *Freud i scena pisma*), przerywając tym samym obwód obecności dla siebie i wskazując na współzależność pisma i żywej mowy. Zwraca także uwagę na to, że pismo – jeśli zostaje usankcjonowane przez najwyższy autorytet – jest traktowane przez Platona jako dobre pismo, które może być użyteczne, o ile tylko odzwierciedla prawdziwą wiedzę i jest zawsze weryfikowalne. Innymi słowy, jeśli znaczące ma się wiązać z jakąś wartością, wiedzą czy prawdą, to wymaga ono niepodważalnej obecności znaczonego.

Jednocześnie Derrida odwołuje się do lektury *Teajteta*, w którym Platon porównuje autarkiczny ruch samopobudzenia życia psychicznego z pismem odcisniętym w wosku duszy. Od pisma w sensie potocznym, które jest „martwą literą”, „nosicielem śmierci” i „pozbawia życia tchu” (OG, 42), przechodzimy zatem do podziału na pismo dobre i złe: „dobra i naturalna boska inskrypcja w sercu i w duszy, zdeprawowana i sztuczna technika wygnana w zewnątrzność ciała” (OG, 42). Podobnie zatem, jak w przypadku Freuda czytanego w *Piśmie i różnicy* oraz Jeana-Jacques’a Rousseau w *O gramatologii*, Derrida dopatruje się

u Platona zależności od pisma, która wiązałaby się z wykorzystaniem jego metaforyki i aparatury pojęciowej do opisania najbardziej życiowych, wewnętrznych procesów psychicznych, co pociągałoby z kolei za sobą fakt, że to, co na poziomie ontologicznym dzieli złe pismo od dobrego, jest arbitralną decyzją, która cechuje epokę metafizycznej dominacji: „To całkowicie wewnętrzna odmiana schematu platońskiego” – pisze Derrida o stosunku Rousseau do pisma – „istnieje pismo duszy i pismo ciała, pismo wnętrza i pismo zewnątrz, pismo sumienia i pismo namiętności, tak jak istnieje głos duszy i głos ciała” (OG, 42).

Jak widzimy, granica stosunku do pisma zostaje przesunięta właśnie przez Platona. Ostatecznie nie jest on w stanie poradzić sobie bez myślenia pisma, którego logika umożliwia operowanie metaforą. Lecz jeśli prawdziwa wiedza może zostać odcisnięta czy zaznaczona, obecność nie musi dłużej stać na straży prawdy, utrzymując ją jak najbliżej siebie. Jest to zresztą jedyna szansa, jaką ma Platon, aby przejąć to, co pozostawił po sobie Sokrates – jego znaki, które „będą go reprezentować, nawet jeśli o nich zapomni; przeniosą jego słowo, nawet jeśli nie będzie go już tam, aby je ożywiać; nawet jeśli już nie żyje. A jedynie jakiś *pharmakon* może rozporządzać taką władzą: bez wątpienia nad śmiercią, lecz także w zмовie z nią. *Pharmakon* i pismo są zatem od zawsze kwestią życia lub śmierci” (D, 130).

Inauguracyjny gest Platona daje więc początek historycznemu odtworzeniu schematu, w ramach którego przerwanie jednorodności i autonomii życia przez innego i śmierć zostaje zakamuflowane. Z kolei żałoba, jaką niesie po sobie znak pisany, jest czymś, co można przezwyciężyć w imię odzyskanej obecności, tym bardziej jeśli inny stanie się podległy dyktatowi tożsamości.

Deklaracja zasady, pobożne życzenie i historyczna przemoc mowy marzącej o pełnej obecności dla siebie, żyjącej sobą jako własną resumpcją: tak zwany język, samo-wytwarzanie mowy zwanej żywą, zdolnej, jak mawiał Sokrates, towarzyszyć samej sobie, logos, który uważa siebie za swego ojca, wynoszący się w ten sposób ponad dyskurs pisany, czyli bezsilnego sierotę, niemogącego odpowiedzieć, gdy go pytają, i który – gdy „zawsze by się jej [mowie pisanej] ojciec przydał do pomocy” (toū patrōs áei deítai boíthou, *Fajdros*, 275 D) – powinien więc się być narodzić z pierwszego cięcia i pierwszej **ekspatriacji**, a jego powołaniem jest błędzenie, ślepotą, żałoba. Ten tak zwany język to mowa ludzka się, że jest żywa i silna, gdy tymczasem nie potrafi się „od napaści uchronić” (dunatōs mēn amūnai éauto, *Fajdros*, 275 D), chyba że odpędzi innego,

przede wszystkim zaś **swego** innego, wypędzi go na **zewnątrz** i **poniżej**, pod miano pisma.

OG, 69–70

Przyjrzyjmy się po tym krótkim wprowadzeniu temu, jak funkcjonuje *pharmakon*. Po pierwsze, nie można go przełożyć na język metafizyki, a przez to nie może on podlegać jej podstawowym prawom: tożsamości i niesprzeczności. Jak utrzymuje Derrida, „opiera się on wszelkiemu filozofemowi, nieskończenie poza niego wykraczając jako nie-tożsamość, nie-istota, nie-substancja; obdarzając go tym samym niewyczerpaną niedolą jego funduszu [*fonds*] i nieskończoną absencją jego fundamentu [*fond*]” (D, 87). Nieco dalej kontynuuje on namysł nad „istotą” *pharmakonu*, który

[...] nie mając żadnej stabilnej istoty, ani żadnej „właściwej” [*propre*] charakterystyki, nie jest on – w żadnym sensie (metafizycznym, fizycznym, chemicznym, alchemicznym) tego słowa – **substancją**. *Pharmakon* nie posiada żadnej idealnej tożsamości, jest niejednorodny – w pierwszej kolejności dlatego, że nie jest monojednorodny (w sensie, w jakim w *Fedonie* mowa o *eidos* jako czymś prostym, jednorodnym: *monoeides*). Ten „lek” nie jest czymś prostym. Niemniej jednak nie jest też mieszaniną, zmysłowym lub empirycznym *suntheton*, składającym się z kilku prostych esencji.

D, 156

Pharmakon zatem nigdy nie może się ukazać nam jako taki, w zgodzie ze swą naturą. Służy raczej jako widmowe – bo wyzute z istoty – medium, które w swej „kryptycznej głębi” (D, 87) opiera się metafizycznemu zawłaszczeniu oraz stabilizacji i jest wobec niej dawniejsze, gdyż polega na nieograniczonej grze, na różnicowaniu, którego jest miejscem, zanim jeszcze dojdzie do wszelkich metafizycznych rozróżnień, na to, co zbawienne i szkodliwe, żywe i martwe. Pismo nie posiada więc ani swej właściwej natury, ani nie można jednoznacznie określić jego wartości. „Dobre pismo zawsze zatem było **rozumiane**” (OG, 43), a więc znajdowało się pod nadzorem ukonstytuowanego znaczonego. Jednak tekstualność, której niezdeteminowanie wyraża *pharmakon*, „jako utworzona z różnic i z różnic różnic, jest z natury absolutnie heterogeniczna i nieustannie wiąże się z siłami, które zmierzają do jej unieważnienia” (D, 122).

Pharmakon jest ruchem, miejscem i grą (wytwarzaniem) różnicy. Jest różnieniem [*différance*] różnicy. Zachowuje w rezerwie, w swym nieokreślonym cieniu i czuwaniu, rozróżnienia i poróżnienia, których rozkrwanie nastąpi w procesie odróżnienia [*discrimination*]. Sprzeczności i pary przeciwieństw wyłaniają się z głębi [*fond*] tej diakrytycznej, odwlekająco-różniącej [*différente*] rezerwy. Już zawczasu odwlekająco-różniąca, rezerwa ta, „poprzedzając” opozycję pomiędzy różnymi efektami, poprzedzając różnice jako efekty, nie posiada więc punktowej prostoty *coincidentia oppositorum*. To z tego zasobu [*fonds*] dialektyka czerpie swe filozofemy. *Pharmakon*, który nie jest niczym polegającym na samym sobie [*être par lui-même*], zawsze wykracza poza nie jako ich bezdenne grunto [*fonds sans fond*]. Zachowuje siebie na zawsze w rezerwie, chociaż nie posiada żadnej fundamentalnej głębokości czy ostatecznego umiejscowienia.

D, 158

Derrida zauważa, że wynikająca z powyżej opisanego charakteru *pharmakon* ambiwalencja jest tym, nad czym Platon poprzez mityczną postać króla stara się zapanować, sprowadzając ją do wyraźnie sprecyzowanych opozycji: „Jeśli pismo, według króla i pod pieczęcią słońca, wytwarza efekt przeciwny do jemu przypisywanego, jeśli *pharmakon* jest zgubny, dzieje się tak, ponieważ [...] nie pochodzi on stąd” (D, 129). Zewnętrzny i nieożywiony charakter pisma, jego technika przyczynia się do pogorszenia pamięci, gdyż usypia on żywą pamięć, która nie musi dłużej stać na straży prawdy i obecności: „[ślady pisane – A.K.] zadają gwałt naturalnej i autonomicznej organizacji *mnémè*” (D, 130).

Jeśli zatem pamięć i wiedza są zaangażowane w opór przeciwko zapomnieniu z pomocą obcych znaków, sprzeniewierzają się one własnej wartości i wartości prawdy jako *alêtheia*. Zdaniem Derridy, z metafizycznej perspektywy pamięć, prawda i obecność to nierozdzielne wartości, a życie psychiczne, które polega na żywej pamięci, musi stronić od zapomnienia, które wiąże się ze śmiercią i niewiedzą. W tym sensie *alêtheia* może posiłkować się jedynie *mnémè*, jeśli pamięć ma się objawiać w życiu psychicznym w bezpośredniej obecności, czyli jako pamięć żywa (D, 131). Autarkia i czystość żywej pamięci musi być zatem chroniona, a jej domostwo musi pozostać zabezpieczone przed wtargnięciem intruza, co udaje się osiągnąć jedynie pod warunkiem utrzymania jakościowej i absolutnej różnicy pomiędzy znaczącym i znaczoną, jednocześnie postulując niewzruszoną obecność tego drugiego. *Pharmakon*, który nie dba o autorytet znaczonego, nie może zatem stanowić lekarstwa na niepamięć i tym samym

„należy do porządku i zewnętrżności symptomu” (D, 137). Jest szkodliwy właśnie dlatego, że leczy jedynie symptomy.

Derrida stosuje w tym miejscu ten sam model argumentacyjny, który przeciwstawia metafizycznym założeniom, rządzącym projektem psychoanalitycznym Freuda. Polega on na rozróżnieniu pomiędzy dwoma rodzajami pamięci: z jednej strony, pamięcią żywą i spontaniczną, a z drugiej – pamięcią opartą na śmiercionośnym śladzie, zależną, heteronomiczną. Metafizyka narzuca dialektyczno-hierarchiczną opozycję pomiędzy tymi dwoma rodzajami pamięci, z której to uprzywilejowana pamięć przypisana zostaje do obecności znaczonego jako źródła życia, a pismo uznane zostaje za nośnik śmierci i błądzenie osieroconych znaczących. Marzenie o spontaniczności żywej pamięci wiąże się zatem z fantazmatem czystego i nieposzkodowanego życia, nad którym nadzór sprawuje transcendentalne znaczone. Pozbawione nadzoru pismo pojawia się na scenie życia; jeśli tylko uznamy, że pismo samo konstytuuje tę scenę, bezpieczeństwo życia zostaje podważone.

Pismo więc zostaje uznane w duchu metafizyki za siłę, którą trzeba oddalić, odizolować od życia lub zapanować nad nią. Stąd też werdykt króla, który uznaje pismo za magiczne i niebezpieczne narzędzie, które wspierając *hypomnēsis*, czyli zwodniczy i iluzoryczny rodzaj pamięci, osłabia *mnēmē*. Jednocześnie wpływa ono na żywą mowę, „de-komponując” ją – jako jej reprezentacja, reprodukcja, pozór, zjawia, pismo posiada zdolność do przekształcania materiału fonetycznego w przestrzenne elementy. Jeśli tę sytuację uznajemy za wyjściową i nieredukowalną do prostej obecności, to żywa mowa zostaje poddana autoodpornościowej logice, gdyż „Ta **de-kompozycja**, ten **rozkład** [*dé-composition*] głosu jest zarazem tym, co go najlepiej konserwuje i korumpuje” (D, 173). Jeśli jednak coś imituje w sposób doskonały, wówczas, jako imitacja, paradoksalnie przeczy swej istocie: „Imitacja nie odpowiada swojej istocie. Nie jest tym, czym jest – imitacją – chyba że jest w pewien sposób błędna lub raczej wadliwa [*fautive ou plutôt en défaut*]” (D, 173–174). Dlatego też, podczas gdy Platon określa pismo mianem fantazmatu (*phantasme*) lub pozorów (*simulacre*), Derrida uznaje to za nieskuteczną próbę podporządkowania pisma systemowi opozycji, poza które ono wykracza: „Poza tymi przeciwieństwami, poza wartościami prawdy i nieprawdy, owa nadwyżka pisma nie może już [...] zostać uznana za pozór lub fantazmat, a nade wszystko nie może być określona przez klasyczne pojęcie pisma” (D, 173, przypis 58). W związku z tym wymykającym się wszelkiej

determinacji, a więc ambiwalentnym charakterem pisma, nie może być ono po prostu brane za śmierć czy nieprawdę (por. D, 131).

I jeśli ktoś doszedł do przekonania, że coś takiego jak *pharmakon* – lub pismo – będąc dalekim od bycia zdominowanym przez te opozycje, otwiera ich możliwość, nie pozwalając się w nie pochwycić; jeśli ktoś doszedł do przekonania, że jedynie poczynając od czegoś takiego, jak pismo – lub *pharmakon* – ta dziwna różnica pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem może się zapowiedzieć; jeśli w konsekwencji ktoś doszedł do przekonania, że pismo jako *pharmakon* nie może po prostu mieć wyznaczonego miejsca, w którym jest usytuowane, a zarazem nie może zostać podciągnięte pod pojęcia, które czerpią z niego swą postać, pozostawia jedynie swą zjawę [*fantôme*] logice, która może dążyć do zdominowania go jedynie o tyle, o ile sama z niego bierze – musiałby wówczas **nagiąć** [*plier*] w dziwnych ruchach to, czego nie można by było dłużej nazywać logiką lub dyskursem. Tym bardziej, jeśli to, co właśnie nieopatrznie nazwaliśmy zjawą, nie może być dłużej odróżnione, z tą samą pewnością, od prawdy, rzeczywistości, żywego ciała itd. Należy zaakceptować, że w pewnym sensie porzucić za sobą zjawę, to dla odmiany nie zachować niczego.

D, 128–129

Dyskurs pisany staje się zatem w pewnym sensie widmem, skoro nie możemy go już myśleć z punktu widzenia formalnej istoty znaku, czyli z punktu widzenia obecności (OG, 43). Skoro zaś mowa żywa jest medium, w którym bliskość obecności i znaczenia jest uprzywilejowana, to pismo może funkcjonować jedynie jako osłabiona – a nie w pełni żywa – mowa. Dla Platona pismo jest „nieboszczykiem z zawieszonym wyrokiem, odroczonego życia, pozorem oddechu”: „[...] nie jest bez znaczenia, ale znaczy niewiele. To znaczące niewiele, ten dyskurs pozbawiony wielkiego poręczenia jest jak wszelkie zjawy [*fantômes*]: zbłąkany” (D, 179). O ile jednak Platon stara się nie tylko przypisać pismu jego drugorzędną rolę, lecz także nad nim zapanować, o tyle Derrida argumentuje, że to, co w oczach metafizyków uchodzi za pochodność pisma względem *logosu*, w istocie jest „wyłonieniem się grafemu jako źródła i możliwości samego *logosu*” (D, 110). Pogląd ten musi wiązać się zatem z afirmacją pewnej słabości, która objawia się w widmowym charakterze pisma, i która pozwala przezwyciężyć paraliż *logosu*, gdyby ten rościł sobie prawo do absolutnej dominacji i pełni, a także paraliż życia, gdyby chciało ono osiągnąć stan pełnej czystości i odporności.

Kwestia *pharmakonu* zatem rozpatrywana powinna być także w kontekście widmowości, autoodporności i żałoby. Derrida zaznacza przy tym, że „nie powinniśmy zapominać, iż w *Fajdrocie* zarzutem wobec wynalazku *pharmakonu* jest także to, że zastępuje on żywy głos pozbawionym oddechu znakiem i utrzymuje, że jest w stanie obejść się bez ojca (który jest żywy i który jest krynicą życia) *logosu* [...]” (D, 113–114). Platon uważa pismo za osierocone, pozbawione ojcowskiego nadzoru, podczas gdy *logos* pozostaje żywy, w bliskości ojca, pod jego pieczęcią. Jednakże gdy ojca nie ma i *logos* jest pozbawiony jego opieki, wtedy nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy żywą mową a pismem. Władza nadzorcza zostaje rozproszona w łańcuchu widmowej iteracji, w „śmierci jako powtarzaniu życia i życiu jako powtarzaniu śmierci” (D, 115). W ruchu tym absolutyzm władzy króla *logosu* zostaje podważony i zastąpiony bezkrólewem *différance*, która:

Nie jest upragnionym bytem-obecnym – doskonałym, jedynym, zasadniczym, transcendentnym. Niczym nie rządzi, nad niczym nie panuje i nigdzie nie sprawuje żadnej władzy. Nie objawia się w piśmie dużą literą. Mało, że nie ma królestwa różni, to jeszcze ona sama w każdym królestwie podlega do buntu. To zaś sprawia, że staje się w oczywisty sposób groźna, ale i sama niezawodnie zagrożona przez to wszystko, co w nas pragnie królestwa, jego przeszłej lub przyszłej obecności.

MF, 49

Derrida zauważa, że nawet dla Platona linia demarkacyjna oddzielająca mowę od pisma nigdy nie była jednoznaczna. Granica przesuwana się, oddzielając pismo wprawdzie jako całkowicie zewnętrzne, techniczne narzędzie, następnie jako osierocony *logos*, a w końcu stawiana jest pomiędzy pismem a mową jako dwoma odmiennymi rodzajami śladu (D, 190). Zachowany zostaje jednak przy tym ten sam podział na zewnątrz i wewnątrz, martwe i żywe, zbłąkane i celowe, niewłaściwe i właściwe: „pismo jest zagubionym śladem, niezdolnym do życia sieciem, wszystkim tym, co w nasieniu wydatkuje się bez rezerwy, siłą błakającą się poza domeną życia, niezdolną do zrodzenia czegokolwiek, do podnoszenia się, do regeneracji” (D, 190–191). Żywa mowa natomiast, w najbardziej skrajnym przypadku, byłaby pewnego rodzaju psychicznym grafemem, lecz nie błakającym się pismem, które zbaczałoby z właściwej ścieżki, czyli ze ścieżki prawdy. Jak zauważa Derrida, pismo zatem zostaje przez Platona zrehabilitowane, o ile służy do odkrywania prawdy, innymi słowy, jeśli spełnia dydaktyczną,

dialektyczną funkcję w odniesieniu do prawdy, która je poprzedza. Sprawia to, że wytyczona przez Platona granica przebiega wówczas pomiędzy śladem dialektycznym i niedialektycznym (D, 194), śladem życia i śladem śmierci. Platowska dialektyka wyznaczałaby zatem teleologiczny trakt, którego celem byłoby zachowanie życia w epistemologicznie umocowanej obecności, a tym samym nieprzyzwolenie żywym śladom na zbaczanie z ustalonego kursu i nieredukowalne odnoszenie się do nieskończonej nie-obecności innego. Proces ten przyjmowałby zatem model skutecznej pracy żałoby, podczas gdy pismo jako *pharmakon* byłoby jej zakłóceniem i odroczeniem, a tym samym znamionowałoby żałobę nieskończoną, która podważa teleologiczny porządek oparty na zasadzie (nie)sprzeczności, gdyż – w swej źródłowej nierozstrzygalności – „*pharmakon* może służyć **równie dobrze** za nasienie życia, jak i nasienie śmierci” (D, 192). Tym samym nieredukowalność odniesienia do innego musiałaby zostać zachowana, co umożliwiałoby – strukturalnie rzecz biorąc – detronizację czy ojcobójstwo metafizycznego króla. Derrida stwierdza wręcz, że bez stosunku do innego, „[...] bez owej pierwotnej tajemnicy, ojcobójstwo byłoby teatralną fikcją filozofii” (PR, 153).

Skupmy się teraz na trzech wątkach, które wplecione są w tekst *La pharmacie de Platon*, a które chciałbym odnieść do myśli żałoby.

1. *Pharmakon* pociąga za sobą pewną biologiczną lub organistyczną metaforę. Jednak wydaje się, że metafora ta nie tylko jest silnie zakorzeniona w dyskursie metafizycznym, ale wiąże się z określoną koniecznością, która wynika z narzucającej się nam problematyki cielesności, organicznego przetrwania ciała, jego granic, stosunku jego wnętrza do zewnątrz itd. Po pierwsze, *logos* często przedstawiany jest przez Platona jako żywy organizm lub do niego porównywany; jako ożywiona istota (*zōon*), której celem jest bycie w zgodzie z sobą; jako właściwy sposób życia. Derrida stwierdza: „*Logos*, istota żywa i pobudzona [*animé*], jest więc także organizmem, który jest zrodzony [*engendré*]. Organizmem: zróżnicowanym ciałem **własnym** [*un corps propre*], z centrum i końcami, przegubami [*articulations*], głową i stopami. Aby być »właściwym«, dyskurs pisany **musi**, jak żywy dyskurs, podporządkować się prawom życia” (D, 98). Zalecany przez Platona endogeny ruch żywego organizmu, który jest najlepszym możliwym ruchem ciała i powinien być odporny na wtargnięcie zewnętrznego suplementu, współgra z autostymulacją i rozwojem *logosu*. Derrida rozpoznaje w tekście Platona analogię, którą chcemy tu uwypuklić, pomiędzy dwoma porządkami: logograficznym i biologicznym (a raczej zoologicznym),

które odnoszą się nie tylko do życia, ale w konsekwencji także do pamięci jako tkanki żywej myśli. Co więcej, *pharmakon* nie tylko stoi w sprzeczności z naturalnym życiem, ale także z chorobą czy raczej z jej naturalnym przebiegiem. Zdaniem Platona, jeśli choroba, analogicznie do życia czy *logosu*, ma swój odpowiedni tok, to *pharmakon* może jedynie zakłócić jej właściwy rytm:

Sprowadzając na manowce normalny i naturalny rozwój choroby, *pharmakon* staje się zatem wrogiem tego, co żywe w ogóle, czy mowa o zdrowiu, czy chorobie. Należy o tym pamiętać, do czego też wzywa nas Platon, gdy pismo zostaje zaoferowane jako *pharmakon*. W przeciwieństwie do życia, pismo – czy, jeśli kto woli, *pharmakon* – może jedynie **przemieszczać**, a wręcz **wzmacniać** dolegliwość.

D, 124

Pismo, wchodząc w rolę suplementu pamięci, przemieszcza i rozprzestrzenia więc negatywne efekty, którym rzekomo ma zapobiec. Podobnie też interwencja farmaceutyczna (o czym pisze Platon w *Timajosie*) wiąże się z ryzykiem.

Tak jak zdrowie jest auto-nomiczne i auto-matyczne, tak też „normalna” choroba manifestuje swoją autarkię, przeciwstawiając agresjom farmaceutycznym reakcje **metastatyczne**, które przenoszą miejsce choroby, aby ewentualnie wzmocnić i pomnożyć punkty oporu. „Normalna” choroba broni się. Wymykając się w ten sposób suplementarnym środkiem przymusu, naddanej patogenezie *pharmakonu*, choroba podąża dalej swym torem.

D, 125–126

Jak widzimy, zoobiologiczna retoryka Platona zachowuje teleologiczną perspektywę życia, które, nawet jeśli pogrążone w chorobie, jest określone przez swój *telos* i znajduje w nim swe ukojenie bądź spełnienie. Dla Platona granica poprowadzona zostaje nie pomiędzy zdrowiem a chorobą, lecz pomiędzy właściwym przebiegiem i farmaceutycznym (prostetycznym, technicznym) objazdem, pomiędzy wewnętrzną chorobą a jej przemieszczeniem jako nienaturalną **hiper-** czy **trans-**alergią. Możemy założyć, że z tego punktu widzenia różnica pomiędzy życiem w zdrowiu czy chorobie jest drugorzędna w stosunku do teleologicznego pragnienia, które powrotu do zdrowia upatruje we wnętrzu (w tym, co najbardziej właściwe życiu, w *eidosisie* życia). Niemniej jednak, jak podkreśla

Derrida, w schemacie platońskim z góry założono wtargnięcie śmierci w domenę skończonego życia, a sama myśl Ateńczyka jest naznaczona żałobą.

Schemat ten zakłada, że istota żyjąca (a także jej choroba) jest skończona: że może mieć ona stosunek do swego innego w dolegliwości alergicznej i że posiada ograniczoną długość trwania, że śmierć jest już z góry wpisana w jego strukturę i w niej narzucona [*prescribe*] [...]. Nieśmiertelność i doskonałość istoty żyjącej polega na nieposiadaniu żadnego związku z zewnątrz.

D, 126

Pharmakon zatem nie tylko naruszałby rytm życia i zanieczyszczał je, ale stanowiłby wyzwanie dla porządku teleologicznego, który określa rozwój życia, a nawet choroby. Jeśli wobec tego widzimy w *pharmakonie* źródłowy suplement wszelkiego życia, to nie tylko jego teleologiczna determinacja, lecz wszelkie metafizyczne przesłanki związane z naturalnym, endogennym charakterem życia muszą zostać zakwestionowane. *Pharmakon* jako prostetyczny suplement, który warunkuje przetrwanie życia, jego przeżycie (*survie*), zmusza je do podjęcia drogi „okrężnej”, objazdu pozbawionego powrotu do stanu naturalnego, bez żadnej gwarancji osiągnięcia stanu autonomii czy też bez normatywnego nakazu z tym związanego. Stąd też nieuchronność komplikacji pomiędzy wewnątrz i zewnątrz rujnuje pragnienie nieprzenikalności granic oraz niezawisłości, nieposzkodowalności, a w końcu zbawienia życia (i wszelkiego ciała własnego) oraz udanej pracy żałoby.

Skoro omawiana tu logika odnosi się nie tylko do kwestii ciała, ale także do duszy, te same kryteria można zastosować do problemu pamięci, która sama jest skończona, co rozpoznaje Platon, przypisując jej życie. *Pharmakon* funkcjonuje tu jako techniczny substytut, który ma na celu zastąpić „aktywną reanimację wiedzy” (D, 135). W modelu platońskim zdrowie i cnota biorą się z wewnętrznej pielęgnacji i spontaniczności. Skoro suplementarny pasożyt, którym jest *pharmakon*, będzie z konieczności „powiązany z idealnością *eidos* jako możliwością powtórzenia tego samego” (D, 136), to żywa pamięć musi bezwarunkowo przyjmować zewnątrz, a tym samym zakładać swoją autoodporność i heterologię: „Zewnątrz jest już **wewnątrz** pracy pamięci” (D, 135). Żywa pamięć jest więc pamięcią w żałobie, skoro „już od zawsze polega na znakach w celu przypominania sobie tego, co nie-obecne, z którym pozostaje ona z konieczności w relacji” (D, 135).

Ograniczoność pamięci, jej ułomność wynika więc z jej śmiertelności i skończoności, czyli z jej zatarcia, a suplementarne wtargnięcie innego czyni ją widmową, gdyż zależy ona od owego ruchu nieskończonego uzupełnienia: „Gdy tylko zewnętrznie suplementu zostaje otwarte, jego struktura zakłada, że sam suplement może zostać »oznaczony« [typer], zastąpiony przez swego sobowtóra, i że suplement suplementu, substytut substytutu jest możliwy i konieczny” (D, 136). Derrida podważa zatem podejście, zgodnie z którym techniczne uzupełnienie postrzegane byłoby jako wtórne lub jako zewnętrzny, empiryczny przypadek. Praca żałoby opierająca się na pracy pamięci musiałaby zatem nieustannie odnosić się do jakiegoś suplementarnego zewnątrz, które przerywa i przekształca jej granice.

2. Jak ukazuje Derrida w *La pharmacie de Platon*, jedną ze strukturalnych konsekwencji uznania bezgraniczności (por. OG, 43) i źródłowości pisma jest śmierć „ojca *logosu*”, czyli decentralizacja absolutu lub źródła – centrum, w którym utwierdza się ustanowiony porządek: ontologiczny, epistemologiczny, polityczny czy też patologiczny. Konieczność ta nie tylko uniemożliwia spełnienie się wszelkiego pragnienia żywej obecności czy bezpośredniej intuicji prawdy, ale warunkuje wszelki dyskurs czy to prawdziwy, czy fałszywy, metafizyczny, czy pozbawiony zakotwiczenia, oparty bądź na substancji fonicznej, bądź graficznej. Jednocześnie konieczność ta nie oznacza jedynie modyfikacji ojcowskiej obecności, a tym samym nie należy do linearnej czasowości, kontynuacji i sukcesji władzy. Podważa tym samym mit „źródłowo dobrej mowy oraz przemocy, która spada na nią jak zgubny przypadek” (OG, 185). Dekonstrukcję pojmować możemy zatem jako demitologizację¹³ obecności prazasady, demitologizację mitu

¹³ Czy nie każda władza, dopominając się pełni suwerenności, wymaga przyjęcia własnej mitologii swego źródła, politycznego fantazmatu o naturalnej lub boskiej zasadzie? Czy akt inauguracyjny musi ulec mitologizacji, aby podtrzymać jego niepodzielność i autoteliczność? Lekcja, jakiej udziela nam jednak Derrida, jest taka, że instytucja władzy, rytm jej funkcjonowania, przepływ i delegowanie władzy wymagają uzupełnienia pisma: „że sam sens władzy i skuteczności w ogóle, który jako taki, czyli jako sens i panowanie (poprzez idealizację), mógł się ujawnić jedynie wraz z tak zwaną władzą »symboliczną«, zawsze był związany z dysponowaniem pismem; że ekonomia, system monetarny i przedmonetarny oraz rachunek graficzny są współ-źródłowe, że bez możliwości śladu [...] nie istnieje prawo” (OG, 137). Archiwizacja, legislacja, ekonomia, informatyzacja, komunikacja – wszystkie te dziedziny podtrzymujące władzę polityczną posiadają własnych skrybów. Stwierdzenie, że najwyższa instancja władzy jest niepiśmienna, wymaga zatem arogancji mitu założycielskiego: „Bóg król nie umie pisać, lecz ta ignorancja czy niemożność jedynie zaświadcza o jego suwerennej niezależności. Nie ma on potrzeby, by pisać. Mówi, orzeka, dyktuje, a jego słowo

prostoty źródła, czyli ukazanie faktu, że pomiędzy prapismem a porządkiem ontologicznym nie ma zasadniczej różnicy, gdyż archi-byt czy archi-prawda, które jako jedyne mogłyby usankcjonować taki podział, zostały przekreślone „przez konieczność ojcobójstwa” (D, 208).

Możliwość *logosu*, mowy, języka, znaczenia, logocentryzmu oraz wszelkich efektów obecności polega więc na tej uzupełnieniowej intruzji, rozspajającej samą obecność. Śmierć króla zatem zdaje się koniecznością, aby wszelki dyskurs, prawda i wiedza mogły mieć miejsce. Pojawienie się prawdy, obecności, wiedzy i życia może być pomyślane tylko na mocy ich zaniku. Derrida stawia zatem następujące pytanie: czy nie powinniśmy raczej afirmować, aniżeli opłakiwać absencję centrum lub źródła, gdyż otwiera ona samą możliwość gry, a tym samym – wszystkich efektów obecności? Pytanie to sytuuje naszą dyskusję na granicy pomiędzy afirmacją i melancholią jako nieuleczalną kondycją związaną z niepowetowaną stratą.

Czy nie można afirmować tego nie-odsyłania do centrum, miast opłakiwać nieobecność owego centrum? Czemuż miałoby się żałować centrum [*Pourquoi ferait-on son deuil du centre*]? Czyż centrum, brak gry i różnicy, nie jest innym imieniem śmierci? Która daje pewność, spoczynek, ale swoją dziurą także niepokoi i wystawia na ryzyko [*met en jeu*]?

PR, 308–309

Skoro więc żywa mowa jest w żałobie po swym ojcu, skoro jest sierotą, staje się oczywiste, że ta żałoba musi być nieodłącznie związana z rozpoznaniem pisma w mowie, a więc z pomyśleniem mowy oraz pisma w obiegowym znaczeniu jako pisma bardziej źródłowego. Jednocześnie konieczność gry, którą Derrida nazywa *différance*, a która narzuca nam brak jakiegokolwiek ustalonego centrum, warunkuje wszelką referencyjność. Nie oznacza to jedynie, że unicestwienie Boga-ojca-centrum jest wpisane w pracę *différance*, ale także, że ona sama jako „uzupełnienie jako struktura” (OG, 222) i „zamazane źródło obecności i nieobecności” (OG, 194) musi wiązać się z afirmacją, gdyż jedynie w nie-obecności, w komplikacji obecności i nieobecności, może dojść do suplementarnego wkroczenia innego. Struktura suplementarna *différance*, która podważa wszelką próbę ustanowienia trwałej i niezawisłej władzy, sprawia, że

wystarcza. Niezależnie od tego, czy skryba z jego kancelarii dodaje czy też nie suplement transkrypcji, owa konsygnacja jest z istoty wtórna” (D, 94).

ona sama sprzeciwia się wszelkiemu panowaniu, a tym samym własnej ontologizacji (nie może być modyfikacją obecności; por. MF, 385).

Należy zatem bezwzględnie afirmować grę, ponieważ uwalnia ona możliwości i otwiera przyszłość. Derrida zwraca uwagę, że obecność centrum eliminowałaby wszelką możliwość swobodnej gry, dlatego też pismo, jako nośnik życia, musi zajmować nie-miejsce owego centrum: „[...] pismo, znika w nim bowiem tożsamość początku, somoobecność tak zwanego żywego słowa. Znika centrum” (PR, 508). Centrum zatem nie jest tym, za co się podaje, lecz grą *différance*, z której dopiero może się ono wyłonić; owa gra nie jest pozbawiona śmierci, gdyż pismo jako heterogeniczna iteracja wprowadza śmierć i zakłada nieredukowalną do obecności nieobecność, która jest „obecności przerwaniem, »śmiercią« czy też możliwością »śmierci« adresata wpisaną w strukturę znaczenia” (MF, 385). Niewykluczone, że nie jesteśmy zdolni do oddzielenia decentralizacji od afirmacji, gdyż ta pierwsza pociąga za sobą z konieczności żalobę. Derrida powtarza zresztą za Edmondem Jabèssem: „centrum jest żalobą” (PR, 509), a poprzez zajmujące jego miejsce pismo staje się warunkiem możliwości stosunku do nie-obecnego, zjawiającego się poprzez pismo innego. Derrida stawia jednak następujące pytanie:

Czyż jednak owo pożądanie centrum nie pozostaje, jako funkcja gry samej, niezniszczalne? I jakże w owym powtarzaniu albo powracaniu gry, nie miałby nas przyzywać ten fantom centrum? I to właśnie tutaj pomiędzy pismem jako pozbawieniem centrum a pismem jako potwierdzeniem gry wahanie jest nieskończone. Należy ono do gry i wiąże ją ze śmiercią. Powstaje w obrębie jakiegoś „kto wie?”, pozbawionego podmiotu i wiedzy.

PR, 509

Filozof wskazuje tu, że gra z góry daje możliwość pomyślenia centrum; i że ta fantazmatyczna myśl czy pragnienie centrum nieustannie nawiedza grę jako jej możliwy efekt lub – w ostateczności – groźba totalitaryzmu. Detronizacja metafizycznie ustanowionej władzy, jej demistyfikacja jako efektu pisma, skazywałaby nas na „nieredukowalne oddalenie”, co wiązałoby się z odcięciem „od wszelkiej bezwzględnie określonej odpowiedzialności, od **świadomości** cieszącej się autorytetem ostatniej instancji” (MF, 386). Tym samym instancja ta nie mogłaby już służyć za ostateczną opokę jakiegokolwiek systemu wartości. Ciężar odpowiedzialności byłby tym samym przesuwany na sferę pisma – pozbawiona

zakotwiczenia, nieredukowalnie oddalona od swego oparcia, odpowiedzialność zyskiwałaby dopiero w dryfie osieroconego pisma swą radykalną postać.

Możliwe więc, że nie możemy wyzbyć się pewnej żałoby po centrum, gdyż wszelka żałoba ją zakłada. Oplakujemy siebie i innych, nasze śmiertelne życia i naszą śmierć właśnie dlatego, że nie mamy żadnych gwarancji przeżycia, które dawałaby jakaś ostateczna instancja obecności. Jesteśmy w żałobie, ponieważ jesteśmy pozbawieni „absolutnego punktu wyjścia, zasadniczej odpowiedzialności” (MF, 33), a przez to obarczeni jesteśmy jeszcze większą odpowiedzialnością za to, co nieuchronnie przemija; pozbawieni „podmiotu i wiedzy”, czyli enklaw obecności; śmiertelnie odpowiedzialni za śmiertelnego innego. Niewykluczone też, że nie możemy po prostu gloryfikować swobody gry bez uświadomienia sobie, że afirmacja ta ma swą żalobną stronę, czyli stronę innego, a gra przez to wymaga od nas hiperbolicznej odpowiedzialności, wykraczającej poza „zasadniczą odpowiedzialność”, i wymagającej od nas „niemożliwej afirmacji żałoby”: „Niemożliwym jest tu inny, taki, jaki do nas przybywa [*arrive*]: jako śmiertelny, do nas śmiertelników. I którego tak więc kochamy, potwierdzając, że **to jest słuszne** [*c'est bien ainsi*]” (MPM, 52). W końcu bowiem możemy być odpowiedzialni jedynie za to, co jest siewem śmierci jako nośnikiem życia.

3. Trzeci wątek wiąże się z kwestią powtórzenia, która wieńczy rozważania Derridy w *La pharmacie de Platon*. Rozgrywa się ona pomiędzy *mnēmē* a *hypomnēsis*, pomiędzy żywą pamięcią a jej suplementem. Z punktu widzenia Platona:

Żywa pamięć powtarza obecność *eidos*, a prawda jest także możliwością powtórzenia poprzez przypominanie. Prawda odsłania *eidos* lub *ontôs on*, czyli to, co może być naśladowane, odtwarzane, powtarzane w swej tożsamości. Lecz w anamnesticznym ruchu prawdy to, co powtarza, musi się przedstawiać jako takie, jako to, czym jest, w powtórzeniu. To, co prawdziwe, jest powtórzone, jest tym, co powtórzone w powtórzeniu, tym, co przedstawione i obecne w ruchu przedstawienia [*le représenté présent dans la représentation*]. Nie jest powtarzającym powtórzenia ani znaczącym znaczenia. To, co prawdziwe, jest obecnością znaczonego *eidos*.

D, 138

Tymczasem suplement, który jest utożsamiany z czysto mechanicznym, można by rzec: śmiercionośnym, ruchem *hypomnēsis*, powtarza jedynie martwe

znaczące, oddalone od źródła życia i pozbawione właściwego nadzoru. Tożsamość i obecność zostają utracone w ruchu nieprawdy i rozproszenia (nienadzorowanego siewu, dyseminacji). Podczas gdy powtórzenie idealności umożliwia inteligibilną kontemplację prawdy (idei w ich absolutnej bliskości), martwe powtórzenie rodzi jedynie pozory i służy doświadczeniu zmysłowemu. To, co zatem zostaje potępione przez Platona, jak wskazuje Derrida, to pismo jako hypomneza.

Pismo byłoby czystym powtórzeniem, a więc powtórzeniem martwym, które mogłoby zawsze nie powtarzać niczego lub być niezdolne do **spontanicznego** powtarzania siebie samego, co także oznacza powtarzanie jedynie samego siebie: wydrążone i porzucone powtórzenie. [...] Powtórzenie czyste, absolutne powtórzenie siebie, ale siebie jako już z góry odesłania [*renvoi*] i powtórzenia, powtórzenie znaczącego, powtórzenie bez znaczenia lub unieważniające, powtórzenie śmierci – to wszystko jedno. Pismo nie jest żywym powtórzeniem tego, co żyje.

D, 169

Tu jednak opis złego, tautologicznego, zaabsorbowanego sobą powtórzenia pasuje do charakterystyki powtórzenia tego samego, czyli powtórzenia *eidosu*. Jeśli spontaniczność, która jest przypisana dobremu rodzajowi powtórzenia (jako anamnezy), polega na zdolności do utrzymania czystości życia, to oznacza to, że jest ono w istocie niezdolne do powtórzenia czegokolwiek poza sobą. Tym samym powtórzenie to byłoby także totalne, czyste, a przez to unieważniające i anihilujące. Derrida uznaje to za charakterystyczne dla platonizmu przeciwstawienie sobie dwóch biegunów: czystości życia – czystości śmierci, pełni zawłaszczenia – pełni wywłaszczenia, oraz utrzymania między nimi zasadniczej różnicy. To przeciwstawienie ma na celu konsolidację metafizycznego porządku, jest to „doniosła decyzja filozofii, poprzez którą się ona ustanawia” (D, 138). Dla Derridy alternatywa ta jednak jest daleka od deklarowanej przez Platona prostoty. Jak już wspomniałem, Platon stara się utrzymać decydującą różnicę pomiędzy tymi dwoma rodzajami powtórzenia, zachowując ich czystość. Wydaje się to tym bardziej problematyczne, że sam deklaruje – na co zwraca uwagę Derrida – zarówno zewnętrżność pisma, jak i jego zdolność do szkodliwej penetracji. Linia podziału nakreślona przez Ateńczyka staje się zatem na tyle subtelna, że w ostateczności niemożliwa do utrzymania. Poprzez rygorystyczne odczytanie Platona Derrida ukazuje, jak metafizyczny dyskurs

niweczy siebie, odsłaniając źródłową komplikację dwóch rodzajów powtórzenia: powtórzenia czystego życia, które „wychodzi z siebie jedynie po to, by do siebie powrócić” (D, 210), i powtórzenia bazującego na mechanicznym piśmie, które dzieli i rozprasza życie, które działa w rejestrze nieidealności (fenomenów, zmysłów, zjaw, widm, pozorów). „Tu tautologią jest bezpowrotne wyjście życia poza siebie. Powtórzenie śmierci. Wydatkowanie bez rezerwy. Nieredukowalny eksces – poprzez grę suplementu – wszelkiej intymności dla siebie osoby żyjącej, dobra, prawdy” (D, 210–211).

Derrida stwierdza, że te dwa rodzaje powtórzenia muszą polegać na sobie, muszą uczestniczyć we wzajemnej i źródłowej komplikacji, aby życie mogło zaistnieć. Powtórzenie życia jako możliwość powrotu do siebie (możliwość samopobudzenia, potwierdzającego obecność odnoszenia się do siebie) jest możliwe jedynie na bazie owego błędzenia śmiertelnego znaczącego (które sprawia, że samopobudzenie jest w istocie heteropobudzeniem, a stosunek do siebie jest możliwy jedynie poprzez stosunek do innego). Komplikacja tych dwóch rodzajów powtórzeń, które metafizyka pragnęła od siebie odizolować, świadczy o tym, że nie można ustanowić ani czystości życia, ani liczyć na teleologiczny czy normatywny projekt, który taką czystość zaleci. Opowiadając się za ową komplikacją, nie popadamy jednak w dyskurs tanatologiczny, gdyż zastanawiamy się, podążając tokiem myślenia Derridy, nad quasi-transcendentalnymi warunkami możliwości życia jako życia-śmierci. Jak zauważa sam Derrida, to właśnie przez ślad „to, co obecne, wzmagą się w swym zaniku” (D, 137), tym samym antycypując wszystko to, co w kolejnych dekadach powie o przeżyciu (*survie*).

2.3. Ślad (prze)życia

W drugiej serii seminariów *La bête et le souverain* (2002–2003) Derrida odnosi się do fragmentu *Przypadków Robinsona Crusoe*, w którym główny bohater powieści Daniela Defoe zauważa ślad, a dokładniej rzecz biorąc – odcisk stopy (*trace de pas*). Odkrycie Robinsona wywołuje widmowy, a przez to osobliwy efekt:

odcisk stopy na piaszczystym brzegu staje się nie tylko widmową widzialnością, „zjawą” [*un fantôme*], mówi francuskie tłumaczenie, lecz także paraliżującą halucynacją, znakiem, który nadszedł z nieba, znakiem równie złowieszczym co obiecującym, *uncanny*, równie diabolicznym, co boskim: inny człowiek. Tym,

co przeraża Robinsona, jest możliwy ślad widmowej obecności kogoś innego, innego człowieka na wyspie.

BS2, 81

Robinson nie wie, czy to odcisk jego, czy cudzej stopy. Niemniej jednak musi skonfrontować się z widmową strukturą przeżycia: „Struktura oznacza tutaj nieredukowalną złożoność, wewnątrz której grę obecności lub nieobecności – to, w czym metafizyka może się wytworzyć, ale nie może myśleć – można jedynie nagiąć lub przemieścić” (OG, 222). Ten przykład staje się zatem figurą, literacką manifestacją, metonimią konieczności, która sprawia, że wszelkie, nawet najbardziej intymne doświadczenie wyłania się ze struktury śladu, a zatem jest jedynie „łańcuchem różnicujących znamion” (MF, 318), które niosą z sobą możliwość zniknięcia przedmiotu odniesienia. W tym przypadku zatem doświadczenie Robinsona wiąże się zarówno z możliwością jego własnego zniknięcia, jak i z wkroczeniem inności w jego samotnicze życie.

Zwróćmy uwagę na wszystkie pytania, które Derrida stawia w imieniu Robinsona:

Czy to ja? Czy to mój ślad? Czy to moja ścieżka? Czy jest to widmo mojego odcisku, odcisk mojego widma? Czy jestem w trakcie powracania? Czy jestem, czy też nie, powracający [*revenant*]? Czy jestem powracającą zjawą [*un revenant*] samego siebie, którego napotykam na mej drodze, jak ślad innego, na drodze, która jest już drogą powrotną lub powrotnego nawiedzenia [*un chemin de retour et de revenance*] itd.? Nie jestem pewien niczego, czy też nie wiem nic na temat możliwości tej dwoistości *uncanny*, *uheimlich*.

BS2, 84

Wszystkie te pytania świadczą o żałobnej reakcji na doświadczenie śladu, który tam po kimś pozostał, przetrwał czyjąś obecność, zaznaczył czyjąś absencję, a w konsekwencji możliwość śmierci samego Robinsona. Dlatego też bohater jest nawiedzany przez ów *trace de pas*, przepełniony poczuciem swej własnej kruchości, swej odroczonej śmierci, której możliwość zawarta jest w strukturze śladu. Alegoryczny potencjał tej insularnej sceny pozwala Derridzie po raz kolejny ukazać źródłową komplikację życia i śmierci, która dotychczas zajmowała sporo miejsca w mojej lekturze. Argumentuje on, że życie rozumiane w kategoriach przeżycia, życia nadal, jest także „powrotnym

widmowym nawiedzeniem (ten, który żyje nadal, jest widmem) [*une revenance spectrale (le survivant est toujours un fantôme)*]” (PAR, 138).

[...] wszystkie nasze myśli o śmierci, naszej śmierci – nawet przed wsparciem, jakie może dać nam symbolika religijna – nasze myśli o naszej śmierci są zawsze, strukturalnie, myślami przeżycia [*survie*]. Postrzegać siebie jako martwego, myśleć o sobie jako martwym, oznacza postrzegać siebie jako ocalałego, asystującego przy swej śmierci, obecnego lub reprezentowanego *in absentia* przy swej śmierci, również we wszelkich znakach, śladach, obrazach, wspomnieniach, a wręcz ciele, zwłokach czy popiołach, dosłownych lub metaforycznych, które przekazujemy, w mniej lub bardziej zorganizowany czy rozmyślny sposób, tym innym, którzy pozostali przy życiu [*survivants*], innym jako pozostającym przy życiu, oddelegowanym do naszego własnego przetrwania [*notre propre survie*].

Wszystko to jest banalne i dobrze znane. Można by się rozwodzić na ten temat bez końca. Lecz logika tej banalności życia-poza-życiem [*la survivance*], które zaczyna się nawet przed naszą śmiercią, jest logiką przetrwania [*une survivance*] reszty, resztek, która nie czeka nawet na śmierć, aby uczynić życie i śmierć nierozłącznymi, i stąd też fantazmatyczne i *unheimlich* doświadczenie widmowości nieumarłego [*du mort vivant*]. Życia i śmierci jako takich nie da się rozdzielić.

BS2, 176

Ów odcisk stopy, który uruchamia cały surwiwalistyczny dyskurs, wznieca w Robinsonie poczucie nieuchronnej bliskości własnej śmierci.

[Robinson] wierzy, że wkrótce umrze, że goni [*court*] za śmiercią lub też, że śmierć sama go ściga, że życie będzie tak krótkie [*courte*], a zatem – jakby sam już był martwy – z powodu tego wyścigu na czas [*course de vitesse*] z jego widmowym powracaniem [*revenance*], wszystko, co mu się przytrafia, przybywa do niego nie jako nowe, świeże, przyszłe [*à venir*], lecz (być może on sam zbyt tego nie wie) jako już przeszłe, już widziane, nadchodzące jako wczoraj, a nie jako jutro.

BS2, 86

Współgra to z tym, co pisze Derrida w eseju *Survivre* o dwuznacznym sformułowaniu *arrêt de mort*, na które natrafia on w tytule opowiadania Maurice'a Blanchota. Na pierwszy rzut oka, w języku francuskim, zwrot ten jest jasny i zrozumiały i oznacza wyrok śmierci. Lecz Derrida, podążając śladem Blanchota, proponuje alternatywne, bardziej literalne odczytanie *arrêt de mort* – jako „zawieszenie, wstrzymanie, zastopowanie śmierci” – wyrwane poniekąd z jego idiomatycznego uzusu. *Arrêt de mort* spajałoby zatem ze sobą zarówno wyrok lub nakaz śmierci, jak i jej odroczenie. Bez owej komplikacji trudno w ogóle myśleć o strukturze przeżywania, uznaje Derrida, przytaczając słowa Blanchota z *Le pas au-delà*: „Żyć nadal [*survivre*], nie żyć lub, nie żyjąc, utrzymywać się, bez życia, w stanie czystego uzupełnienia, ruchu uzupełniania życia, lecz raczej wstrzymywać umieranie [*arrêter le mourir*], wstrzymaniem, które go nie zatrzymuje [*arrêt qui ne l'arrête pas*], a wręcz przeciwnie – sprawia, by trwało” (PAR, 152). Nie jest to jednak, zdaniem Derridy, kwestia dwóch wyodrębnionych znaczeń słowa *arrêt*, lecz nieustannej „antagonii” (PAR, 159) pomiędzy nimi, w ramach której nic nie jest ostatecznie określone, nawet w każdym z tych znaczeń: „Ponieważ *l'arrêt* zawieszający jest niezdecydowany, jako że to, o czym decyduje, śmierć, [...] jest sama czymś nierozstrzygalnym [*l'indécidable*], wprowadzonym w swej nierozstrzygalności przez decyzję. Jak śmierć, *l'arrêt* pozostaje (zatrzymuje się, aresztuje się) [*l'arrêt reste (s'arrête, s'arreste)*] nierozstrzygalny” (PAR, 159). Derrida rozwija także swoją myśl na temat związku „życia nadal” (przeżywania, przetrwania), wyroku/odroczenia śmierci i *différance*:

Jak to niedefinitywnie zdefiniowano we fragmencie z *Le pas au-delà*, *l'arrêt de mort* nie jest wyłącznie decyzją, która ustala [*arrétant*] to, co nierozstrzygalne, lecz zatrzymuje także śmierć, zawieszając ją. Przerywa ją lub odwleka w porywie przeżycia [*le sursaut d'une survie*]. Lecz w takim przypadku to, co zawiesza lub hamuje śmierć, jest tym samym, co przywraca jej całą potęgę nierozstrzygalności. Kolejne fałszywe imię [*Autre faux nom*], aniżeli pseudonim, dla *différance*.

PAR, 159

Przeżycie nie jest zatem niczym innym jak procesem odraczania nie tylko śmierci, ale życia i śmierci jako takich w ich totalności. Ów proces podtrzymywania przy życiu uniemożliwia, według Derridy, ustanowienie wyraźnych opozycji lub stabilnej ekwiwalencji pomiędzy nimi (PAR, 179). Skoro jednak śmierć pozostaje dla nas czymś nieokreślonym, to nigdy nie możemy

dostępici jej jako takiej. W *Apories*, w rozważaniach nad *Byciem i czasem* Martina Heideggera, Derrida stwierdza jasno, że nie mamy „stosunku do śmierci jako takiej, a jedynie do ginięcia, do tracenia życia i do innego, który nie jest innym” (A, 133). Wywodzi stąd nieredukowalną konieczność żałoby, która sprawia, że każde doświadczenie jest w istocie doświadczeniem żałobnym, zaś sama żałoba jest w pierwszej kolejności żałobą po innym, a w konsekwencji po sobie jako innym. Nie można pozostawać w żałobie poza uwarunkowaniem, jakie narzuca nam *différance*, czyniąc z nawet najbardziej intymnego doświadczenia doświadczenie nie-obecnego innego. „Śmierć innego staje się zatem »pierwszą«, zawsze pierwszą, jako doświadczenie żałoby, które ustanawia mój stosunek do siebie samego i konstytuuje egotyczność *ego*, jak i wszelką moją [Jemeinigkeit] w ruchu *différance* – ani wewnętrznym, ani zewnętrznym – który to doświadczenie strukturyzuje” (A, 133). Nie byłoby zatem życia, a zarazem żałoby, bez tej ustrukturyzowanej konieczności, która zakłada źródłowe odesłanie do innego (nie możemy więc po prostu i bezpośrednio okrywać żałobą nas samych) i uniemożliwia nam śmierć własną. Skoro śmierć jest wywłaszczająca, nie możemy użyć jej do autonawigacji naszego życia, jak też nie możemy umrzeć własną śmiercią – nie stanowi ona dla nas naszej najbardziej właściwej możliwości. Dlatego też wszelka konfrontacja ze śladem, wszelkie doświadczenie śladu jako zaniku, jest w swej istocie żałobne, gdyż zakłada wywłaszczenie, nieobecność i niewłaściwość. Ponadto, ponieważ doświadczenie śmierci jest wpisane w strukturę śladu, a antycypowanie jej jako takiej (lub jako najbardziej własnej możliwości jestestwa) jest tym samym niemożliwe, „wszyscy widzimy, że nadchodzi, bez widzenia jej, wszyscy ją oczekujemy bez oczekiwania jej” (CFU, 195). Śmierć nie tylko nie jest możliwa jako taka, ale moc śmierci nie czeka na śmierć, „zaznacza się we wszystkim – i dla wszystkiego – co oczekuje na śmierć” (CFU, 189). I to właśnie przydarza się, zdaniem Derridy, Robinsonowi. Nie jako wypadek, którego można by uniknąć, lecz jako konieczność traktowania życia jako przeżycia: „Gdy tylko pojawia się ślad, czymkolwiek by nie był, implikuje on możliwość swego powtórzenia, przeżycia [*survivre*] po chwili i po podmiocie swego wytyczania [*tracement*], a poprzez to świadczy o śmierci, o zniknięciu, a przynajmniej o śmiertelności” (PM, 393). Myśleć w sposób żałobny to zatem poddać się śladowi, a przez to odrzucić możliwość, że cokolwiek może zostać ostatecznie ocalone, odzyskane pod postacią obecności lub doświadczone jako takie. Odsyła nas to, rzecz jasna, do argumentu Derridy z jego wczesnych pism,

który przeciwstawiał metafizycznym przesłankom w fenomenologii Husserla, i który jednakowoż odwzorowany zostaje m.in. w *Widmach Marksa*.

Robinsonowa alegoria poucza nas o owej widmowej logice, zgodnie z którą nic nie prezentuje się jako takie, lecz jedynie w ramach iterowalnej struktury śladu, dzięki protetycznej syntezie (WM, 130), syntetyzacji bez syntezy (GS, 41), przeszłości i przyszłości, które, polegając na sobie, nie mogą nigdy objawić się pod postacią prostej obecności. Aby rzecz tę podkreślić, Derrida, gdy ponownie powołuje się na widmowość śladu, przytacza dwa wersy z pierwszego ze *Sonettów świętych* Johna Donne'a: „*I run to Death and Death meets me as fast / And all my Pleasures are like Yesterday*” [„Pędzę w śmierć – ta równie szybko mnie dopada / A wszelkie me rozkosze są niczym dzień wczorajszy”]. Cytat ten staje się bodźcem do długich rozważań, które obejmują zarówno wyspiarską alegorię, psychoanalityczne wątki, podjęte m.in. w *La carte postale* i wcześniej we *Freudzie i scenie pisma* oraz samą istotę źródłowego różnienia i odraczania. W poniższym fragmencie „wczoraj” funkcjonuje jako objazd przez nieuobecnioną przeszłość do świadomości. Wszelkie przyjemności zatem, o których pisze Donne, muszą być z góry nieaktualne, przeszłe, nie do odzyskania.

Już z wyprzedzeniem przeminęły, są przeszłe, już z góry przeszłe i minione, nie na czasie, to już z góry wspomnienia ubiegłej uciechy lub widmowe powroty [*revenances*] rozkoszy. Moje obecne przyjemności są obecnie wczorajszymi obecnościami, są wczoraj. Nie [*non pas*]: one były wczorajsze, ale obecnie są wczoraj. Ich teraźniejszym byciem jest wczoraj, wczorajszłość. Jak gdybym obecnie już był martwy. Śmierć przychodzi tak prędko, aby mnie spotkać i abym ja ją spotkał, i nie można powiedzieć, czy to ja zmierzam szybciej niż ona ku niej, czy to raczej ona zmierza szybciej niż ja ku mnie. Biegniemy jedno na drugie, jakbyśmy mieli się dowiedzieć, kto przybędzie pierwszy, a w momencie spotkania, które nigdy nie każe na siebie czekać, nie wiadomo, kto wczoraj nadejdzie pierwszy, w każdym przypadku szybszy niż życie – życie, które ten dwoisty, przyśpieszony ruch prześciga, prześcigając tym samym czas, a nawet prześcigając samą szybkość, szybkością poza szybkością, szybkością biorącą górę nad szybkością, biegnącą szybciej niż czas, a nawet sama szybkość, prześcigającą sam czas, tak szybko, że to, co przeżywam w chwili obecnej, a nawet to, czego spodziewam się po przyszłości [*l'avenir*], jest już przeszłe, jest już wspomnieniem i melancholią, lub nostalgią (*Heimweh*). To właśnie znaczy – za każdym razem, gdy to wypowiadam – „życie będzie tak krótkie” [*la vie aura été si courte*].

Nieobliczalny, niewspółmierny pośpiech lub przyspieszenie – wyprzedzające siebie – i swą szybkością prześcigające czas.

BS2, 87

Tym, co wydaje się uderzające, będzie fakt, że życie jest z góry poprzedzone, a nawet wyprzedzone przez ten obcy wobec niego mechanizm odwlekania, który zakłada śmiertelnością kontaminację. Życie nie wyłania się spontanicznie z miejsca swej autonomii, a wkroczenie śmierci w jego obręb nie może sprowadzać się jedynie do kalkulacji. Derrida podkreśla przy tym niezwłoczność, natychmiastowość zjawienia się śmierci w naszym życiu do tego stopnia, że wyprzedza i intensyfikuje ona samo życie, które jest nierozzerwalnie związane z przyspieszeniem, posiadającym wszystkie cechy reakcji autoodpornościowej, polegającej na przyjęciu niebezpieczeństwa w celu jego odroczenia. Derrida dostrzega to, analizując niejednoznaczny zwrot „*I run to Death*”, w którym dopatruje się konieczności odwlekania śmierci, wiążąc je z „wciąganiem w klincz właśnie z tym, od czego chcemy się uchronić” (PM, 393).

Zatem ewidentnie *I run to Death* może oznaczać jednocześnie „biegnę ku śmierci, śpieszno mi do niej, pędzę w kierunku śmierci, która zmierza ku mnie równie szybko”, lecz także „biegnę na śmierć”, biegnę jak szalony, do utraty tchu, aby zbiec śmierci, biegnę na śmierć, aby uniknąć śmierci, uprzedzam ją, aby mnie nie zaskoczyła, aby objąć prowadzenie, lecz ona momentalnie mnie dogania. Lecz „doganiać” nie idzie tu w parze z „*meet*”. Należy zatem założyć, że nawet jeśli biegnę na śmierć, uprzedzam śmierć, biegnę przed śmiercią, aby jej ująć, to śmierć jest tam przede mną, już na mnie czeka [...] zarówno dlatego, że porusza się szybciej, jak i dlatego że uprzedza mnie, obejmując prowadzenie, przeganie mnie, czeka na mnie i idzie mi na spotkanie w tej samej chwili, w której ja biegnę na śmierć – zarazem by jej zbiec i żeby ją dogonić. **Zarazem** aby jej zbiec i aby ją dogonić. Im bardziej jej uciekam, im szybciej jej umykam, ścigam ją, tym szybciej się do niej zbliżam, biorę ją na siebie, biorę ją w tym sensie, że ścigając ją, pędzę za nią. Uczę się jej, ujmuję ją [*je l'apprends, je la prends*], a ona bierze mnie z zaskoczenia. Wszelkie *Umwege*, wszelkie wybiegi [*détour*] tego wyścigu są udaremnione przez śmierć, która mnie poprzedza, która jest z przodu i przede mną – od wczoraj.

BS2, 87–88

Derrida w iście literacki sposób opisuje konsekwencje, jakie wiążą się z traktowaniem życia jako śladu, co czyni z tego „proces działającej w znakach śmierci” (GF, 67). Życie więc, aby urzeczywistnić, doświadczyć, wyrazić się, musi odwlekać śmierć, tym samym ją przyjmując, gdyż inaczej by ustało. Skoro więc nie ma życia przed śmiercią, ta ostatnia jest od zawsze z nim związana, nadgania je i warunkuje. Najbardziej intensywne życie, czyli przeżycie, jako jedyna możliwość dla życia, jest świadectwem tej konieczności.

Tuż po swych rozważaniach na temat podwójnego znaczenia zwrotu *I run to Death* i szybkości oraz nieuchronności, z jaką śmierć nawiedza życie, Derrida podkreśla, że nie chodzi tu zatem o przyjemność, która była uprzednio obecna, a następnie wydana na pastwę przeszłości i śmierci, a w związku z tym objęta melancholią czy nostalgią. Tak jak praca pamięci odgrywa kluczową rolę nieuniknionej drogi okrężnej, jedynie poprzez którą cokolwiek może się ukazać świadomości jako obecne, tak też „wczoraj” funkcjonuje jako objazd przez nieredukowalną do obecności przeszłość, co oznacza, że przyjemność może być doświadczona jedynie jako już przeszła, odwleczona, a przez to naznaczona brakiem spełnienia. „Nie cieszę się przyjemnością wpierw obecną, która niezwłocznie staje się przeszła, nostalgiczna, pogrążona w żałobie – pisze Derrida – Nie. Przyjemność rodzi się z żałoby, z rozkoszy jako żałoby. I nie jakiegokolwiek żałoby czy jakiegokolwiek pamięci o śmierci, lecz żałoby względem samego siebie” (BS2, 89).

Każda przyjemność przybywa do nas z „absolutnego wczoraj”, czyli jako przyjemność, która nie jest zrodzona z obecności, a podaje się jako taka jedynie dzięki swojemu zanikowi, co Derrida wiąże z żałobą jako warunkiem konstytuowania się podmiotowości, świadomości, *ego cogito*, podkreślając, że „Bez żałoby, i żałoby względem samego siebie, żałoby mojego »ja jestem obecny«, nie byłoby przyjemności. Nie byłoby nawet »ja jestem«, świadomości, *cogito*, **ja myślę** czy obecnej rozkoszy mojej kartezjańsko-robinsonowej egzystencji” (BS2, 89).

„Jestem w żałobie, więc jestem” nie po raz pierwszy wypływa zatem z tekstu Derridy, oznajmiając, że wszelkie przyjemności, doświadczenia, wszystko, co konstytuuje życie i podmiotowość czy wnosi do nich wkład, zanim się uobecni, musi przejść przez objazd „wczorajkości”, musi podlegać odwlekającej wszelkie spełnienie pracy *différance*. Podkreślając, że przyjemności mogą być doświadczone jedynie jako wspomnienia, Derrida utrzymuje, że pojęcia takie jak „pamięć” czy „przeszłość” są zbyt szerokie i ogólnikowe, gdyż „Wczoraj jest nie tylko przeszłością, której pamięć zachowuję lub tracę: wczoraj jest dniem wcześniej,

dniem, który zaledwie przeminął, którego fenomenalne światło właśnie nikło w mroku” (BS2, 90). Francuski myśliciel najprawdopodobniej przypomina nam nie tylko to, że ruch *différance*, który opiera się wszelkiemu topograficznemu czy temporalnemu uproszczeniu – a ślad pamięciowy nie jest przecież czymś, co może zostać wpierw zdeponowane w przeszłości, a następnie z niej odzyskane – lecz że wszystko, a w tym także wspomnienia, „wczorajsze przyjemności”, przychodzi do nas z przyszłości rozumianej nie jako modyfikacja obecności, ale *l’avenir*. Dlatego też zgodnie z tą logiką wczoraj jest zawsze czymś, co dopiero nadchodzi. Tym sposobem Derrida wykracza poza metafizyczną doktrynę, która nakazuje interpretację przeszłości i przyszłości jako pochodnych teraźniejszości. Z tego przeświadczenia wywodzi się też pogląd Derridy na temat nieświadomości jako czasoprzestrzennej domeny źródłowej zwłoki (*Nachträglichkeit*), w ramach której przeszły element nigdy nie może zostać uznany za element uprzednio obecny. Zwłoka ta raczej zaświadcza o przeszłości, która „nigdy się nie uobecniła i nie uobecni, a której »nadejście w przyszłości« nigdy nie ziści się pod postacią uobecnienia jako tworzenia bądź odtworzenia” (MF, 48).

Z racji tego, że w trakcie drugiego roku seminariów *La bête et le souverain* Derrida nieustannie porusza problem relacji pomiędzy życiem i śmiercią oraz żałoby, a jednocześnie rozważa kwestię nadłożonej, okrężnej drogi, objazdu (*détour*, *Umweg*), wydaje się uzasadnione odniesienie do pojęcia przyjemności w jego komentarzu do Freuda. Komentarz ten odnajdujemy w *La carte postale*, a dokładnie rzecz biorąc w rozdziale *Spéculer – sur ‘Freud’*, który pierwotnie stanowił część seminariów *La vie la mort* z 1975 roku, wygłoszonych w École normale supérieure. Chcę zatem skupić się na dwóch przeplatających się wątkach, które korespondują z zagadnieniem przyjemności jako żałoby i przyjemności poprzez żalobę:

1. Rozpatrując dociekania Freuda z *Poza zasadą przyjemności*, Derrida dostrzega problematyczność samego pojęcia przyjemności. Stwierdza on, że definicja zasady przyjemności „nie mówi nic na temat przyjemności, jej istoty i jej jakości. Podążając za perspektywą ekonomiczną, definicja ta dotyczy tylko relacji ilościowych” (LCP, 294). Autor *O gramatologii* stwierdza, że o ile Freud nie mówi nic o „jakościowym doświadczeniu samej przyjemności” (LCP, 294) i zakłada pewnego rodzaju przedrozumienie pojęcia przyjemności, o tyle dostrzega on dogmatyzm powszechnie przyjętego znaczenia doświadczenia przyjemności, które jest charakterystyczne dla nauk naturalnych, filozofii, a także dla teorii psychoanalitycznej. Co więcej, Derrida sygnalizuje, że „Nauka

jako obiektywna wiedza, na przykład, nie może formułować pytania o ilościowe oszacowanie jakościowego – a raczej, by przyspieszyć, powiedzmy »podmiotowego« – afektu, w który podmiot jest nieredukowalnie zaangażowany” (LCP, 307). Problem przyjemności staje się jeszcze bardziej ambiwalentny, gdy Freud rozpatruje niejasną relację pomiędzy przyjemnością i nieprzyjemnością, która uwzględnia przypadki, kiedy przyjemność może być doświadczana jako nieprzyjemność, a nieprzyjemność może być w pewnym sensie tłumaczona jako „niefenomenalna przyjemność”. Derrida zauważa, że dla Freuda uczucie przyjemności i nieprzyjemności „pozostaje tajemnicze i dziwnie niedostępne” (LCP, 298). Nawet przyjęcie przez Freuda modelu energetycznego, w którym „nieprzyjemność korespondowałaby ze wzrostem, a przyjemność z pomniejszeniem ilości (wolnej) energii” (LCP, 299), i który w konsekwencji prowadziłby do konkluzji, że w zasadzie przyjemności „aparatur psychiczny dąży do utrzymania ilości obecnej w nim ekscytacji na najniższym – a przynajmniej na jak najbardziej stałym – poziomie, jak to tylko możliwe” (LCP, 300); nawet ta teoria nie rozjaśnia i nie czyni przystępnym i prostym stosunku pomiędzy przyjemnością a nieprzyjemnością. Derrida twierdzi jednak, że rezerwa dla spekulacji stworzona przez ową komplikację i nieprzystępność ma charakter strukturalny: „nie składa się z substancjalnych zasobów, lecz raczej polega na dodatkowych zwrotach, suplementarnych aspektach, różniowych [*différentielles*] podstępach, jak okiem sięgnąć. Czas musi być tego częścią. Nie jest on ogólną formą, homogenicznym elementem tego różnienia [*différentialite*] – raczej musi być on pomyślany na powrót, poczynwszy od tej różniowej heterogeniczności – lecz należy się z nim liczyć” (LCP, 299). Derrida dodaje, że rezerwa dla spekulacji wytworzona przez ową zależność i ekonomiczne wyjaśnienie dynamiki pomiędzy przyjemnością a nieprzyjemnością powtarza przyjęty przez Freuda model „różnorodnego tworzywa czasowego samej pracy psychicznej” (PR, 393). Staje się on przedmiotem rozważań we *Freudzie i scenie pisma* i prowadzi tam do ekonomii *différance*.

Problem doświadczenia przyjemności jako takiej staje się zatem kluczowy, gdyż destabilizuje on założenia klasycznej filozofii podczas definiowania warunków doświadczenia. Niedostępność przyjemności w pełni obecności wyznacza paradoks w metafizycznej logice określonej przez zasadę (nie)sprzeczności, czyli „podstawę wszelkiej metafizyki obecności” (PR, 379). W doświadczeniu śladu jako nie-obecności, czyli jako nieskończonego ruchu zatarcia, ukazany zostaje ów paradoks, który każe nam wyjść od źródłowej kontaminacji, a nie

wykluczających się opozycji: „[...] w owym doświadczeniu innego logika sprzeczności [...] okazuje się zanegowana u korzeni” (PR, 154–155).

Kontestacja ta wiąże się z faktem, że nic nie może być w istocie obecne ani tożsame ze sobą, a jedynie może być czymś, co nigdy nie może zostać uobecnione i doświadczone jako takie, skoro manifestuje się jedynie na mocy śladu, który nie poddaje się zasadzie niesprzeczności. Jeśli zasada niesprzeczności, a wraz z nią metafizycznie zdeterminowane pojmowanie doświadczenia zostałyby przyjęte, wówczas „przyjemność, która nie byłaby odczuwana jako taka, nie miałaby żadnego sensu jako przyjemność; przyjemność w doświadczeniu braku przyjemności – i *a fortiori* nieprzyjemność – byłaby uważana albo za semantyczny absurd, niegodzien nawet chwili uwagi, albo za spekulatywny obłąd, który nie pozwalałby już nawet dyskursowi na organizowanie i komunikowanie się” (LCP, 307–308). Ten impas może jednak zostać zażegnany, jeśli przyjmujemy udział nieredukowalnej inności jako warunek doświadczenia, czyli jeśli doświadczenie stanie się doświadczeniem śladu. W takim przypadku nie tylko pełnia doświadczenia, ale także jego podmiot zostają odroczone i poróżnione.

2. Skoro nieprzyjemność zostaje uwzględniona, wówczas można zakwestionować absolutną dominację zasady przyjemności. Derrida nadmienia, że naturalną i powszechnie znaną odpowiedzią na tę konsekwencję jest twierdzenie, że zasada przyjemności jako ogólna tendencja może napotykać zewnętrzne przeszkody. Jednak przeszkody te nie podają w wątpliwość celu tejże zasady, a raczej ją umacniają.

Gdy proste, bezpośrednie i nierozważne potwierdzenie zasady przyjemności wystawia organizm na niebezpieczeństwo, wówczas „popęd samozachowawczy” zobowiązuje zasadę do wycofania się, nie do zniknięcia poprzez zrzeczenie się **po prostu** swego miejsca, ale poprzez **ustąpienie** miejsca delegowanej tam zasadzie rzeczywistości jako swemu gońcowi, namiestnikowi [*lieutenant*] lub niewolnikowi, swemu służącemu [*domestique*] ze względu na to, że należy on do tej samej ekonomii, tego samego domu.

LCP, 301

Porządek domowy wymaga więc uzupełniającego wsparcia, aby zachować swą konstytucję i zapewnić przetrwanie ego. Aby tak się stało, zasada rzeczywistości zostaje przywołana w miejsce ustępującej zasady przyjemności jako jej substytut. Zasada przyjemności prowizorycznie zrzeka się swego panowania,

lecz jej zastępczyni jest nadal podporządkowana jej autorytetowi i pierwszeństwu. Odpowiedzią Derridy na ten model jest podkreślenie korelacyjnej, a nie pochodnej roli zasady rzeczywistości jako obiegu (*Umweg*), którego funkcjonowanie polega na odwlekaniu przyjemności, i który Derrida nazywa „przystankiem [*le relais*] *différance* (*Aufschub*)” (LCP, 301). Dlatego też nie należy zasady rzeczywistości postrzegać jako wypełniającej obowiązek wobec jakiejś archeologicznej lub teleologicznej instancji. Wprost przeciwnie, w ramach pracy *différance* relacja wszelkiego władztwa względem tego, co podwładne, jest destabilizowana:

Gdy tylko organ władzy podporządkowuje się pracy organu podrzędnego lub zależnego (pan/niewolnik, mistrz/uczeń), który znajduje się w kontakcie z „rzeczywistością” [...], to nie ma już dłużej opozycji, jak niekiedy się uważa, pomiędzy zasadą przyjemności i zasadą rzeczywistości. Jest to samo różnienie [*différant*] w *différance* ze sobą. Lecz struktura *différance* może się wówczas otworzyć na inność, która jest nawet bardziej nieredukowalna niż inność przypisana samej opozycji.

LCP, 302

Już we *Freudzie i scenie pisma* Derrida postuluje, że „różnica między zasadą przyjemności i zasadą rzeczywistości na przykład nie stanowi tylko – ani przede wszystkim – jakiegoś rozróżnienia, jakiegoś bycia na zewnątrz, lecz ową pierwotną, życiową możliwość odsunięcia, *différance* (*Aufschub*) oraz ekonomii śmierci” (PR, 350). Aby zatem w pełni podważyć prymat zasady przyjemności, która w metafizyczno-teleologicznym modelu narzuca ogólną ekonomię doświadczenia przyjemności, należy przyjąć konieczność niepoddającego się dialektyzacji i kalkulacji zaburzenia tejże zasady. Reorganizacja zasady przyjemności musi opierać się na tym, co wykracza poza domową kalkulację. W tym sensie kwestia objazdu (*Umweg*) jawi się jako nawiedzająca konieczność i aporetyczna droga, gdyż – jak stwierdza Derrida – „Nie ma *Weg* bez *Umweg*: objazd nie przydarza się w drodze, ale konstytuuje ją, toruje ją” (LCP, 304). Pytanie o *Umweg* pojawia się ponownie w zapisie seminariów *La bête et le souverain*. Derrida odnosi się tu do aspiracji Heideggera, która jest w rzeczy samej aspiracją metafizyczną, aby „znaleźć prawdziwą i właściwą drogę, autentyczny *Weg* samej filozofii, pozbawiony *Umweg*, bez owego bezdroża, które stanowi objazd [*détour*] lub odroczoną, okrężną drogę [*un chemin différé, détourné*]” (BS2, 65).

Z tego punktu widzenia objazd (*Umweg*) pełniłby pomocniczą i drugoplanową rolę ze względu na to, że intencją metafizyki byłoby znalezienie bezpośredniego dostępu do właściwego celu. Dla Derridy jednak objazd stanowi konieczne i źródłowe medium negocjacji pomiędzy dwoma ekstremami, dwoma idealnymi limitami, które – w przypadku Freuda – stanowią czystą przyjemność i czystą rzeczywistość. „Jedno jest równie destrukcyjne i śmiertelne jak drugie. Pomiędzy tą dwójką różniący objazd [*le détour différant*] kształtuje więc samą efektywność procesu, procesu »psychicznego« jako procesu »życia«” (LCP, 304). Być może więc należałoby mówić o procesie przeżycia, ponieważ to właśnie w przeżyciu dwa nieprzystępne limity, życia i śmierci, są odwlekane i poróżniane.

Objazd zatem „byłby” wspólnym, a mówiąc inaczej różniącym [*différan*], korzeniem dwóch zasad, korzeniem wyrwanym z siebie, z konieczności nieczystym i strukturalnie wydanym na kompromis, na spekulatywną transakcję. Trzy terminy – dwie zasady plus-minus *différance* – są w rzeczy samej jednym i podzielonym tym samym, gdyż druga zasada (rzeczywistości) i *différance* są jedynie „efektami” podlegającej zmianom zasadzie przyjemności.

Lecz bez względu na to, z którego **końca** bierzemy tę strukturę z jednym-dwoma-trzema terminami, jest to śmierć. **Na końcu**, a śmierć ta nie jest przeciwstawna, nie jest odmienna, w sensie opozycji, od owych dwóch zasad i ich *différance*. Jest wpisana, choć nie można jej wpisać, w proces tej struktury [...]. Jeśli śmierć nie jest przeciwstawna, jest ona już **życiem śmiercią** [*la vie la mort*].

LCP, 304–305

W przytoczonym fragmencie Derrida nie tylko nawiązuje do źródłowej kontaminacji życia przez śmierć, ale także wyraża przekonanie o pewnym absolutnym charakterze śmierci, który polega na tym, że nie podlega on dialektyce opartej na systemie opozycji, lecz jest czymś, co owej klasyfikacji się wymyka. Mowa tu o „strukturze alteracji bez opozycji” (LCP, 305), która jako struktura przeżycia odwleka ostateczny cios śmierci – ostateczny triumf rzeczywistości nad wewnętrznym życiem psychicznym – „pozwalając” na nawiedzenie i uzupełnienie przez śmierć; i która jest właśnie owym objazdem przez domenę *différance*. Derrida wspomina o „transakcyjnym kompromisie” (LCP, 306) *arrêt de mort*, który – odraczając śmierć – nie dopuszcza do osiągnięcia żadnego z przeciwstawionych sobie ekstremów. Mówi on także o druzgocących konsekwencjach sytuacji, w której jedno z tych ekstremów zostałoby uskutecznione. W próbie

odcięcia się od zasady przyjemności zasada rzeczywistości skazywałaby się na śmierć w sposób dwójaki: z jednej strony, odcinałaby się nie tylko od jakiegokolwiek pragnienia i rozkoszy, ale także od fundującego je stosunku samopobudzenia; z drugiej, porzucałaby rolę delegata zasady przyjemności, a zatem „sama by umarła w zarządzanej roli, przez ekonomiczny zapal przyjemności. [...] Byłaby już przyjemnością, która – zanadto chroniąc siebie – udusiłaby się w ekonomii swej własnej [*propre*] rezerwy” (LCP, 306). Perspektywa eliminacji zasady przyjemności wiązałaby się zatem z największym niebezpieczeństwem, jakie niesie koniec rzeczywistości: „Groźba śmierci: (żadnej) więcej zasady przyjemności, a zatem (żadnej) więcej *différance*, która przekształca ją w zasadę rzeczywistości. To, co nazywamy rzeczywistością, jest niczym poza owym prawem *différance*” (LCP, 427). Jednocześnie jeśli zasada przyjemności nie zważałaby na warunki, jakie dyktuje rzeczywistość, i na zagrożenia płynące ze świata zewnętrznego, lub gdyby przyjęła za swój cel utrzymanie jak najbliższych albo niezmiennych poziomów ekscytacji, omijając zarazem instancję zasady rzeczywistości (która funkcjonuje jedynie w celu zachowania zasady przyjemności), to także skazywałaby się ona wówczas na śmierć. Byłby to nadal jej *arrêt de mort*, gdyż uwalniałaby w ten sposób niekontrolowane popędy seksualne spod pieczy zasady rzeczywistości, a w konsekwencji – spod własnej jurysdykcji. Oznaczałoby to całkowite rozproszenie, ostateczne podważenie jej ekonomii i uwolnienie nieokreślonych, niezapośredniczonych sił śmierci. Zasada przyjemności skazywałaby się zatem na coś, przed czym chciała się w pierwszej kolejności ochronić.

W dalszej części swoich rozważań Derrida nadal podąża za zagadnieniem *Umweg*, poszerzając zakres swych dociekań. Tym razem kwestia objazdu pomiędzy dwiema zasadami ma zaświadczać i wpisywać się w szerszą ekonomię *Umweg*. Pomiedzy zasadą przyjemności a rzeczywistością *Umweg* „[...] stanowiłby jedynie wewnętrzną, drugorzędną i warunkową modyfikację absolutnego i bezwarunkowego *Umweg*. Byłby na usługach ogólnego *Umweg*, nie/kroku objazdu [*pas de détour*], który zawsze wiezie z powrotem do śmierci” (LCP, 377). Objazd ten określony zostaje przez Derridę również jako *pas de mort*, kolejny zwrot, który niepokoi logikę tożsamości i niesprzeczności dzięki dwuznaczności słowa *pas*, zarazem „kroku” i „nie”, wyrażającej pewien logiczny klincz, nie tyle paraliżujący życie, ile umożliwiający jego trwanie. Przejście następuje jedynie przez źródłowy objazd („*Umweg* nie jest pochodnym rodzajem drogi lub kroku [*du pas*]. Nie jest przelotnym określeniem, ograniczoną lub zawężoną

definicją przejazdu, to sam przejazd. *Weg* (jest) *Umweg*, poczynawszy od pierwszego nie kroku [*pas du pas*]"; LCP, 377), który zapobiega śmierci poprzez jej przyjęcie, odracza ją poprzez kontaminację. W tym sensie znaczenie słowa *pas* jest bliskie aporii: blokadzie drogowej, bezruchowi, niemożności dojścia do rzeczy, do „jako takie”. Lecz dla Derridy to właśnie owa aporia stanowi warunek możliwości wszelkiej drogi: „[...] uważam, że doświadczenie aporii [...] daje lub obiecuje myślenie o ścieżce, prowokuje do pomyślenia samej możliwości tego, co nadal pozostaje niepomysłane lub nie do pomyślenia, a wręcz niemożliwe” (MPM, 130).

Aporia – czy też *pas* – opiera się teleologicznemu programowi, nie może być przewyżczona, uwewnętrzniona, pojęta wraz z dialektycznym postępowaniem („[...] struktura *pas* wyklucza, aby podwójny efekt *pas* (unieważnienie i zachowanie tego, co poza) był negacją negacji powracającą, by włączyć, uwewnętrznzić, zidealizować dla siebie owo *pas*. Jest to dziwny proces, w którym negacja negacji pozostaje w swym potężnym systemie określonym efektem owego *pas*, jakiegoś *pas*"; PAR, 45), a przez to opiera się perspektywie udanej pracy żałoby. *Pas* staje się (nie)przejściem, które zawsze odracza sukces uwewnętrznienia (wyznaczający kurs *Aufhebung*) w ujęciu czegoś jako takiego lub w ujęciu czegoś w jego istocie, a przez to w dysponowaniu tym czymś. Zgodnie z tą zasadą nie możemy także doświadczyć przyjemności inaczej niż pod postacią powracającego widma:

Innym sposobem na powiedzenie i pomyślenie *pas de plaisir* – „kroku” lub „nie” rozkoszy/uciechy, będącej z wyprzedzeniem przeszłością samej siebie – które jest krokiem [*pas*] jako czymś przeszłym, jako tym, co obchodzi się [*se passe de*] bez obecnej przyjemności w samej przyjemności i czym cieszyć się jedynie w śladzie *pas de plaisir*. Powracając, by nawiedzić wszelkie kroki [*En revenant sur tous les pas*]. Przyjemność jest widmowym powrotem [*la revenance*] *pas* – wszelkich kroków, wszelkich przeszłych przejść *pas*.

BS2, 90

Derrida wspomina zarazem, że przyjemności rodzą się martwe (BS2, 90). Dzieje się tak dlatego, że to, co nazywamy obecnością, świadomością czy doświadczeniem, jest jedynie efektem śladu, który „nie jest substancją, obecnym bytem, ale procesem, który ciągle się zmienia. Może się jedynie reinterpretować i w ostateczności zawsze daje się ponieść” (PM, 394). Jest to więc proces, który nie pochodzi z obecności, lecz przybywa z przeszłości, dlatego też wszelkie

przyjemności są już martwe od urodzenia. Nie tyle ze względu na ich oczywisty los, ale też dlatego, że jako ślad nigdy nie były obecne.

Ślad nie jest w swej istocie terazniejszy i nigdy nie jawi się jako taki: „**Sam ślad nie istnieje.** (Istnieć to być, być bytem, bytem obecnym, *to on*)” (OG, 222). Tym samym wymyka się ostatecznemu zawłaszczeniu, a przez to nigdy nie może sprawiać wrażenia czegoś własnego. Stąd też bierze się niepokój Robinsona, gdy natrafia on na odcisk stopy i nie jest w stanie stwierdzić, czy pozostawiony w piasku ślad należy do niego:

Nie jest jedynie tak, że to, czym się cieszę, jest wczoraj, lecz być może jest to **moje** wczoraj lub być może jest to wczoraj – już, dziś – **kogoś innego**, a w każdym razie jakiegoś innego, nawet jeśli jest to już, nawet jeśli był to już inny ja. Moja przyjemność, począwszy od wczoraj, przez zmienione wczoraj, przychodząc od innego, jest nadejściem innego.

BS2, 90

W ostateczności wszelka konfrontacja ze śladem, czyli już śladem innego, „nawet jeśli to miał być inny ja”, stawia nas w sytuacji przeżycia: albo to my pozostajemy, gdy znika pozostawiony przez nas ślad, albo ślad ten – przynajmniej potencjalnie – może pozostać, gdy my jesteśmy nieobecni lub martwi. Gdy zatem myślimy o przeżyciu, zakładamy już z góry naszą śmiertelność, a gdy myślimy o śmierci, wówczas jest to uwarunkowane i strukturyzowane przez przeżycie. Konfrontacja ze śladem musi zatem bezwarunkowo pociągać za sobą poczucie nieuchronności śmierci, a dodatkowo ślad, który na dobrą sprawę może ocaleć po nas, wymykając się tym samym naszej kontroli, staje się czymś nieznanym, ciałem obcym, czymś mechanicznie obcym. Zatem to, co pozostawiamy po sobie – zdaniem Derridy – zaświadcza o nierozłączności życia i śmierci, a konfrontacja ze śladem jest w istocie „doświadczeniem widmowości” (BS2, 176). Każde doświadczenie przyjemności niesie z sobą zatem groźbę śmiertelnego wywłaszczenia, które zakłóca stabilność opozycji pomiędzy życiem a śmiercią.

A machinacją tej maszyny, źródłem wszelkiej *technē*, a w niej wszelkiego zwrotu [*tour*], każdego zwrotu, każdego powrotu [*re-tour*], każdego koła, jest to, że za każdym razem, gdy wytoczamy ślad [*traçons une trace*], za każdym razem, gdy ślad, bez względu na to jak jednostkowy byłby, jest pozostawiony – nawet

przed tym, jak go aktywnie lub rozmyślnie wytyczamy: gestem, słowem, pismem czy w inny sposób – otóż wówczas machinalność ta wirtualnie powierza ślad prze-życiu [*la sur-vie*], w którym opozycja żywego i martwego traci i musi tracić wszelką ważność, wszelkie ostrze.

BS2, 193

Napotkanie śladu jest wszakże możliwe jedynie wtedy, kiedy jest on przedmiotem iteracji. Bez możliwości powtórzenia-poprzez-alterację ślad nie mógłby nam się ukazać jako coś, co zawsze zachowuje w swym ruchu jakąś nieredukowalną resztę lub pozostałość inności, a jedynie sprowadzałby się do czystego źródła. Jednakże Derrida dodaje:

Tropić, zapuścić się na ścieżkę, na której żywy ślad umarłemu znaczy [*traquer, s'engager sur la piste où flécher le vivant à mort*], to bez wątpienia to samo, co bez końca ponawiać niezniszczalne pragnienie, które powraca do źródła jako wzajemnego porozumienia bądź dorozumienia życia i śmierci [*à la complicité ou à l'implicité de la vie et de la mort*]. W czystości źródła żywy jest martwym.

MF, 357¹⁴

Nigdy nie możemy zatem uniknąć śledzenia śladów, a przez to żyć w inny sposób niż w trybie przeżycia, źródłowej komplikacji, którą Derrida nazywa w innych miejscach „życie śmierć” [*la vie la mort*], i która świadczy o braku jakiegokolwiek prostego źródła: „Jednakowoż śledzić to także tyle, co rozwiązać złudę, wypłoszyć wszystkie kwestie i wszystkie pojęcia (ze) źródła. Tyle, co wyjawić u źródła rozsunięcie [*l'écart*] odmieniającej i wzbudzającej pragnienie [*altérante*] różnicy” (MF, 357)¹⁵. Czystość źródła, według autora *La carte postale*, może być jedynie iluzją, która wytwarza się na bazie owego źródłowego związku – „ani całkowicie zaciśniętego, ani poluzowanego” (LCP, 373) – tego, co dopiero pochodnie jawić może się jako para opozycji.

Ponieważ ślad jest czymś, co – wymykając się myśleniu o prostocie źródła – wymyka się wszelkiemu panowaniu; i ponieważ jego zatarcie nie może zaliczać się do negatywnego aspektu obecności lub jej przeciwieństwa, działa on na zasadzie procesu budzącego w nas poczucie żałoby, *Unheimlichkeit*, „nie-swojości”, bycia-nie-u-siebie, braku władzy nad swymi śladami, niezdolności

¹⁴ Przekład zmodyfikowany.

¹⁵ Przekład zmodyfikowany.

bezwartunkowego polegania na prawach ekonomii. Derrida zresztą nie omieszkana przypomnieć, że „*Heimlichkeit* jest także niemiecką nazwą określającą to, o co chodzi nam, gdy mówimy o »ekonomicznym prawie tego, co własne [*propre*]« lub »domu«, domowości, wraz z jego genealogią tego, co rodzinnie własne [*propre*], z jego »klientelą« i z jego »parentelą«” (LCP, 384). To poczucie widmowości wynika właśnie z tego, że ślad wyłamuje się z ram ekonomii opartej na własności, właściwości oraz niepodzielności i niezawisłości panowania. Tylko na mocy obecności możemy absolutnie posiadać, a obecność przecież nie jest niczym innym, jak efektem łańcucha śladów.

Droga, którą podążamy, wiedzie nas nieuchronnie ku kwestii ekonomii, której nie można ostatecznie podporządkować prymatowi żywej obecności, lecz która wywodzi się z owego klinczu pomiędzy życiem a śmiercią, *oikos* a *oikēsis*; i która rządzi się prawami żałoby.

2.4. Ekonomia żałoby

Odwołując się do argumentacji Derridy, sądzę, że tym, co charakteryzuje metafizykę, jest właśnie prawo własności i właściwości, prawo *oikos*, ochrona tego, co własne i właściwe, także w kontekście domowo-rodzinnym i domowo-pogrzebowym. Właściwość i własność w metafizycznym rozumieniu jest ściśle związana z gorliwością, aby opanować żałobę jako strukturalną otwartość na śmiertelnego innego. Z metafizycznego punktu widzenia to, co własne i właściwe, wyznacza tendencję pełnego zawłaszczenia, prowadzącą do stanu całkowitej autarkii i odporności, absolutnej bliskości względem siebie. Oznaczać to może także umieranie „własną śmiercią”. Derrida zatem polemizuje z Freudem – i pośrednio z Heideggerem – który jego zdaniem określa prawo życia i śmierci jako prawo tego, co własne i właściwe. Prawo, w którym opozycja pomiędzy życiem a śmiercią służy za wymóg tego, aby umrzeć właściwie, własną śmiercią, traktując przez to śmierć jako integralną, udomowioną konieczność życia, a także zapewniając, że „śmierć jest samopobudzeniem życia lub życie samopobudzeniem śmierci” (LCP, 382).

Zatem ekonomia oparta na zawłaszczeniu i powrocie do właściwego, autentycznego stanu może być pomyślana jedynie w ramach bardziej ogólnej „ekonomii” *différance*, która różnicuje i odracza siły *ad infinitum*, nie pozwalając nigdy na wyznaczenie, a tym bardziej osiągnięcie właściwego celu życia. Tak rozumiana ekonomia sił nie daje możliwości żadnej z nich do bycia tą właściwą: „To, co

właściwe, nie jest właściwe, i jeśli przywłaszcza, to dzieje się tak, bo wywłaszcza – właściwie, niewłaściwie. Życie i śmierć nie są już w nim sobie przeciwstawione” (LCP, 379). W konsekwencji ruch wywłaszczającego zawłaszczenia (jako uprzestrzenniony proces źródłowej komplikacji dwóch ekstremów, *double bind* dwóch opozycji) staje się niesprowadzalny do zdeterminowanego, właściwego punktu odniesienia. Nie może zostać ostatecznie podporządkowany, zamknięty w logicznych, epistemicznych, ontologicznych, formalnych, transcendentalnych, normatywnych granicach, co wyrównywałoby ostatecznie rachunek wszelkiej gry i pozwalało na zalecenie ostatecznego celu. Podejście Derridy do kwestii ekonomii jako wypadkowej ogólnej „ekonomii” *différance* pozwala więc na podważenie wszelkiej siły roszczącej sobie prawo do panowania. Nie oznacza to jednak, że jesteśmy pozostawieni z wyborem pomiędzy panowaniem i jego brakiem, kontrolą i jej brakiem, zawłaszczeniem i wywłaszczeniem:

Stawką, która podlega innej „logice”, jest tu raczej „wybór” pomiędzy wieloma konfiguracjami panowania bez panowania (tego, co proponuję nazywać „wywłaszczającym zawłaszczaniem”). [...] Jest to w zasadzie walka pomiędzy wieloma ruchami zawłaszczania lub wywłaszczającego zawłaszczenia, walka pozbawiona złudzeń właśnie dlatego, że przemieszcza się pomiędzy dwoma równie niedostępnymi biegunami.

ET, 46

Wiąże się to z poważnymi konsekwencjami dla politycznej wykładni. Jeśli bowiem podążymy za tą logiką, to okaże się, że podważanie integralności, suwerenności panującej siły, homogeniczności więzi społecznych, autarkii domostwa, ekonomii posługującej się czystą kalkulacją lub zaordynowanym programem stanowi nie tylko groźbę, ale także wynika ze źródłowego uwarunkowania wszystkich tych fantazmatycznych stanów, gdyż opiera się na równoczesnym do zawłaszczania ruchu wywłaszczania i różnicującego podziału władz(y) i sił(y). Pragnienie autoteliczne – którego z naszej perspektywy najbardziej jaskrawym przejawem jest postulat skuteczności pracy żałoby – musi zakładać swą porażkę: „Wszelka *différance* zamieszkuje w pragnieniu (pragnienie jest niczym innym jak tylko tym właśnie) tej samocelowości. Samodeleguje się i przybywa [*arriver à*], jedynie odraczając się w (swym) całkiem-innym [*tout-autre*], w całkiem-innym, które nie powinno być już jego własnym” (LCP, 382). Skoro zatem integralność ekonomii tego, co własne i właściwe, zostaje podważona, dzieje się

tak właśnie dlatego, że proces uzupełnienia poprzez zewnętrzną interwencję czy bezpowrotny objazd jest warunkiem konstytucji wszelkich granic tego, co własne i właściwe.

To, co starałem się powiedzieć na temat objazdów, różnicowania sił i wywłaszczającego zawłaszczania, stanowi jedynie uzupełnienie owego wielkiego obrazu dotyczącego źródłowości stosunków pomiędzy życiem a śmiercią, który kreśli przed nami Derrida m.in. w *O gramatologii*, opisując funkcję uzupełnienia w tekstach Jeana-Jacques'a Rousseau. Uzupełnieniu nie tylko towarzyszy ambiwalencja związana z pragnieniem odwlekanej w nieskończoność żywej obecności i uwewnętrznienia innego: „Uzupełnienie nie jest jedynie władzą **dostarczania** nieobecnej obecności za pośrednictwem jej obrazu: gdy dostarczamy ją przez upoważnienie znaku, znak trzyma ją na dystans i opanowuje. Obecność ta jest bowiem zarazem upragniona i budzi groźę” (OG, 208). Uzupełnienie spełnia także elementarną funkcję odraczania i poróżniania ostatecznego zagrożenia w zgodzie ze strategią autoodpornościową:

Uzupełnienie, przerażająca groźba, jest również pierwszą i najpewniejszą ochroną: przed samą tą groźbą. Dlatego nie można z niego zrezygnować [...]. Jego ekonomia zgodnie z grą różnic naraża nas i zarazem chroni. [...] **Sama** rozkosz, bez symbolu i bez czegoś uzupełniającego, rozkosz, która zezwoliłaby nam (na) samą czystą obecność, gdyby coś takiego było możliwe, byłaby tylko innym mianem śmierci.

OG, 208

Pragnienie czystej obecności zostaje zatem uprzednio skanalizowane w sieci objazdów, na bazie których dopiero może się ono w swej fantazmatycznej postaci zrodzić. Podobnie uobecnić mogą się wszelka przyjemność i wszelkie pragnienie. Derrida przypomina nam, że to właśnie pasożytniczy charakter uzupełnienia umożliwia pragnienie i jego reorientację. Jednakże, będąc ruchem *différance*, nie może działać jako właściwa siła, lecz jedynie jak „organizm pasożytniczy”, od początku wynaturzający ruch historii: „Na gruncie natury i naturalnej siły nigdy nie będzie można wyjaśnić, że coś takiego jako różnica **preferencji** może, bez własnej siły, przymusić siłę [*sans force propre, forcer la force*]” (OG, 235). Derrida argumentuje, że cel każdego ruchu suplementacji nie tylko jest odroczony w nieskończoność, ale nie podlega jakimukolwiek zakotwiczeniu. Dlatego też praca *différance* jako łańcuch suplementacji funkcjonuje

en abyme, z góry nawiedzając obecność – Derrida mówi tu o „strukturalnej konieczności otchłani”, a zatem o ostatecznym braku metafizycznego zakotwiczenia – myśl obecności i jej pragnienie. Uzupełnienie „narusza obecność”, ponieważ jako jej warunek umieszcza w jej sercu powtórzenie i podział: „Przedstawienie w **otchłani** [*en abyme*] obecności nie jest przypadkiem obecności, przeciwnie, pragnienie obecności rodzi się z otchłani przedstawienia, przedstawienia przedstawienia itd. Samo uzupełnienie, we wszelkich znaczeniach słowa, jest pozaorbitalne” (OG, 217).

Derrida uznaje uzupełnienie za ruch strukturalny. Jednakże nie jest to struktura, którą może zaprezentować i powtórzyć, aby tym samym mogła zostać uznana za matrycę czy metafizyczny model. Odrzuca on przez to interpretacje struktury, które ignorują jej wymiar czasowy na rzecz czysto przestrzennego. Wcześniej wspomniałem, że *différance*, z której pracą Derrida utożsamia ruch uzupełnienia, nie może być pomyślana jedynie w ramach czasu lub jedynie w ramach przestrzeni, ale jest raczej funkcją ich wzajemnej komplikacji. Z tego punktu widzenia struktura oznaczałaby „nieredukowalną złożoność, wewnątrz której grę obecności lub nieobecności [...] można jedynie nagiąć lub przemieścić” (OG, 167). Dlatego ruch *différance* (a przez to ruch uzupełnienia, ruch przeżycia), który uchodzi za strukturalny, jednocześnie rozspaja wszelkie strukturalne więzi. Ostatecznie przecież ruch *différance* pociąga za sobą konieczność dyslokacji i wykorzenienia, co oczywiście ma także swoje polityczne konsekwencje.

O ile więc wszelkie ekonomiczne podejście do kwestii *différance* będzie zawsze problematyczne, ułomne i „niewłaściwe”, o tyle z całą pewnością można o niej powiedzieć, co czyni Derrida w *Pozycjach*, że *différance* nie poprzedza źródłowa i niepodzielna jedność „jakiejs obecnej możliwości, którą odłożyłbym do rezerwy, taka nadwyżka, którą przez kalkulację lub świadomość ekonomiczną odłożyłbym na później” (POZ, 12)¹⁶. Jednocześnie należy podkreślić, że niekompatybilność myśli o *différance* z wszelkim metafizycznym dyskursem o obecności, jej opór wobec asymilacji przez zasadę niesprzeczności, jej nieograniczoną „dynamikę”, która odpowiada jedynie strukturalnej konieczności, niepowtarzającej tego samego – że wszystko to są powody, dla których bardziej trafne wydaje się określenie *différance* jako nie-metafizycznej „ekonomii” życia-śmierci. Nieco dalej w *Pozycjach* Derrida wspomina zresztą: „powiedziałbym nawet, że chodzi tu o naczelne pojęcie ekonomii, a skoro nie ma ekonomii bez *différance*, zatem *différance* to najogólniejsza struktura ekonomii, pod warunkiem że rozumiemy

¹⁶ Przekład zmodyfikowany.

pod pojęciem ekonomii coś innego niż klasyczną ekonomię metafizyki lub klasyczną metafizykę ekonomii” (POZ, 12).

Ekonomia taka jest w istocie ekonomicznym wybiegiem życia pojmowanego jako przeżycie i żałoba. W *Marginesach filozofii* Derrida powtarza również swoją tezę w dużo bardziej radykalny sposób, wykazując zarazem zależność wszelkiej klasycznie pojmowanej ekonomii od *différance* i podkreślając rolę ekonomicznego nadmiaru, związanego z ruchem źródłowego długu i niepowetowanej straty. Te ekonomiczne kategorie nie są jednak sprowadzone do metafizycznie ograniczonej ekonomii (ani tym bardziej do ekonomii wymiany rynkowej – dług nie jest tu elementem ekonomii przymusu czy wyzysku, lecz wiąże się z niewymiernością daru), do ekonomii inwestycji, która zawsze może zostać odzyskana, a w ostateczności do dialektycznej i spekulatywnej ekonomii heglowskiej, która odwleka perspektywę zysku, wkalkulowując ową zwłokę i redukując tym samym ekonomiczny wybieg do eschatologicznej, epistemologicznej przeprawy ku pełni obecności, do inwestycji, która kończy się odzyskaniem tego, co właściwe i własne: rentowności obecności znaczenia lub prawdy. „Ekonomia” *différance* z kolei wiąże się z afirmacją tego, co wykracza poza znaczenie, Ducha, kapitalizację; tego, co nie może być pomyślane w kategoriach możliwej do odzyskania inwestycji lub możliwej do ponownego zawłaszczenia rezerwy. W swych rozważaniach nad Freudem w *La carte postale* Derrida owo ekonomiczne uwikłanie bez przyszłej gwarancji określa mianem ekonomii *double bind*, „ekonomii bindinalnej”: „Niewypłacalność i nierozwiązywalność: być może te słowa właśnie odwołują się także do tego, co nazywamy ekonomią **bindinalną** [*bindinale*]. Ekonomią związku i wiązania (*bind*, opaski [*bande*], podwójnego pasma [*double bande*], *double bind* i kontra-bandy)” (LCP, 415). Słowa te oddają także charakter naszego uwikłania w żałobę.

Mamy zatem do czynienia z czymś, co jest nie do pogodzenia z rachunkiem zysków i strat; pewną nadwyżkę czy rezerwę, która jednocześnie może być postrzegana jako strata, a której nie sposób uwewnętrznić, dlatego że *différance* jest „odniesieniem do nieziszczalnej obecności”, a także „utrąą obecności, której nie sposób odzyskać” oraz „odniesieniem do tego, co bezwzględnie inne, odniesienie[m], które najwyraźniej przerywa wszelką ekonomię” (MF, 46). Ten stan rzeczy narzuca nam „niewypłacalną i nierozwiązywalną” ekonomię żałoby, która podważa wszelkie podejście do kwestii śmiertelności innego z perspektywy ekonomii podmiotu i kalkulującego rozumu, przekształcającego żałobę w potencjalnie skończony oraz pomyślny dla wzbogacenia się podmiotu proces.

Dotykamy tutaj najbardziej niejasnej kwestii, samej zagadki *différance*, tego właśnie, co do jej pojęcia wprowadza tak osobliwy podział [*à ce qui en divise justement le concept par un étrange partage*]. Z rozstrzygnięciem nie należy się jednak spieszyć. Czy można zatem traktować *différance* jako ekonomiczne obejście [*détour*], którego celem w żywiole tego samego zawsze pozostaje odnalezienie przyjemności albo odroczonej z wyrachowania (świadomego lub nie) obecności, a **zarazem** – z drugiej strony – jako odniesienie do nieziszczalnej obecności [*comme rapport à la présence impossible*], jako nieliczący się z kosztami wydatek [*dépense sans réserve*], jako utratę obecności, której nie sposób odzyskać, jako nieodwracalne zużycie energii, wręcz jako pęd ku śmierci i odniesienie do tego, co bezwzględnie inne, odniesienie, które najwyraźniej przerywa wszelką ekonomię [*rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie*]? To oczywiste – bo też jest to sama oczywistość – że tego, co ekonomiczne, i tego, co nieekonomiczne, tego, co takie samo, i tego, co zupełnie inne itd., nie sposób nie pomyśleć **razem** [*ensemble*]. Skoro *différance* jest tym niemożliwym do pomyślenia, to być może nie należy pośpiesznie sprowadzać jej do oczywistości, zanurzać w żywiole oczywistości filozoficznej, w którym momentalnie rozwiąłoby się złudzenie, rozproszyła nielogiczność i zniknęła nieomylną tak dobrze znanych nam rachub, by rozpoznać właśnie ich miejsce, ich konieczność, ich funkcję w strukturze *différance*. [...] Z ekonomicznego bowiem charakteru *différance* żadną miarą nie wynika, żeby odraczana przeszłość zawsze miała się odnajdywać, że jest to tylko zaangażowanie opóźniające tymczasowo i bez żadnej straty uobecnianie obecności, postrzeżenie korzyści bądź korzyści wynikającej z postrzeżenia. Na przekór metafizycznej, dialektycznej, „hegłowskiej” interpretacji ekonomicznego ruchu *différance* należy [*il faut*] w tym wypadku podjąć grę, w której wygrywa ten, kto przegrywa, a wygrywa się w niej i przegrywa za każdym razem.

MF, 46–47¹⁷

Dyskusja na temat ograniczonej i ogólnej ekonomii niechybnie przywołuje widmo (lub ducha) Hegła, a tym samym ekonomiczną, wzajemną penetrację domostwa (*oikos*) i grobowca (*oikēsis*). W *Szybie i piramidzie* Derrida wspomina, że Hegel porównuje ciało znaczącego do grobowca. To porównanie opiera się na opozycji zawartej w pojęciu znaku, który łączy w sobie znaczące ciało i oznaczaną idealność. Przyjmując, że nie istnieje żadne ostateczne znaczone

¹⁷ Przekład zmodyfikowany.

(co czyni z każdego znaczonego znaczące), uznajemy, że to, co Derrida mówi o znaczącym jako grobowcu, odnosi się do każdej manifestacji życia, znaczenia i prawdy. Grobowiec staje się pomnikiem zarówno życia, jak i śmierci, oraz przestrzenią ekonomii żałoby i logiki autoodpornościowej.

Grobowiec to życie ciała jako znaku śmierci, ciała jako tego, co wobec duszy inne, ożywionej *psyche*, żywego tchnienia. Wszelako grobowiec to także to, co chroni, zabezpiecza rezerwę, obraca życie w kapitał, wskazując, iż nadal trwa gdzie indziej. Grobowiec rodzinny: *oikesis*. Uświęca zanikanie życia, zaświadcza o jego wytrwałości. Tym samym osłania życie przed śmiercią. **Upredza** duszę o możliwości śmierci, upredza o śmierci duszy/śmierć o duszy, odwraca [*détourne*] (od) śmierć(ci). Ta podwójna zapowiedź to funkcja cmentarnego nagrobka [*au monument funéraire*]. Ciało znaku staje się przeto pomnikiem, w którym dusza zostaje zamknięta, zachowana, utrzymywana w trwałości [*maintenue, tenue en maintenance*], uobecniata, w którym jest strzeżona i znaczone. W jego łonie chroni swe życie dusza, która jednak pomnika potrzebuje tylko o tyle, o ile wystawia się – na śmierć – w żywym stosunku do jej własnego ciała. I trzeba było pracy śmierci – a jej pracę opisuje *Fenomenologia ducha* – aby pomnik, oznaczający życie duszy, mógł je zachować i chronić.

MF, 116

Wraz z radykalizacją stanowiska Hegla, który dostrzega w znaku „pomnik-życia-w-smierci, pomnik-smierci-w-życiu, tchnienie złożone do grobu bądź za balsamowane ciało własne, wysokość, która w swej głębi kryje hegemonię duszy i opiera się trwaniu” (MF, 116), widzimy, że to grobowiec staje się właściwym domostwem życia, gdyż Derrida odpiiera twierdzenie, że to znak zachowuje, konserwuje, trzyma w rezerwie właściwe znaczenie, duszę, idealność, czyste i obecne dla siebie życie. Jeśli wszystko bowiem jest ustrukturyzowane przez znaczące pozbawione swych właściwych znaczonych, wówczas ciało znaku, grobowiec życia, jest jedynym miejscem, w którym życie może się zmanifestować i podtrzymywać jednocześnie samo pojęcie *Aufhebung* jako „ekonomicznego prawa absolutnego ponownego zawłaszczenia absolutnej straty” (GL, 152), które można powiązać z udaną pracą żałoby. O ile bowiem ekonomiczna aktywność *Aufhebung* jest w pierwszej kolejności skupiona na kwestii własności i właściwości; i o ile jest ona procesem przyswajania i wznoszenia do poziomu idealności, czystości znaczenia, a przez to ipseiczności, o tyle odzwierciedla ona właściwy

przebieg pracy żałoby, która – jak pamiętamy – jako proces uwewnętrznienia opłakiwanego obiektu, przewycięża stratę, przywracając równowagę libidinalną i powiększa ego. Proces jest skuteczny, gdy opłakiwany obiekt zostaje całkowicie przyswojony i przekształcony w integralną część „ja”, nie pozostawiając żadnej reszty, żadnych szczątków obiektu żałoby. Patrząc z tej perspektywy, Catherine M. Kellogg sugeruje, że żałoba byłaby „procesem, poprzez który ślad, jednostkowość tego, co jednostkowe, *différance*, która nadaje znaczenie każdej dialektycznej sprzeczności, zostaje ponownie przyswojona przez system. Być może, paradoksalnie, żałoba jest właśnie tą »pracą«, która gwarantuje, że nic nie zostaje utracone przez system”¹⁸.

Całkowita asymilacja opłakiwanego innego, który jest przecież „źródłem” żałoby, oznacza, że nic nie pozostaje i nic nie może oprzeć się przemocy uwewnętrznienia. Pociąga to za sobą perspektywę całkowitej anihilacji innego jako kogoś absolutnie jednostkowego i niezastępowalnego. Na mocy tego procesu sekret innego zostaje zanegowany i wzniesiony do postaci czystej myśli: „Destrukcyjność jednostkowości nie może pozostawić żadnej reszty, żadnych empirycznych lub jednostkowych resztek. Musi być totalna i nieskończona” (GL, 156). Żałoba taka byłaby podporządkowana i zdeterminowana przez epistemiczny *telos*, pragnienie panowania i imperializm czystej myśli i czystego życia.

Jednakże dla Derridy, jak już pokazałem, żałoba nie może podlegać ruchowi *Aufhebung*, zmierzającemu ku czystości myśli i jednorodności *oikos*. To nie, jak u Hegla, prawo konserwująco-negującego (w)znoszenia, lecz dwoista konieczność skończonego zawłaszczenia, czyli wywłaszczającego zawłaszczenia, jest tym, co wyznacza bieg żałoby. Żałoba jako ruch idealizującego uwewnętrznienia innego odpowiada zatem metafizycznej ścieżce ku temu, co własne i właściwe. Jednak Derrida zauważa, że taka praca jest nie tylko niemożliwa, ale że jej prawo jest wyznaczone przez jej porażkę, aporię jej możliwości. Jego zdaniem prawo to warunkuje wszelki sens i znaczenie: „Warunkiem sensu jest napięcie tego prawa, tego podwójnego prawa (można też rzec – *double bind*) najbardziej ogólnego prawa, na mocy którego jesteśmy zdolni »zbliżyć się« do sensu, egzystencji, intencjonalności, pragnienia” (ET, 124). Porażka uwewnętrzniającej idealizacji jest zatem jednocześnie porażką dialektyki spekulatywnej, wyznaczającej panhistoryczny, epistemologiczny projekt pracy żałoby, której celem jest zredukować wszelki obcy element, wszelką jednostkową śmiertelność do tego (w pełni żywego) samego.

¹⁸ C.M. Kellogg, *Law's Trace: From Hegel to Derrida*, Routledge, London–New York 2011, s. 130.

Dialektyka spekulatywna wyraża to, że krypta może nadal być inkorporowana wewnątrz systemu. To, co transcendentalne, czy to, co wyparte, to, co niepomysłane, czy to, co wykluczone, musi zostać przyswojone przez korpus, uwewnętrznione jako momenty, zidealizowane w negatywności ich pracy. Zatrzymanie [*larrêt*] stanowi jedynie zastój w introjekcji ducha.

GL, 187

Autor *Glas* przyjmuje jednak inny rodzaj spekulacji, która „może powieść się jedynie zakładając innego [*à supposer l'autre*], a więc z góry zrzekając się wszelkiej **autonomii**” (MPM, 52). Tym samym zakłada on inne podejście do kwestii krypty, alternatywne pomyślenie topiki na bazie kryptografii, której zarys odnajduje w lekturze Márii Török i Nicolasa Abrahama. *Graphê* kryptycznej topiki podważa jednorodność *oikos*, homogeniczność „ja”, sprawiając, że pozostaje ona zarazem w jego jurysdykcji i poza nią. Krypta jako coś, co strzeże sekretu innego, musi z konieczności posiadać strukturę iteratywną śladu: „Sekret fragmentuje topikę. [...] Przegroda oddziela wewnątrz od wnętrza” (F, 131). Iteracja jako ruch kryptycznego podziału i fragmentacji stanowi impas dla uewnętrzniającej idealizacji, który odpowiada nieredukowalnej niesprowadzalności innego do obrazu, znaczenia, wiedzy, prawdy. Jako heterogeniczne „włączenie pasożytnicze” (F, 127), krypta „w powtórzeniu podtrzymuje śmiertelny konflikt, którego nie jest w stanie rozwiązać” (F, 128), a tym samym sprzeniewierza się wewnętrznej ekonomii, która nie jest w stanie sprostać heterogeniczności obcego w „ja”, nie jest w stanie egzorcyzmować „efektu zjawy” (F, 146).

Différance jednakże „nie stawia oporu zawłaszczeniu, nie narzuca mu zewnętrznego ograniczenia. Zaczęła ona od **zapoczątkowania** alienacji, a kończy, pozwalając zapoczątkować odzyskanie. Na śmierć” (OG, 194). Skoro nie jest ona ani dominującą siłą, ani zasadą, ani nie włada oscylacją pomiędzy siłami wywłaszczania i zawłaszczania, nie może po prostu opierać się temu ostatniemu, lecz cechuje się osobliwą wrażliwością na eksploatację i zaborczość, otwierając w ten sposób scenę żałoby i kwestię odpowiedzialności. Pozwala ona zarazem pragnieniu obecności, a w zasadzie pragnieniu przeżycia, jak stwierdza Derrida, złapać oddech: „Bez możliwości *différance*, pragnienie obecności jako takiej nie znalazłoby wytchnienia [*ne trouverait pas sa respiration*]” (OG, 194). W rzeczy samej oddech wydaje się czymś, co należy do samego rdzenia życiowej aktywności, lecz dla Derridy, który stwierdza „*je posthume comme je respire*” (JD, 26), nawet życiodajny oddech jest nawiedzany przez widmo śmierci i skończonego

zawłaszczania. Wspomina on zresztą w *O gramatologii*, że pragnienie obecności „nosi w sobie przeznaczenie nienasycenia” (OG, 194), co wiąże się z tym, że *différance* jest pracą, która „wytwarza to, czego zabrania, umożliwia to, co unie-możliwia” (OG, 194).

Czy można jednak oddychać samemu? Czy można oddychać własnym od-dechem (powietrzem)? Bez innego? A tym samym przeżyć bez innego? I bez możliwości tego, że ktoś inny może żyć po naszej śmierci? Derrida stwierdziłby z pewnością, że nie. Jeśli żałoba i życie muszą zakładać cokolwiek, to jest to źródłowy, lecz ontologicznie ulotny stosunek do innego. W kolejnym rozdziale zatem pochylę się nad stosunkiem do innego oraz warunkami wszelkiej relacji pomiędzy śmiertelnym „ja” i śmiertelnym innym.

Rozdział 3

Inny

Czy to możliwe, że antonimem „zapominania” nie jest „pamiętanie”, lecz sprawiedliwość?

Y.H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*

Czym powinno być pismo, by oznaczać **za-
ćmienie** tego, co jest **dobrem**, i tego, kto jest **ojcem**? Czy nie należy przestać traktować pismo jako zaćmienie, które zaskakuje i oślepia chwałę słowa? A jeśli istnieje jakaś konieczność zaćmienia, to czy stosunek cienia i światła, pisma i mowy nie powinien objawić się inaczej?

OG, 136

Nie ma etyki bez obecności **innego**, ale również i w konsekwencji bez nieobecności, udawania, nadkładania drogi [*détour*], *différance*, pisma. Prapismo jest źródłem moralności oraz immoralności. Otwarcie nieetyczności etyki.

OG, 190

Gdy chodzi o innego, niezgodność wydaje się ostateczna.

PR, 207

Dotychczasowe rozważania nad heterologicznym charakterem dekonstrukcji, iterowalną strukturą śladu oraz pracą żałoby, opartą na ruchu wywłaszczającego zawłaszczenia, niechybnie prowadzą do pytania zarówno o ontologiczny, jak i etyczno-polityczny status innego w myśli Derridy. Dekonstrukcja

wiąże się z podnoszeniem analitycznej stawki w myśleniu wyczulonym na to, co sprawia, że wszelka analiza w ostateczności musi zawodzić (RP, 48). Tak rozumiane zaangażowanie dekonstrukcyjne ujawnia źródłową komplikację; podzielność tego, co niezłożone; rozłączność wszelkiej relacji, co zakłóca porządek bazujący na systemie binarnych i hierarchicznych opozycji, które „dają autoryzację jakiegokolwiek zasadzie dystynkcji zarówno w potocznym, jak i filozoficznym i teoretycznym dyskursie” (RP, 46¹). Derrida zwraca zatem uwagę na nieredukowalną możliwość dysocjacji, która musi być założona w strukturze iteratywnej śladu, i dostrzega w niej warunek konstytucji wszelkiej tożsamości, idealności czy więzi. Z tej perspektywy kluczowe wydaje się pytanie o warunki możliwości relacji z innym, a w konsekwencji wszelkiej etyki i polityki pojętej w sposób hiperboliczny.

Punktem wyjścia do podjęcia tego otchłannego zagadnienia są wczesne rozważania Derridy nad myślą Lévinasa oraz relacja obu myślicieli, będąca dla nich źródłem wzajemnej inspiracji. Następnie skupię się na problemie innego w kontekście mesjaniczności oraz na zagrożeniach związanych z uwewnętrznianiem innego, opisanych już częściowo w rozdziale 1. Nie jest moim zamiarem kwestionowanie pewnych motywów, metafor, cech wspólnych pomiędzy myślą Derridy a dziełem Lévinasa. Nie sposób bowiem zaprzeczyć oczywistemu wpływowi tego dzieła – gościnnego *in extenso* na problematykę inności. Nie należy natomiast zakładać, że Derrida podąża krok w krok za literą pisma swego przyjaciela. Wprost przeciwnie, w *Przemocy i metafizyce* ujawniają się kluczowe różnice pomiędzy hiper-etyczną czy przed-etyczną czujnością Derridy a wczesnym pisarstwem autora *Całości i nieskończoności*.

Sądzę, że rekonstrukcja tej krytycznej lektury uwydatnia kluczowe aspekty, jeśli chodzi o stosunek do innego jako „relacji bez relacji” czy też jako relacji żalobnej, wraz z warunkami jej możliwości. Nie będzie wobec tego zaskoczeniem, kiedy okaże się, że owe relacje zakładają i zawierają w sobie logikę kontaminacji oraz źródłowej komplikacji, jaka wypływa z radykalnej krytyki projektu fenomenologicznego Husserla. Następnie podejmę temat żalobnego charakteru śladu, który „łączy w tej samej możliwości – i to tak, że jedynie na drodze abstrakcji można je rozdzielić – strukturę stosunku do innego, ruch odwiekiania i język jako pismo” (OG, 78), oraz opartego na nim języka i efektu żywej mowy pragnącej zaręczać o obecności. Dlatego też staram się podkreślić, że kwestie

¹ Por. PT, 85; POZ, 41.

logiczne są tu ściśle związane z ontologicznymi. Wszelki kryzys w sferze logiki musi przełożyć się na problematykę bytu.

Konieczne wydaje się zatem uwypuklenie systemu podporządkowania, odsyłającego do znaczącego hegemonii żywej mowy i autarkii samopobudzenia w żywym głosie. Jak wyjaśnia Derrida, „Głos wytwarza znaczące, które, jak się wydaje, nie pada w świecie, poza idealnością znaczącego, lecz jest chronione w czystej wewnętrzności samopobudzenia, nawet wówczas gdy sięga audiofonicznego systemu innego” (OG, 220), co sprawia, że redukcji ulega przestrzena zewnętrzność znaczącego. Skoro relacja z innym zakłada panowanie żywego głosu, to musi ona także starać się stłumić i zatuszować podskórną pracę *différance*, a przez to nieskończoną inność nieredukowalną do obecności: „Obecne jest to, co nie jest podporządkowane procesowi *différance*” (OG, 221). Nasuwa się zatem pytanie: skoro Lévinas pragnie uprzywilejować mowę, to czy nie musi także założyć obecności jej źródła? Czy inność w postaci prostej obecności jest nadal innością? Czy innego nie należy raczej pomyśleć, jeśli pomyśleć to nadal właściwe słowo, jako źródłową nie-obecność i nie-fenomenalność? A jeśli żywa mowa zakłada w sobie pismo, to czy inny może być nam dostępny inaczej niż poprzez strukturę odwołujących wszelkie spotkanie znaczących? Odpowiedź Derridy jest jednoznaczna: „Odkąd nie-obecność zaczyna być odczuwana w samym głosie [...], wartość pisma zostaje niejako rozszczepiona” (OG, 221). Pismo umożliwia odzyskanie obecności, a zarazem „uświęca wyłączenie, które już rozproszyło mowę” (OG, 221), uznawaną za żywą, wystawiając ją tym samym na „śmierć w znaku” (OG, 221).

3.1. Inny i język

Wraz z pytaniem o innego wyłonić musi się kwestia języka jako środka komunikacji, reprezentacji i transakcji. Nie można jednak mówić tu tylko o języku zgodnym z jego metafizycznymi założeniami, choć problem języka jest kluczowy zarówno z perspektywy metafizyki obecności, jak i jej dekonstrukcji. Jak wspomina Derrida już na pierwszych stronach *O gramatologii*, „pewna epoka historyczno-metafizyczna całość swego problemowego horyzontu określić musi w końcu jako język” (OG, 29). W konsekwencji, wraz z dekonstrukcją metafizycznych struktur języka, należy podać w wątpliwość również ich założenia oraz wynikające z nich ograniczenia, poczynając od naczelnej zasady pierwotnej

czystości i identyczności ze sobą *logosu*, opierającej się na prostej obecności². Dlatego też Derrida stwierdza, że „stosunek identyczności ze sobą jest zawsze stosunkiem przemocy z innym, co sprawia, że zagadnienia własności, zawłaszczenia, obecności dla siebie, tak kluczowe dla logocentrycznej metafizyki, polegają zasadniczo na opozycyjnej relacji z **innością**”. W tym sensie tożsamość zawsze **zakłada z góry** [*présuppose*] **inność**” (DA, 19). Nie istnieje więc żadne absolutne wnętrze języka, które nie zasadzałoby się na ruchu śladu, czyli takie, które nie byłoby warunkowane przez odesłanie (*renvoi*) do innego, poprzedzając i wykraczając poza wszelkie granice narzucone poprzez *logos*. W jednym z wywiadów autor *Głosu i fenomenu* rozprawia się z jednym z popularnych, błędnych przekonań na temat związku pomiędzy dekonstrukcją i językiem.

Twierdzenie, że „dekonstrukcja” jest zawieszeniem odniesienia [*référence*], jest całkowicie fałszywe. „Dekonstrukcja” jest dogłębnie zainteresowana **tym, co inne** języka. Jestem nieustannie zdumiony krytykami, którzy dostrzegają w mojej pracy deklarację, że nie ma nic poza językiem i że jesteśmy w języku uwięzieni. W rzeczywistości jest dokładnie na odwrót. Krytyka logocentryzmu jest przede wszystkim poszukiwaniem **innego i tego, co inne języka**. [...] Z całą pewnością dekonstrukcja stara się pokazać, że kwestia odniesienia jest dużo bardziej złożona i problematyczna niż zakładają to tradycyjne teorie. Pyta nawet, czy nasz termin „odniesienie” jest całkowicie adekwatny dla oznaczania **innego**. Inny, który znajduje się poza językiem, i który przyzywa język, nie jest być może „desygnatem” [*réfèrent*] w zwykłym znaczeniu, na które przystają językoznawcy. Ale zdystansowanie się względem zwyczajowych struktur odniesienia, zakwestionowanie lub skomplikowanie naszych powszechnych hipotez na temat języka, nie prowadzi koniecznie do twierdzenia, że nie ma nic poza językiem.

DA, 26

Dlatego też Derrida woli odwoływać się do przed-językowego i nieantropocentrycznego śladu czy też znamienia, które „jest wszędzie tam, gdzie ma miejsce stosunek do czegoś innego lub stosunek do innego. Znamię nie po-

² Zadać należy tu zatem pytanie nie o język w pospolitym rozumieniu (język narodowy, język naturalny), ale o wszelkie sposoby przekazywania znaczenia – prawa, kody polityczne i instytucjonalne, normy, pojęcia. Możliwość języka, a mówiąc szerzej: możliwość powtórzenia, zostaje otwarta wraz z ruchem iteracji znamienia czy śladu.

trzebuje do tego języka" (GS, 97–98³). Sprzeciwia się on tym samym hegemonii językoznawstwa na rzecz jej dekonstrukcji (por. GS, 98). Zgodnie z tym stanowiskiem język nie może być dłużej rozpatrywany w ramach logicznej cyrkulacji, odbywającej się pod egidą logocentrycznej i fonocentrycznej dominacji, dla której głos jest strażnikiem obecności i jej różnych postaci, jak „[...] obecność dla siebie *cogito*, świadomość, subiektywność, współobecność innego i mnie, intersubiektywność jako intencjonalny fenomen *ego*" (OG, 36), obecność innego jako pozytywnej całości, i tak dalej. Tym samym należy podważyć uprzywilejowanie języka mówionego czy mowy żywej kosztem pisma. W mowie żywej realizuje się bowiem wizja mówcy i słuchacza, pozostających ze sobą w relacji niezapśredniczonej i czystej obecności, a zatem będących w posiadaniu bezpośredniego dostępu do znaczenia. Krótko mówiąc, nie istnieje centrum, czyli instancja niezawisłej obecności, z której można by poprzez język organizować i realizować metafizyczną hegemonię⁴.

³ Por. ET, 100; PT, 299; TDI, 194.

⁴ Wykroczenie poza ramy historycznie narzucone językowi w epoce logocentryzmu czy raczej ich przemieszczenie w kierunku pytania o innego, pociąga za sobą wywichnięcie logiki antropocentryzmu, który jako „aktywna interpretacja *logosu*" (AJ, 133) jest właśnie przypadkiem logocentryzmu. Derrida przypomina (m.in. w *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet* czy *L’animal que donc je suis*), że tradycja logocentryczna kształtowała pojęcie języka tak, aby przypisać go tylko człowiekowi i aby ustanowić różnicę, hierarchiczną opozycję między człowiekiem a zwierzęciem, między tym, co ludzkie, a tym, co podludzkie, między *ego cogito* i auto-motoryką zwierzęcia-maszyny (*automata*). O ile, jak przypomina Derrida, samopobudzenie i samoporuszanie, spontaniczność są charakterystyczne dla każdej żywej istoty, która odnosi się przez to do siebie, o tyle właśnie prawa do *logosu*, jako możliwości odniesienia się do siebie, pozbawione są zwierzęta: „Owo »ja myślę«, które musi towarzyszyć wszelkim przedstawieniom jest właśnie tym samoodniesieniem jako warunkiem myślenia, jako samą myślą. To właśnie jest właściwe człowiekowi. I tego właśnie odmówiono by zwierzęciu" (AJ, 132). Nic dziwnego, że dla autora *Glas* pojęcie człowieka jako jedynej mówiącej istoty jest „zarazem nieprzemieszczalne i wysoce problematyczne" (PT, 299). Derrida proponuje wobec tego, aby „wpisać język na nowo w sieć możliwości, które nie będą go jedynie opłacać, ale oznaczać go nieredukowalnie z wnętrza [...]. Myślę w szczególności o znamięniu w ogóle, o śladzie, o iterowności, o *différance*. O tylu możliwościach czy koniecznościach, bez których nie byłoby języka, i które nie są wyłącznie ludzkie" (PT, 299). Zatem wraz z wprowadzeniem zagadnienia śladu czy znamienia apodyktyczność antropocentrycznego cięcia, bazującego na logocentrycznych przesłankach, zostaje zakwestionowana, gdyż „znamień, gram, ślad i *différance* odnoszą się w zróżnicowany sposób do wszystkich żywych istot, do wszelkich relacji pomiędzy żywymi i nieżywymi" (AJ, 144). Przeprowadzone w ten sposób dekonstrukcje nie prowadzą do wymazania i usunięcia różnic czy cech szczególnych, ale pozwalają na poszerzenie dyskusji nad językiem (jako pismem) tak, aby zawrzeć w niej wszelką wiedzę, także tę przyszłą, która opisuje kody genetyczne, komunikację pomiędzy zwierzętami, ślady

Z lektury *Głosu i fenomenu* i *O gramatologii*, co podkreślałam w poprzednich rozdziałach, wynika, że obecność szuka potwierdzenia swej tożsamości i idealności w absolutnej bliskości głosu jako doświadczenia bycia; w bezpośredniości słyszenia własnej mowy jako całkowitego wymazania znaczącego. Ta sama logika podporządkowuje język obecności mówiącego podmiotu. Gwarantowałaby ona integralność i potwierdzenie znaczenia w żywym głosie, który z kolei pozwala transcendentalnemu znaczonemu w iście pozaświatowy sposób zarówno wytwarzać spontanicznie, jak i powtarzać się jako identyczne i idealne. W zamkniętym obwodzie tego doświadczenia znaczone potwierdza swą obecność, a język powraca do swego naturalnego źródła. Przywilej obecności nie tylko zakłada bliskość *logosu* jako *phonē*, ale narzuca specyficzną interpretację znaku i pisma, według której znak funkcjonuje jako jedność w różnorodności: składa się on ze znaczonego (jako znaczenia lub rzeczy), które, będąc po stronie prawdy, jest niezależne od znaczącego i nierównoczesne z nim. Znaczące z kolei jest poprzedzone przez prawdę i znaczenie już wcześniej ukonstytuowane w żywym *logosie* (w którym warstwa znacząca natychmiast znika, a strukturalna różnica znaku zostaje całkowicie zredukowana do prawdy, co traktowane jest jako obecność dla siebie). Zatem narzucone nam przez tradycję pojęcie znaku zaświadcza o wycofaniu prawdy i obecności poza porządek oznaczania, utrzymując tym samym status znaczącego i pisma jako należących do zewnątrz oraz przekonanie, że ich niefonetyczny charakter świadczy o sprzeniewierzeniu się życiu. Schemat ten wymaga jednakże ustanowienia zasadniczego punktu odniesienia i dowodzenia, czyli znaczonego niezależnego od wszystkich znaczących, które w ostateczności muszą się do niego odnosić: „Aby różnica między znaczoną a znaczącą była różnicą absolutną i nieredukowalną, musi istnieć znaczone transcendentalne” (OG, 45). Co więcej, w epoce logocentrycznej dominacji proponowane zostaje specyficzne rozumienie historii jako wybiegu (objazdu, *Umweg, détour*) „w celu odzyskania obecności” (OG, 34).

Jednak zdaniem Derridy pismo nie tylko nie oznacza zewnętrznej powłoki, ale jako „reprezentant śladu w ogóle” (OG, 222) umożliwia wszelki język. Jego charakter zostaje przez to ukazany jako coś bardziej archaicznego i zarazem anarchicznego aniżeli to wszystko, co ograniczało język do wytwarzania fonemów, obecności potwierdzonej w głosie, dźwięku i oddechu oraz podporządkowywało go zasadzie prostej obecności. W rozspojeniu, w dyslokacji metafizycznych

przez nie pozostawiane, ich rytuały (m.in. żałobne), które dalece wykraczają, a nawet kompromitują pojęcie zwierzęcej mechaniczności czy *bête machine*.

oków język ukazany zostaje jako pismo, czyli jako struktura niekończących się odesłań poprzez znaczące czy znamiona bez ostatecznego miejsca zakotwiczenia. Staje się on grą znaczących, której żadne znaczone (nawet owo rzekome znaczone transcendentalne) nie może uniknąć (por. MF, 384, 389). W *O gramatologii* Derrida stwierdza, że pismo w szerokim rozumieniu, wyemancypowane spod władzy potwierdzającego obecność głosu, rozumieć należy właśnie jako grę, czyli „jako nieobecność znaczonego transcendentalnego”, która „nie jest jakąś grą w **świecie**, jak w celu jej **powstrzymania** określała ją zawsze tradycja filozoficzna [...]. Aby radykalnie pomyśleć grę, należy zatem przede wszystkim poważnie **wyczerpać** problematykę ontologiczną i transcendentalną, cierpliwie i rygorystycznie przemierzyć kwestię sensu bycia, bycia bytu i transcendentalnego źródła świata – światowości świata [...]” (OG, 81).

Postrzeganie znaczonego w oderwaniu od znaczącego, jako sensu myślanego w pełnej obecności intuicyjnej świadomości, jak pragnie czynić to nowoczesne językoznawstwo, jest przejawem ontoteologicznego nastawienia, które właśnie niezróżnicowaną obecność stawia za archeologiczny i eschatologiczny sens bycia. Takie teologiczne i infinitystyczne teorie metafizyczne są, zdaniem Derridy, przykładami logocentryzmu, gdyż stawiają sobie za cel pełnię logosu. Z tego punktu widzenia są także teologizmami, gdyż to właśnie imię Boga, w którym obecność dopełnia się w swej pełni i prostocie, „jest imieniem niezróżnicowania”, a przez to „trzyma śmierć w szachu” (OG, 107). Dekonstrukcja pojęcia znaku opartego na istotowym rozróżnieniu pomiędzy znaczoną i znaczącą powinna zatem wstrząsać „najpewniejszymi oczywistościami” (OG, 110) ontoteologii. Kluczowe staje się dostrzeżenie w znaczonego charakteru znaczącego (czyli pomyślenie go jako śladu). Derrida stwierdza zatem, że „metafizyka logosu, obecności i świadomości powinna pomyśleć pismo jako własną śmierć i własne zasoby” (OG, 110). Ruch ten wiąże się niechybnie z wygnaniem języka w przestrzeń żałoby, a sensu bycia w strukturę przeżycia: „[...] sam język jest śmiertelnie zagrożony, zbity z tropu, pozbawiony zakotwiczenia we własnych granicach, zdany na własną skończoność właśnie wówczas, gdy jego granice ulegają, jak się wydaje, zatarciu, właśnie wówczas, gdy traci pewność siebie [*il cesse d'être rassuré sur soi*], panowanie nad sobą i **ramy**, gwarantowane przez nieskończone znaczone, które, jak się wydawało, go przekracza” (OG, 30).

Skoro każde znaczone jest wpisane w ruch pisma (czyli funkcjonuje jako znaczące), który pozbawiony zostaje w swej strukturze wszelkich teleologicznych założeń, to ontoteologiczne ambicje dotyczące transcendentalnego znaczonego,

jako zawiadującego wszystkim innego, jako źródła pramowy, wraz ze wszelkimi projektami eschatologicznymi, zakładającymi nieskończenie kreatywną subiektywność lub ontologicznie rozumianą pozytywną nieskończoność, muszą zostać zakwestionowane u swych podstaw. Władczość mowy, autorytet *logosu*, w którym znaczone mogłoby znaleźć schronienie przed wygnaniem w zewnątrz, zabezpieczałyby inteligibilną stronę znaku, która pozostawałaby w ten sposób „po stronie słowa i oblicza Boga” (OG, 38)⁵ jako absolutnego *logosu*. Jednakże ponieważ zarówno mowa, jak i mówiący podmiot mogą wyłonić się jedynie w polu oznaczania, to żadna rygorystyczna metafizyka obecności, nawet gdyby miała zaświadczać o obecności innego, nie jest możliwa. Jeśli należy zaświadczać o jakiejś postaci relacji etycznej czy o kategorii etyki, która „jest tutaj nie tylko oddzielona od metafizyki, lecz podporządkowana czemuś innemu niż ona sama, pewnej instancji wcześniejszej i bardziej elementarnej” (PR, 138), to z góry należy zakwestionować w radykalny sposób wszelkie metafizycznie uzasadnione formy relacji z innym.

3.2. Inny i przemoc

Latem 1963 roku Derrida pisze jeden ze swych najważniejszych wczesnych tekstów. Jest to rozległy esej poświęcony myśli niezbyt znanego wówczas filozofa Emmanuela Lévinasa. Tekst zatytułowany *Przemoc i metafizyka* ukazał się po raz pierwszy w dwóch częściach w 1964 roku w „Revue de métaphysique et de morale”. Został on przedrukowany w roku 1967 w obszernym zbiorze opublikowanych przez Derridę, poczynawszy od 1963 roku, tekstów *Pismo i różnica*.

Pomimo tego że Derrida był zagorzałym wielbicielem twórczości Lévinasa, który przez kolejne lata znacząco na niego wpłynął, to nie szczędził autorowi *O Bogu, który nawiedza myśl* ostrej i przenikliwej krytyki czy raczej nie powstrzymał się od dekonstrukcji jako strategii czytania tekstów wbrew ich metafizycznym założeniom. Sięgając po *Przemoc i metafizykę*, mamy do czynienia zatem z bardzo oryginalnym i złożonym esejem, w którym, jak będę starał się pokazać, dostrzec można zarówno otwartość Derridy na etyczne rozważania Lévinasa na temat nieredukowalności relacji z innym do tego samego, jak i powściągliwość oraz krytyczną czujność wobec ukrytych we wczesnych pismach Lévinasa metafizycznych założeń.

⁵ Przekład zmodyfikowany.

Oś eseju przebiega pomiędzy dwiema figurami – Żyda i Greka⁶. Należy jednak zauważyć, antycypując uwagi Derridy wieńczące ten esej, że skoro nie-możliwe jest ustanowienie stałej i niezawisłej pozycji w dyskursie (czy nazwiemy go filozoficznym, czy niefilozoficznym), to te dwie przeciwstawne figury muszą od siebie zależeć i nawzajem się nawiedzać: „Nic nie może więc równie głęboko **oddziaływać** [*solliciter*] na grecki *logos* – na filozofię – jak **owo** wtargnięcie całkowicie innego, nic nie może w tym stopniu obudzić jego czujności na własne źródła, jak i na własną doczesność, na swe inne” (PR, 262). Derrida dodaje przy tym, że gdyby doświadczenie nieskończenie innego określić jako judaizm, to zgodnie z koniecznością wzajemnej kontaminacji musiałoby ono „ukazywać się jako *logos*” (PR, 262), a jednocześnie „budzić czujność Greka

⁶ Kwestia różnicy między Grekiem a Żydem pojawia się ponownie w *Force de loi*, gdzie Derrida czyni spostrzeżenia na temat eseju Waltera Benjamina *Zur Kritik der Gewalt*. Być może należałoby znowu zaznaczyć, że Derrida czyta Benjamina w duchu dekonstrukcji, tym bardziej że w tym samym tekście opisuje on ją także jako myśl „różniącej kontaminacji [*contamination différantielle*] – i myśl ujętą przez konieczność tej kontaminacji” (FL, 94). Derrida zwraca uwagę, że krytyka Benjamina nie jest zwykłym odrzuceniem przemocy, lecz jej ewaluacją i uzasadnieniem w sferze prawa, moralności oraz sprawiedliwości. Tak rozumiane pojęcie przemocy (*Gewalt*) „należy do symbolicznego porządku prawa, polityki i moralności – wszelkich postaci **władzy** [*autorité*] i **autoryzacji**, a przynajmniej domagania się władzy” (FL, 80). Wykorzystując logikę tego pojęcia w lekturze rozważań Derridy nad Lévinasem, zauważyć można, że wszelka autoryzacja prawa – czy mówimy tu o prawie tego samego lub innego – zakładać musi przemoc. Co więcej, w *Force de loi* Derrida odnosi się do rozróżnienia, które czyni Benjamin pomiędzy dwiema konkurencyjnymi formami przemocy: „z jednej strony, byłaby to decyzja (sprawiedliwa, historyczna, polityczna itd.), sprawiedliwość poza prawem i Państwem, **lecz bez rozstrzygalnej wiedzy**; z drugiej, rozstrzygalna wiedza i pewność należąca do dziedziny, która pozostaje strukturalnie dziedziną nierozstrzygalności, mitycznego prawa i Państwa” (FL, 131). Jak zauważa autor *Glas*, rozróżnienie, którego dokonuje Benjamin, ma swoje korzenie w przyjętej przez niego perspektywie judaistycznej, która „przeciwstawia sprawiedliwą, boską (żydowską) przemoc, która niszczy prawo, przemocy mitycznej (należącej do tradycji greckiej), która ustanawia i zachowuje prawo” (FL, 68). Co interesujące, Benjamin widzi historię po stronie przemocy boskiej, odwołując się „do nowej, historycznej ery” (*Ein neues geschichtliches Zeitalter*), która miałaby przerwać przemoc i władzę Państwa. Derrida pyta jednak, opierając się na rozróżnieniu Benjamina, czy dyskurs dekonstrukcyjny jest bardziej żydowski, czy grecki i odpowiada natychmiast, że raczej partycypuje on w „nieczystym, kontaminującym, negocjowanym, bękarckim i gwałtownym sposobie we wszystkich filiacjach – nazwijmy je judeo-greckimi, by zaoszczędzić czasu – decyzji i tego, co nierozstrzygalne” (FL, 132). Źródłowa kontaminacja w sercu przemocy nie tylko uniemożliwiałaby zachowanie ostatecznej ważności i czystości opozycji pomiędzy tym, co greckie, a tym, co żydowskie, ale wiązałyby się z destabilizacją i dyslokacją ontoteologicznych ambicji zarówno greckiej, jak i Abrahamowej tradycji, zasadzających się na absolutnej obecności źródła władzy.

w obrębie autystycznej składni jego własnego snu" (PR, 262), zrywając tym samym z iluzją jakiegokolwiek samowystarczalności i homogeniczności, którą należy wobec tego zakwestionować u źródła wszelkiego sensu. Ukazując się jako *logos*, judaizm musiałby się zatem liczyć z neutralizującą przemocą greckiego *logosu*, co zaświadczałoby tym samym o nieuchronnej konieczności „zapożyczenia sposobów od owego jedyne go *logosu* filozoficznego, który może tylko odwrócić »zakrzywienie przestrzeni« na korzyść tego samego. Jakiegoś tego samego, który nie jest tożsamy i nie zamyka w sobie innego" (PR, 263). Jak wspomina Derrida w *Pozycjach*:

Nie istnieje transgresja, jeśli rozumie się przez to czyste i proste umieszczenie poza metafizyką, krótko mówiąc, która byłaby też, o czym nie można zapominać, i przede wszystkim punktem mowy i pisma. Tak więc nawet w agresjach lub transgresjach podpieramy się kodem, z którym metafizyka jest nierozdzielnie związana w taki sposób, że wszelki gest transgresywny zamyka nas, dając uchwyt wewnątrz zamknięcia.

POZ, 15

Co za tym idzie, grecki *logos* nie może być przypadkową okolicznością, która przytrafia się myśli o zewnątrz czy o innym i wszelkiej myśli w ogóle. Jednocześnie wtargnięcie inności do serca pełnej obecności „scałościowanej w *logosie*" (OG, 107) powinno być raczej – zgodnie z logiką śladu, czyli zawłaszczając wywłaszczającego ruchu znaczenia (prapisma jako „pierwszej możliwości mowy”; OG, 106) – traktowane jako warunek konieczny utrzymywania *logosu* przy życiu, które nie jest już pełnią bycia jako nieprzerwanym stosunkiem do siebie, czyli życiem pozbawionym *différance*.

Warto w tym miejscu zauważyć, że źródłowa kontaminacja pomiędzy tym, co greckie, a tym, co żydowskie, różnica między Grekiem a Żydem, jest „być może jednością tego, co nazywamy historią" (PR, 264)⁷, czyli historią śladu, „sprzęgającego łącznika" (PR, 266), w którym wszelkie opozycje się spotykają i komplikują. Można zatem zaryzykować tezę, że wyeksponowanie historyczności quasi-transcendentalnej kontaminacji staje się jednym z głównych motywów *Przemocy i metafizyki*. Ustalenie quasi-transcendentalnych warunków, nieredukowalnych do tego samego lub do struktury *ego cogito* (co byłoby prze-

⁷ Przekład zmodyfikowany.

jawem tego, co Lévinas nazywa imperializmem Toż-Samego⁸), wiązałoby się zatem z odsłonięciem źródłowej przemocy wynikającej z charakteru śladu. Tym samym wszelki stosunek do innego mógłby wyłonić się tylko w ruchu historii, a więc w ruchu śladu i żałoby jako relacja bez relacji, *rapport sans rapport* (czyli takiej relacji, która, aby ukonstytuować się, musi zakładać uprzednio własne zerwanie, swą własną rozłączność) pomiędzy śmiertelnymi istotami. Inny nie może być zatem utożsamiany ani z transcendencją jako pozytywną nieskończonością, ani z ideą transcendentalnego alter ego, czyli nie może funkcjonować jako transcendentalne znaczone. Przeciwnie, jego ukazywanie się nam zawsze może zachodzić tylko w ruchu *différance*, która znosi prymat nawet najbardziej zdystansowanej obecności.

Derrida określa tę sytuację mianem ekonomii wojny, w której dostrzec można logikę wywłaszczającego zawłaszczenia (czy niemożliwej pracy żałoby jako źródłowej komplikacji introjekcji i inkorporacji). Ekonomia ta

[...] wprowadza radykalną inność lub bezwzględną zewnętrżność pewnego poza do relacji z zamkniętym, agonistycznym, zhierarchizowanym polem opozycji filozoficznych, „różności” [*différents*] i „różnicy”. Ekonomiczny ruch śladu zakłada zarazem swoje znanie i swe zatarcie – margines swej niemożliwości – zgodnie z relacją, nad którą żadna dialektyka spekulatywna tego samego i innego nie mogłaby zapanować. Nie może tego uczynić właśnie dlatego, że pozostaje ona operacją panowania.

D, 11

Derrida wypowiada się w podobnym do Lévinasa tonie. Podczas gdy ten ostatni demaskuje prymat władzy tego samego nad innym, Derrida mówi o procesie uwewnętrzniania, czyli umiejscowienia w „asymetrycznej i zhierarchizowanej przestrzeni, przeszywanej przez siły i nękanej [*travaillée*] w swym zamknięciu przez zewnętrzne, które ona wypiera – wypędza i, co sprowadza się do tego samego, uwewnętrznia jako jeden z jej momentów” (D, 11–12). Odrzucając jednak możliwość metaetyki, metafizyki, ustanowienia w pełni autonomicznej i pozaświatowej pozycji transcendentalnej, Derrida wpisuje zarówno to samo, jak i inne w pole przemocy, to znaczy w przestrzeń ostatecznie niezhierarchizowanego pisma jako śladu, które znamionuje „kryzys *versus*” (D, 35). Także

⁸ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 25.

w *Le goût du secret* Derrida opisuje tę konieczność bezwzględnego zaangażowania rozumianego jako pole źródłowego konfliktu:

Polemos ma miejsce, gdy pole określa się jako pole walki. Ponieważ metajęzyk nie istnieje, prawda nie może leżeć poza tym polem. Nie istnieje żadna absolutna i ahistoryczna nadwieszka. Brak nadwieszki, czyli radykalna historyczność tego pola, sprawia, że jest ono skazane na różnorodność i heterogeniczność. W rezultacie ci, którzy są wpisani w to pole, nawet jeśli niespecjalnie gustują w wojnie, to z konieczności wpisani są w jakieś *polemos*.

GS, 18

Autor *Glas* utrzymuje więc, że zamiast wybierać pomiędzy dwoma iluzorycznymi biegunami, jak absolutny pokój i absolutna przemoc, należy wyrzec się pragnienia bezwzględnej dominacji (która z perspektywy ontologicznej oznacza porzucenie ontoteologicznego fantazmatu bezwzględnej suwerenności i odporności, bezwzględności metafizycznie uzasadnionej władzy). Należy dekonstruować i obnażać bezzasadność roszczenia do hierarchicznej czy biegunowej czystości, stawiając na logikę lub wybór „pomiędzy rozmaitymi konfiguracjami panowania bez panowania (co proponowałem nazywać »**wywłaszczającym zawłaszczeniem**«), co jednak przybiera także fenomenalną postać wojny, związanego z konfliktem napięcia pomiędzy rozlicznymi siłami zawłaszczania, pomiędzy rozmaitymi strategiami kontroli” (ET, 46). Wynika z tego, że relacja z innym musi być z góry wpisana w ruch śladu czy pole oznaczania. Nie można zatem wyznaczyć, czy to w kategoriach ontologicznych, czy też etycznych, sfery czystego doświadczenia innego (epifanii). Jednocześnie wpisanie w pole konfliktu jest warunkiem możliwości wszelkiego stosunku do innego, który wiąże się niechybnie nie tylko z przemocą, ale także z żałobą. Nie możemy wejść w relację z innym, który jest nieśmiertelny, niezawisły, wyjęty spod „jurysdykcji” śladu, obecny – możemy uczynić to tylko w stosunku do śmiertelnego innego, wydanego na pastwę śladu. Jesteśmy zatem skazani na zmagania z różnymi ruchami wywłaszczającego zawłaszczania, na konieczność wyboru pomiędzy nimi, czyli na różne strategie nieskutecznej i nieskończonej żałoby, na „walkę pozbawioną złudzeń właśnie dlatego, że przemieszcza się ona pomiędzy dwoma równie nieosiągalnymi biegunami” (ET, 46): nie możemy tu zatem mówić ani o całości tego samego, ani o całości innego, czy też jakiegokolwiek bezwzględnej władzy jednego nad drugim. Nie możemy także powoływać się na całkowite zawłaszczenie

(triumf życia) czy wywłaszczenie (triumf śmierci), gdyż oznaczałoby to zduszenie wszelkiej etyki, lecz jedynie na wyjściową komplikację tych dwóch ekstremów.

Z jednej strony zatem mamy do czynienia z filozofami, jak Husserl i Heidegger, którzy różnymi ścieżkami powracają do wspólnych, greckich korzeni. Myśl Husserla zaświadcza o transcendentalnej niezawisłości skrytej pod powierzchnią historycznego kryzysu, która szuka spełnienia w greckim projekcie filozofii jako nauki. Z kolei Heidegger pragnie powrócić do źródłowo greckiego momentu, w którym zrodziła się myśl o byciu. Dlatego też Derrida zaznacza, że jedynie w horyzoncie dominującej, greckiej tradycji możemy uchwycić te filozoficzne aspiracje, zaś grecki pierwiastek, który zapewnia nam wiedzę i opiekę, stanowi „samą możliwość naszego języka i [...] **podłoże naszego świata**” (PR, 139; podkr. – A.K.). Z drugiej strony Derrida umieszcza myśl Lévinasa, która nie ma podlegać już greckiemu porządkowi tożsamości i dominacji tego samego, a przez to pragnie wyzwolić się z „opresji ontologicznej i transcendentalnej” (PR, 140) oraz uwolnić się od „źródła i alibi dla wszelkich opresji tego świata” (PR, 140). Myśl ta ma zaświadczać o zerwaniu z paradygmatem tożsamościowym na rzecz heterologicznej etyki, skierowanej „ku innemu Greka” (PR, 140)⁹. Tym samym myśl ta deklaruje przynależność do czegoś bardziej otchłannego niż greckie źródło. Derrida mówi tu o poszukiwaniu „jakiegoś **oddechu**”, „jakiegoś profetycznego słowa” (PR, 139–140), które poprzedzałoby imperializm greckiego logosu, jednocześnie odnosząc się do nagości doświadczenia innego, „który sam ujmowany jest przez to, co w nim nieredukowalnie inne” (PR, 141). Tak pojmowane otwarcie się na innego prowadzić ma do relacji prawdziwie etycznej, której celem jest wyswobodzenie metafizyki spod władzy greckiego logosu, i odsłonić możliwość spotkania bez przemocy. Derrida zwraca uwagę na mesjaniczny charakter takiego otwarcia na innego jako prawdziwą transcendencję:

To otwarcie samo, otwarcie otwarcia, coś, co nie da się zamknąć w żadnej kategorii czy całości, czyli to wszystko z doświadczenia, co nie pozwala się już opisać za pomocą tradycyjnej pojęciowości, a nawet stawia opór każdemu z filozofów.

PR, 141

Z tak nakreśloną problematyką Derrida przystępuje do bardzo skrupulatnej lektury tekstów Lévinasa i negocjacji z ich założeniami. Zaznacza jednocześnie,

⁹ Brak cytowanego fragmentu w polskim przekładzie. Por. także ED, 122.

że nie chce dokonywać wyboru pomiędzy otwarciem i całością, pomiędzy dwoma biegunami tej wirtualnej debaty, jednocześnie uwypuklając inkoherencję i napięcie w ich wzajemnej grze. Chodzi mu zatem o ukazanie „możliwości niemożliwego systemu” (PR, 143), który niczym niemożliwa żałoba miałby skupiać w sobie płomień konfliktu między uwewnętrznieniem a transgresją. Derrida zaznacza przy okazji, czyniąc ukłon w stronę Lévinasa, że samo wypowiedzenie nierozstrzygalności czy wahania wobec tak sformułowanego problemu, dopuszczającego możliwość heterologicznego otwarcia, sprawia, że „już wkroczyliśmy w problematykę Lévinasa” (PR, 143).

Nagość doświadczenia, o której tu mowa, ma stanowić sferę pewnej nie-fenomenalności, w której urzeczywistnia się epifania twarzy innego. Epifania ta nie poddawałaby się supremacji fenomenologicznego światła i naiwności spojrzenia, zakładającej prymat korelacji podmiot–przedmiot. Jednocześnie Lévinas sprzeciwia się uprzywilejowaniu oglądu teoretycznego, ogólności myślenia, „logosu bytu”, „to znaczy takiego sposobu ujmowania poznawanego bytu, że jego inność w stosunku do bytu poznającego zostaje zniweczona”¹⁰. Te zastrzeżenia są zarazem zarzutami, jakie autor *Całości i nieskończoności* formułuje przeciwko fenomenologii Husserla, mówiąc, jak ujmuje rzecz Derrida, o „ślepotcie teoretyzmu, jego niezdolności do wyjścia poza siebie ku absolutnemu na zewnątrz, ku całkiem innemu, ku nieskończeniu innemu [...]” (PR, 148).

Pomimo wyraźnego zwrotu ku Heideggerowi, w którym Lévinas uwypukla te aspekty myśli niemieckiego filozofa, jak zwrócenie uwagi na historyczną i czasową sytuację człowieka będącą samą substancjalnością jego substancji (PR, 149), nie uchyla się on od oskarżenia Heideggera o pozostanie „wewnątrz pewnej tradycji grecko-platońskiej, znajdującej się pod nadzorem spojrzenia i metafory światła” (PR, 150). Lévinas dostrzega w myśli Heideggera konieczność utrzymania struktury podmiot–przedmiot jako podtrzymania podziału na wewnątrz i zewnątrz (por. PR, 189–191). Sam jednak, jak zauważa Derrida, pragnie naruszyć ten filozoficzny schemat, aby ujawnić, że kryje się za nim pewna „fundująca [...] »sytuacja wyprzedzająca ów rozpad bytu na wewnątrz i zewnątrz«” (PR, 151), sfera zainteresowania metafizyki radykalnej zewnętrżności, która to w swoim ukierunkowaniu na innego nie byłaby już podporządkowana tradycyjnemu (parmenidejskiemu) pojęciu bytu.

Lévinas kwestionuje tym samym tradycję filozoficzną, opierającą się na logice niesprzeczności. Jego zdaniem, posiłkując się tą logiką, filozofia zachodnia

¹⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 30.

byłaby niezdolna do rozpoznania prawdziwego charakteru relacji z innym. Derrida zwraca uwagę na podwójną konsekwencję tego tradycyjnego ujęcia, wyrastającego ze wspólnego greckiego korzenia. Po pierwsze, chodzi o niezdolność do rozpoznania prawdziwej natury czasu, którego wytwarzanie musi zakładać absolutną inność momentów (czas nie może powstawać w izolacji założonej przez tożsamość podmiotu). Po drugie, o „pozbawienie się innego” poprzez zamknięcie się w tożsamości z sobą, co miałyby powstrzymywać transcendencję etyczną (PR, 155).

Tak jak [...] prosta wewnętrzna świadomość nie potrafiłaby, bez wdarcia się całkiem-innego, przysparzać sobie czasu i absolutnej odmienności chwil, tak samo ja nie może zrodzić w sobie odmienności bez spotkania z drugim człowiekiem [*autrui*].

PR, 160¹¹

Zaświadczający o tożsamości i niesprzeczności tradycyjny *logos* pozostaje zatem „na zawsze niegościnnie” na to, co tradycja skrywała i czego nie mogła pojąć, co z punktu widzenia etyki Lévinasa ma pierwszorzędne znaczenie. Z tej perspektywy ontologia i fenomenologia byłyby filozofiami przemocy, ponieważ narzucają one zawłaszczającą i opresyjną perspektywę podporządkowującą inność totalitaryzmowi światła, w ramach której wszystko zostaje przedstawione i ujawnione w egocentrycznym ruchu powrotu do tego samego. Wiedza, posiadanie, władza są dla Lévinasa przejawami tej samej dominacji, a wypaczenie prawdziwego charakteru innego jest dziełem „starej tajemnej przyjaźni między światłem a panowaniem, starego współnictwa obiektywizmu teoretycznego i techniczno-politycznego władztwa” (PR, 156). Pociąga ono za sobą przyzwolenie na historyczną przemoc światła, która wiąże się z „przemieszczeniem techniczno-politycznej przemocy na pozycję fałszywej niewinności dyskursu filozoficznego” (PR, 156).

W przeciwieństwie do totalitaryzmu tego samego, Lévinas proponuje nowe rozumienie metafizyki, kładąc zarazem nacisk na kwestię zewnętrżności i odosobnienia, które nie byłyby pojmowane w ramach logiki tożsamości. Stosunek do innego nie byłby dłużej podporządkowany logice dominacji tego samego i rozdziłby się z głębi absolutnej samotności tego, co istniejące w swym istnieniu. Derrida mówi o ukierunkowaniu Lévinasa na „pewne myślenie pierwotnej różnicy”

¹¹ Przekład zmodyfikowany.

(PR, 152), które ma swoje konsekwencje w postrzeganiu natury wspólnotowości, solidarności czy komunii oraz ich uprzywilejowania, jakie Lévinas dostrzega w heliopolityce zbiorowości. Zakłada ona bowiem potrzebę utożsamienia się z innym we wspólnym ideale „my” (postrzeganie ideału społecznego jako ideału zjednoczenia)¹², nad którym pieczę sprawuje inteligibilne słońce (podporządkowanie wielości jednemu). Jednocześnie, „Podobnie jak we wszystkich filozofiach wspólnotowych, również u Heideggera relacja społeczna odnajduje się w samotnym podmiocie [...]”¹³. Z punktu widzenia Lévinasa pierwotny stosunek do innego odnajdujemy w relacji twarzą w twarz (nie obok siebie, a naprzeciw)¹⁴. Stosunek ten wymyka się zasadzie niesprzeczności, gdyż prawda żywego doświadczenia zakłada zarazem absolutną bliskość i absolutny dystans, brak pośrednictwa i bliskość zachowującą dystans (niebędąca bezpośredniością czy komunią). Relacja ta poprzedza neutralizującą moc platońskiego światła: jest to „Wspólnota nieobecności, czyli nie-fenomenalności” (PR, 154), „zbiorowość, która nie jest wspólnotą”¹⁵, a która nie może zostać zredukowana do jakiejś jednoczącej idei pod auspicjami inteligibilnego słońca i tradycyjnej logiki.

Jedynie inny, całkiem inny, może objawiać się jako coś, czym jest, wyprzedzając prawdę wspólną, niejako w nie-objawieniu się i niejako w nieobecności. O nim jednym powiedzieć można, że jego fenomen stanowi niejako nie-fenomenalność, że jego obecność to (**jest**) niejako nieobecność. Nie czysta i prosta nieobecność, bo logika w końcu odnalazłaby tam swój teren, ale **niejako** nieobecność.

PR, 154–155

Derrida pyta jednak, czy światło jako kluczowa metafora może zostać ujarzmione i odizolowane; innymi słowy, czy Lévinas może mówić o epifanii twarzy, nie ryzykując przechwycenia przez jakiś rodzaj jasności? Czy nie jest to zatem kwestia „wyboru najlepszego światła” (PR, 156)? Być może Derridzie ostatecznie nie chodzi tu jednak o wybór pomiędzy panowaniem jakiejś bardziej autentycznej idei światła nad inną, a raczej o pewną negocjację, transakcję,

¹² E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 109.

¹³ Ibidem, s. 109–110.

¹⁴ Pojęcie *Mitsein* byłoby zatem jedynie pochodną tej źródłowej relacji z innym (PR, 154), a tym samym *mit*, które oznaczałoby jakieś zbiorcze „my”, byłoby niewystarczające, aby wyjaśnić to pierwotne spotkanie twarzą w twarz.

¹⁵ E. Lévinas, *Czas i to, co inne...*, s. 110.

tłumaczenie postępujące w półmroku, czyli w świetle, które nie dawałoby nam żadnej gwarancji czy nie pozostawiałoby cienia wątpliwości. Czy nie chodziło by o nawigację przez język, kody, prawo, obraz, które zawsze są zainteresowane wydobywaniem czegoś na jakiś rodzaj światła, lecz światła już z góry niejasnego, przyćmionego bezdenną nieobecnością swojego źródła, zatraconego w żałobie? Czy to nie takie właśnie światło nie jest w stanie naruszyć sekretu innego? Możliwość iluminacji musiałaby w takim razie zakładać rozproszenie światła, dyseminację, a zarazem klęskę intuicji, dla której inny jawi się jako obecny, a tym samym procesu jego uwewnętrznienia. Innymi słowy, fenomenalność dnia, pełnię światła Derrida zastępuje logiką widmowego półmroku: skąpaną w nocy widzialnością czegoś, co ukazuje się jedynie jako nie-obecne, a więc niewidzialne, jednocześnie wzywając nas do odpowiedzialności (efekt wizjera): „Tam tylko półcień i pół-żałoba [*Il n'y a là que du faux-jour et du demi-deuil*]” (LCP, 210). W jednym z wywiadów, kilka dekad po napisaniu eseju na temat Lévinasa, Derrida stwierdza:

[...] sekret właśnie jako nie-fenomenalność doświadczenia, jako coś, co znajduje się poza opozycją fenomenu i nie-fenomenu, i co jest samym żywiołem egzystencji. To znaczy, że nawet jeśli umiałbym powiedzieć wszystko, to zawsze istnieje jakaś pozostałość, która jest moją niezastąpioną jednostkowością, i która pozostaje sekretna nawet bez konieczności ukrywania tego, czymkolwiek by ona nie była.

W uzgodnieniu, w możliwej transparenacji, sekret nigdy nie jest naruszony. Jest to więc sekret, który nie stoi nawet w opozycji do nie-sekretu. Nie jest on także czymś niewysłowionym, ponieważ ten sekret jest sekretem wszystkiego, co się mówi, wszystkiego, co jest wypowiedziane, burzącym uprzednio to, co jest niesione ku słowu. Jest tam coś, czym nie można się dzielić nawet w podziale, a co jest samym warunkiem tego podziału. Jeśli mam się czymś dzielić, jeśli mam coś zakomunikować, uprzedmiotować, tematyzować, to warunkiem tego musi być istnienie czegoś nieulegającego tematyzacji, uprzedmiotowieniu, podziałowi. I to właśnie jest absolutny sekret. To właśnie ab-solut w sensie etymologicznym tego słowa, to znaczy to, co jest odcięte od wszelkiej więzi, oderwane, co nie może się z niczym związać; to warunek wszelkiej więzi, który sam nie może wchodzić w związek. To właśnie nazywam absolutem i jeśli on istnieje, to jest nim właśnie sekret. [...] Nie transcendentny ani nawet poza mną: stanowi radykalny i nieodwracalny opór wobec światła dziennego fenomenalności,

któremu można nadać jakąkolwiek postać – na przykład śmierci, choć nie jest to nawet śmierć.

GS, 69–70

Co więcej, w *Passions* Derrida dodaje, że sekret się nie ukrywa, czyli jest heterogeniczny względem tego, co mroczne, utajone, niejawne, a mimo to – mimo wszelkich starań, by go ujawnić – pozostaje nienaruszony: „Nie chodzi jednak o to, że ukrywa się on w jakiejś nienaruszalnej krypcie lub za jakimś absolutnym woalem” (PS, 60). Sekret wykracza poza klasyczną grę opozycji, nie daje się zaszerzować, a co za tym idzie, nie należy także do porządku prawdy, nawet do „nieostępnej prawdy. Jego nie-fenomenalność jest bez związku, nawet negatywnego, z fenomenalnością” (PS, 60). W owym powiązaniu jednostkowości z sekretnością Derrida podważa możliwość punktowej prostoty i obecności na rzecz jej poróżniania i odwlekania. Jednostkowość „jest rysem, znakiem różnicującym i różnym od samego siebie: poróżnionym z **samym sobą**. Jednostkowość różni się od siebie samej, odwleka samą siebie po to, by być sobą i ulegać powtórzeniom w swej jednostkowości” (TDI, 217). Innymi słowy, jednostkowość jest wpisana w strukturę iterowalności, co sprawia zarazem, że ujawniając się, chroni ona sekret innego, ale czyni to kosztem swej czystości: „absolutna jednostkowość, swoistość, nigdy nie jest dana jako fakt, przedmiot lub coś istniejącego samo w sobie [*un étant en soi*], lecz zapowiada się w paradoksalnym doświadczeniu” (TDI, 217)¹⁶.

Powróćmy jednak do lektury *Przemocy i metafizyki*. Po rekonstrukcji problemu nie-fenomenalności innego w myśli Lévinasa Derrida przystępuje do analizy *Całości i nieskończoności*, czyli dzieła, które dotychczas opisywane przez Lévinasa wątki „organizuje [...] w ramach potężnej architektury” (PR, 157), skupiającej się na pozytywnym ruchu metafizycznym i etycznym przekroczenia ku innemu. Autor *Czasu i tego, co inne* pragnie zatem przededefiniować nasz stosunek do zewnętrżności innego, która nie jest jedynie zewnętrżnością prowizoryczną, wydaną na pastwę teoretyzującego i uprzedmiotawiającego spojrzenia. Z tej perspektywy inny jest niewidzialny i nieosiągalny, a zorientowane na innego, niezaspokojone pragnienie metafizyczne nie może go antycypować czy uprzednio pomyśleć: „zmierza ku niemu po omacku, jak do czegoś absolutnie innego, nieprzewidywalnego – tak jak zmierzamy do śmierci”¹⁷. Wykraczanie ku

¹⁶ Przekład zmodyfikowany.

¹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 19.

radykalnie oddalonemu innemu przerywa ekonomię powrotu do tego samego, nawet jako nostalgicznie pojmowaną możliwość (w czym dostrzec można trajektorię zbliżoną do niemożliwej żałoby):

U podstaw tego, co zwykle uznaje się za pragnienie [w odróżnieniu od pragnienia metafizycznego – A.K.], leży potrzeba; pragnienie tak rozumiane wyraża ubóstwo i niekompletność bytu, który utracił niegdyśszą wielkość. W takim wypadku pragnienie pokrywa się ze świadomością tego, co utracone. Jest zasadniczo nostalgią, chorobą wygnania. Ale jeżeli tak, to ona nie ma najmniejszego pojęcia o tym, co prawdziwe.

Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziłyśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy¹⁸.

Pozbawiona radykalnego charakteru różnica pojmowana z perspektywy „ja” (które w *Całości i nieskończoności* traktowane jest jako Toż-Samy [*le Même*])¹⁹,

¹⁸ Ibidem, s. 18–19.

¹⁹ W *Całości i nieskończoności* Lévinas powraca do kategorii Toż-Samego i Innego pomimo, jak zauważa Derrida, swych przestróg przed „pomieszaniami **tożsamości** [*l'identité*] z **sobością** [*l'ipséité*], Tego Samego [*le Même*] z Ja [*le Moi*]: *idem z ipse*” (PR, 185). „Ja” zostaje zatem zrównane z Tym Samym, a „wewnątrz »ja« nie powinno być wewnętrznej różnicy, podstawowej i autochtonicznej odmienności” (PR, 186, przekład zmodyfikowany). Pozwala to Lévinasowi potępić zarówno filozofie greckie, jak i (wyczulone na rozróżnienie „ja” i Tego Samego) współczesne filozofie podmiotowości. Mowa tu o proteście „przeciw pojęciu, państwu i całości: nie jest on – jak to na ogół bywa – wnoszony w imię podmiotowego istnienia, ale przeciw niemu” (PR, 186). Jak zauważa jednak Derrida, odrzucając pojęcie istnienia podmiotowego (nieempirycznej egotyczności istnienia podmiotowego w ogóle, która pozwala na przejście od „ja” do innego jako innego „ja”), Lévinas musiałby posunąć się aż do podważenia „pojęcia **istoty** oraz **prawdy** podmiotowego istnienia” (PR, 187), czego nie czyni, gdyż wiązałoby się to z odmową przypisywania innemu jakiegś formy podmiotowości. Derrida zauważa zresztą, że podobnie ma się sprawa ze stosunkiem Lévinasa do dyskursu filozoficznego, z którym nie jest w stanie całkowicie zerwać. Jeśli Lévinas myśli o utorowaniu sobie w języku drogi ku jakiemuś „poza” filozofii, to zdaniem Derridy może to uczynić jedynie „stawiając formalnie i tematycznie problem stosunków pomiędzy przynależnością a wyłomem, problem zamknięcia. [...] nie w obrębie **logiki**, czyli inaczej mówiąc w obrębie filozofii, lecz w obrębie jakiegoś wpisanego wykresu, w obrębie jakiegoś wpisania stosunków między tym, co filozoficzne, i co nie-filozoficzne, w postaci swego rodzaju niesłychanej **grafiki**, wewnątrz której filozoficzna pojęciowość byłaby już tylko jakąś **funkcją**” (PR, 187, przekład zmodyfikowany). Z jednej strony wydaje się niemożliwe, aby filozofia zamknęła język jako pismo we własnych granicach, gdyż pozostaje ona nieuchronnie w relacji do tego, co nie-filozoficzne.

a wraz z nią wszelkiego rodzaju odmienność czy negatywność wpisane byłyby jedynie w ruch wytwarzania egoizmu i utożsamienia. Jeśli proces ten zakładałby pewien moment negatywny, chodziłoby tu o „Negatywność skończoną, modyfikację wewnętrzną i relatywną, poprzez którą ja samo się pobudza [*le moi s'affecte lui-même*] w swoim ruchu utożsamienia. Odmienia się tedy ku sobie w sobie” (PR, 160). Opór stawiany tej pracy jest dla Lévinasa zaledwie momentem w ruchu odroczonego spełnienia, powrotu do tego samego, uwierzytelniającego system podporządkowany logice źródłowej totalizacji. Utożsamiając ten ruch z historią, autor *Całości i nieskończoności* odrzuca jej ontologicznie zdeterminowane pojęcie, które zakorzenione było w filozofii Platona, postulującego jedność bytu i myśli i rozwinięte następnie w projekcie heglizmu jako metafizycznej teleologii: „Historię zawsze myślano jako ruch jakiegoś streszczania [*résumption*] historii, jako derywację między dwiema obecnościami” (PR, 502)²⁰. Derrida zauważa dalej, że Lévinas pojmuje historię jako proces zawłaszczania, „ślepotę wobec innego i pracowitą procesję tego samego [*le même*]” (PR, 160)²¹. Formuluje jednak zastrzeżenie, które dotyczy nieredukowalnej inności jako warunku możliwości historii, czyli tego, czy przypadkiem historia „nie zaczyna się od stosunku do innego”, co wiązałoby się z przeformułowaniem metafizycznie zdeterminowanego pojęcia historii: „[...] **czy istnieje historia**, gdy negatywność zamknięta jest w kole tego samego i kiedy praca nie napotyka naprawdę

Z drugiej strony wszelka próba odrzucenia greckiego *logosu*, wykroczenia w dyskursie filozoficznym poza pojęcie, jest z góry skazana na przechwycenie. Niemniej jednak oskarżenia, jakie formuluje pod adresem greckiego *logosu* Lévinas, pozwalają zakwestionować pewne formy metafizycznej dominacji, co ma także przełożenie na kwestię języka jako medium podporządkowanego myśli obecności.

²⁰ Wcześniej pisze Derrida: „Z etymologią czy bez, i mimo klasycznego antagonizmu przeciwstawiającego te znaczenia w całej myśli klasycznej, można by pokazać, że pojęcie *episteme* zawsze przywoływało pojęcie *istoria*, o ile historia jest zawsze jednością pewnego stawiania się, jak tradycja prawdy lub rozwój nauki, ukierunkowaną na przyswojenie sobie prawdy w obecności oraz samo-obecności, na wiedzę zawartą w świadomości siebie” (PR, 201–202). Por. OG, 52 oraz B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques’a Derridy*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995, s. 250–251. Etymologiczna perspektywa też jest jednak interesująca. Starogrecka *ιστορία* oznacza badanie, wiedzę, dochodzenie do wiedzy, sprawozdanie, opis zdarzeń i formalnie wywodzi się od *ἵστωρ* (R. Beekes, L. van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden–Boston 2010, s. 602). Émile Benveniste pisze z kolei, że *ἵστωρ* to świadek, „ten, który widzi” (a zatem wie), i łączy go z praindoeuropejskim rdzeniem **weid-* (É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2, *Pouvoir, droit, religion*, Éditions de Minuit, Paris 1969, s. 173–175).

²¹ Przekład zmodyfikowany.

odmienności [...]” (PR, 160)? Jeśli dla Derridy historia miałaby charakter źródłowy, a przez to heterogeniczny, to istnienie przemocy w relacji z innym byłoby problemem, którego nie da się przezwyciężyć ze względu na fakt, że historia opiera się na iterowalności śladu (por. TDI, 212–213). Sprawia to, że wszelka komunikacja z innym może zachodzić jedynie w „grafemicznej strukturze”, w której dochodzi do „rozsunięcia w sensie rozerwania obecności [*l'espacement comme disruption de la présence*]” (MF, 400). Wobec tego „wszelka filozofia nieprzemocy może jedynie, w **historii** – czyż miałaby ona jednak jakiś sens gdzie indziej? – wybierać mniejszą przemoc w ramach jakiejś **ekonomii przemocy**” (PR, 156, przypis 20). Lévinas widzi jednak w autentycznym spotkaniu z innym sferę, która jest wolna od przemocy. Jest to relacja, w której inny nie ulega uprzedmiotowieniu, zamknięciu w obrębie pojęcia, amortyzacji. Spotkanie jako wyjście ku innemu musi zakładać „zerwanie z ekonomią i Odyseją”, co wiąże się z tym, że inny „nie daje się pomyśleć, wychodząc od jakiegoś horyzontu, który jest zawsze horyzontem tego samego, ową elementarną jednością, w jakiej nagle zjawienia się [*les surgissements*] i niespodzianki są zawsze przyjmowane ze zrozumieniem, są rozpoznawane” (PR, 162). W spotkaniu, które jest dla Lévinasa samym otwarciem czasu, wykraczamy zatem poza historię jako ekonomię ku czystemu, nieuzasadnionemu właśnie żadną ekonomią, wydatkowi. W takim spotkaniu, które jest odosobnieniem, które utrzymuje dystans wobec innego – bo „nie przybiera kontaktu intuicyjnego” (PR, 162), co oznacza, że intuicja jako myśl Toż-Samego [*le Même*] jest myślą samotną, stanowi „model wszelkiej prawidłowej relacji”²² – rodzi się niezapośredniczony przez uniwersalność czy prawo szacunek dla innego. Mowa tu o relacji, która „nie jest totalizacją historii, lecz ideą Nieskończoności. [...] Historia jako stosunek między ludźmi nic nie wie o mojej relacji z Innym, w której Inny pozostaje wobec mnie transcendentny. [...] Kiedy człowiek naprawdę podchodzi do drugiego człowieka, wyrывa się z historii”²³.

Stajemy zatem, jak tłumaczy Derrida, „Twarzą w twarz z innym w spojrzeniu i słowie, [a – A.K.] to bycie-razem jako odosobnienie wyprzedza lub przekracza społeczeństwo, zbiorowość, wspólnotę” (PR, 163). Inny ukazuje się nam bezpośrednio – wyraża się – w tym, co Lévinas nazywa twarzą, która „jest żywą obecnością, ekspresją”²⁴. Nieco wcześniej o pojęciu twarzy mówi, że „prowadzi do

²² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 63; por. także ibidem, s. 357.

²³ Ibidem, s. 43–44.

²⁴ Ibidem, s. 62.

pojęcia sensu [...] niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej wiedzy”²⁵, czyli takiego, które respektuje zewnętrżność i nie sprowadza jej do wewnętrzności wspomnienia (nie podlega władzy tego samego i zawłaszczeniu). W epifanii twarzy, jako „uobecnianiu siebie przez siebie”²⁶, dochodzi do „relacji z bytem, który się wyraża”²⁷, poprzedzając przez to ujęcie ontologiczne. Dlatego też etyka staje się dla Lévinasa uzasadniającą wszelką ontologię metafizyką.

Twarz jednak, jak zauważa Derrida, może być traktowana jako substancja (*ousia*): „twarz nic nie **znaczy** [*ne signifie pas*]. [...] Myśl jest słowem, jest więc twarzą bezpośrednio” (PR, 171); „Twarz nic nie znaczy, nie prezentuje się jako znak, ale **się wyraża**, dając siebie **osobiście**, w sobie, *kat’ auto*” (PR, 172). Derrida rozpoznaje w tym gest Platoński, przypominający oskarżenie skierowane w *Fajdrosie* przeciwko pismu (schemat, który wprowadza Lévinas, jest więc oparty na założeniach żywo przypominających te logocentryczne – wszystko obraca się wokół żywego słowa potwierdzającego niezapośredniczoną obecność)²⁸. Stwierdza on zarazem, że wprowadzone przez Lévinasa pojęcie śladu, w którym inny, w swej nieobecności i absolutnym odosobnieniu, ukazuje się jako obecny w sposób nie-fenomenalny, powinno „prowadzić do pewnej rehabilitacji pisma” (PR, 173). Co więcej, Derrida zauważa, że to właśnie pismo mogłoby lepiej spełniać funkcje, które Lévinas przypisuje żywej mowie, jak niezależność od empirycznego faktu (na co Derrida zwraca uwagę już w *Introduction...*²⁹), czy to, że autor w piśmie wyraża się lepiej jako inny (nieobecny, niedostępny, niepojęty) niż w mowie. Patrząc z perspektywy Derridy, czy to właśnie nie znaczące (a zatem i pismo) spełnia najlepiej warunek nieredukowalnej i nieprzekraczalnej zewnętrżności?

Derrida zwraca przy okazji uwagę na to, że pozostawianie po sobie znaków może być traktowane jako odraczanie śmierci, jako „*différance* i **ekonomia śmierci**” (PR, 173). Tym samym ekonomia śmierci musiałaby być założona w odraczającym śmierć życiu znaku, a rehabilitacja pisma byłaby nieunikniona, jeśli relacja etyczna, szacunek czy odpowiedzialność miałyby wyłonić się jedynie w ruchu *différance*. Lévinas jednak zgodnie z duchem metafizyki

²⁵ Ibidem, s. 43.

²⁶ Ibidem, s. 238.

²⁷ Ibidem, s. 237.

²⁸ Kilka lat później, w *La Pharmacie de Platon*, Derrida powraca do lektury *Fajdrosa*, gdzie w pełni ukazuje uprzywilejowanie żywej mowy względem pisma.

²⁹ Por. IOG, 83–84.

przypisuje znakowi drugorzędną rolę, podległą żywej mowie. Znak znajduje się w świecie, podczas gdy twarz „nie jest »z tego świata«. Jest jego początkiem” (PR, 175). Właśnie z tego pozaświatowego, wyłączonego z porządku oznaczania miejsca inny nakazuje „Nie zabijaj”: „Nie przeciwstawiając mi jakiegś innej siły na tym świecie, ale mówiąc do mnie i spoglądając ku mnie z jakiegoś źródła tego świata, skądś, dokąd żadna skończona władza nie byłaby w stanie sięgnąć” (PR, 177). Etyczny postulat zasadza się zatem na możliwości wytyczenia granic tego ahistorycznego i nieświatowego początku świata jako sfery nieskończonej transcendencji³⁰, co ściśle wiąże się z możliwością spotkania z twarzą, która pozostaje wobec tego nieskończenie nieredukowalna – nieredukowalna do fenomenu „ja”.

Spotkanie z twarzą ustanawia asymetryczną relację, która nie jest relacją między dwiema całościami (relacją ontologiczną, która zdaniem Lévinasa wiązałyby się nieuchronnie z przemocą) czy relacją dwóch równych sobie ludzi, ale asymetryczną relacją z innym, na którego spoglądamy, kierując wzrok ku górze, niczym na Boga. Właśnie na tym podobieństwie między człowiekiem a Bogiem zasadza się metafizyka; to w tym podobieństwie ludzka mowa wznosi się ku Bogu, a asymetryczność relacji z innym świadczy być może o obecności samego Boga. Nie jest to jednak obecność pojmowana ontologicznie, lecz obecność jako odosobnienie, jako nieobecność, „Ślad Boga”. Pozwala to jednak Derridzie na stawianie pytań zdolnych do wstrząśnięcia tym mariażem teologii i metafizyki:

[...] a gdyby Bóg był efektem śladu? A gdyby idea boskiej obecności (życie, egzystencja, paruzja itd.), gdyby imię Boga było jedynie ruchem zatarcia [*le mouvement d'effacement*] śladu w obecności. Chodzi o to, żeby wiedzieć, czy ślad pozwala myśleć obecność we własnym systemie albo czy odwrotny porządek jest prawdą.

PR, 184³¹

Co więcej, czy Lévinas, przyznając znakowi miejsce w porządku światowym, nie przyjmuje czasem logiki opartej na dominacji transcendentального znaczonego, a tym samym nie przyjmuje metafizycznie zdeterminowanego pojęcia znaku (które zakłada istotową różnicę między znaczoną i znaczącą)? W końcu,

³⁰ Derrida rozwija również kwestię innego jako niepowtarzalnego początku świata. Szerzej piszę o tym w rozdziale 1 niniejszej książki.

³¹ Przekład zmodyfikowany.

jak stwierdza Derrida, „Znak i boskość mają ten sam czas i to samo miejsce narodzin” (OG, 38). W innym miejscu mówi: „Bóg jest tu wpisany [w różnicę, w historię – A.K.]” (PR, 195). W ostateczności przyjdzie nam stwierdzić, że możliwość pokoju, etyki, braku przemocy, epifanii nieskończenie innego jest z góry wpisana w quasi-transcendentalną sferę źródłowej przemocy i kontaminacji pomiędzy tym, co skończone, a tym, co nieskończone – w ruchu skończonego zawłaszczenia, czyli zawłaszczającego wywłaszczenia (ET, 124).

Ambicją Lévinasa jest jednak ustanowienie pozbawionej przemocy relacji z innym, co wiedzie go do przekonania, że prawdziwa zewnętrżność nie może mieć charakteru przestrzennego (tzn. nie może odpowiadać podziałowi na wewnątrz i zewnątrz), skoro, jego zdaniem, przestrzeń jest domeną tego samego. Tego przekonania oczywiście nie podziela Derrida, dla którego przestrzeń (czy też odstęp (*intervalle*)) jest nieredukowalna i wprowadza „podział do samej teraźniejszości, dzieląc tym samym wszystko, co na podstawie teraźniejszości da się pomyśleć, to znaczy wszelki byt, a zwłaszcza – ujmując rzecz w języku naszej metafizyki – substancję lub podmiot” (MF, 40), będąc zarazem szansą i zagrożeniem dla wszelkiej relacji z innym i samą możliwością komunikacji. Co więcej, Derrida zwraca uwagę na „konieczność zatarcia” pojęcia zewnętrżności, którą dostrzega w tekście Lévinasa, bez jednoczesnego wymazywania jej. Skłania ona tego drugiego do „myślenia **prawdziwej** zewnętrżności jako nie-**zewnętrżności**, czyli wciąż poprzez strukturę Wnętrze–Zewnątrz i metaforę przestrzenną” (PR, 190). Derrida pyta zatem, „Jak myśleć Innego, jeśli można go wypowiedzieć jedynie jako zewnętrżność i poprzez zewnętrżność, czyli nieodmienność” (PR, 196), a więc jedynie już z góry zdradzając jego inność, a stosując tym samym przemoc.

Lévinas nie może porzucić języka przestrzennej przemocy, nie może tego również uczynić *logos* filozoficzny, gdyż, jak sugeruje Derrida, być może przyrodzone jest mu wygnanie w jakieś przestrzenne umiejscowienie: „Przestrzeń jako rana i przyrodzona skończoność (narodzin), bez której nie można by nawet zainaugurować języka, nie dałoby się nawet mówić o zewnętrżności, prawdziwej czy fałszywej” (PR, 190). Przestrzenna kontaminacja, „wdarcie się przestrzeni w język” jest konieczne, nie można jej „wykluczyć z gry”. Rana, którą w języku otwiera przestrzeń, nie jest zatem raną zadaną innemu, ale otwarciem na inność. Jest to szansa na wtargnięcie innego – wtargnięcie i gościnność. Derrida zauważa jednak, że „pozostawiona sobie przestrzeń” nie ma żadnego sensu, że struktura Wnętrze–Zewnątrz, Dzień–Noc wymaga udziału jakiegoś „źródła”

czy „wpisanego świtu” (czyli jakiegoś źródła fenomenalności, sensu, intencjonalności, spontaniczności, przejawu żywej obecności, który mimo to musi zakładać w sobie odstęp, a więc istnieć na mocy pisma jako źródłowego śladu): „To **wpisanie** jest owym pisanym źródłem: wytyczonym [*tracée*] i odtąd **wpisanym** w jakiś system, w jakąś figurę, którą już nie zarządza” (PR, 194)³². Dlatego też Derrida nie waha się nazwać twarzy „tekstem spojrzenia”, który jest zarazem „tekstem słowa” (PR, 191). Wpisanie źródła, czyli pisanie źródła, zaświadcza właśnie o quasi-transcendentalnej sytuacji, w której nie można zagwarantować sobie pozycji, która nie byłaby z góry i gwałtownie dotknięta – chciałoby się rzec: do żywego – przez to, od czego pragniemy ją odizolować. A skoro język – „syn ziemi i słońca: pismo” (PR, 190) – nie może już zatem zostać odseparowany od przestrzeni (skoro nie można odseparować mowy od światła), to uprzestrzennienie czy upadek w światło stają się niejako warunkiem wszelkiej relacyjności (czy uznana ona zostanie za etyczną, czy też nie), bez względu na to, jak ułomna by się nam jawiła.

Wedle Lévinasa metafizyczna odpowiedzialność polega więc na przywiązaniu szczególnej wagi do dyskursu. Derrida zwraca jednak uwagę, że skoro sama możliwość metafizyki jest powiązana z możliwością dyskursu, a ten z kolei roznosi się w przestrzeni, to rozdział pomiędzy dyskursem a przemocą jest jedynie nieosiągalnym – i chciałoby się dodać, niewypowiadalnym, czyli niedyskursywnym – horyzontem: „Pokój, jak milczenie, jest owym dziwnym powołaniem języka, który sam siebie wzywa poza siebie” (PR, 197). Jest to jednak stanowisko sprzeczne nie tylko z antyteleologicznym charakterem dekonstrukcji, która rozspaja wszelką tożsamość (także założonego *telosu*), ale także z antyheglowskim obliczem myśli Lévinasa. Jeśli więc język „może zawsze jedynie napinać się bez końca ku sprawiedliwości, rozpoznając i praktykując wojnę w sobie” (PR, 197), to należałoby zapytać, czy sprawiedliwość może w ogóle zostać pomyślana jako *telos* (nieskończoność doskonale pozytywna). Czy jej charakter, który zakłada wierność czy szacunek dla innego, nie musi czasem pozostać nieokreślony i nieosiągalny, zgodnie z logiką już zawczasu odwołującej wszelką konkluzję *différance*? Czy Derridzie nie chodzi właśnie o to, że sprawiedliwość jako niezapośredniczone doświadczenie **innego jako innego** może być rozważana jedynie w kategoriach aporii (a zatem ani jako pozytywny *telos* wszelkiej historii, ani jako marzenie o absolutnym wywłaszczeniu, co w zasadzie sprowadzałoby się do tego samego)? W związku z tym nie może dziwić

³² Przekład zmodyfikowany.

diagnoza Derridy, w której wybrzmiewa nuta nieukozonej i zawsze narażonej na niewierność niemożliwej żałoby; mianowicie, że możemy tylko nawigować poprzez historię jako ekonomię przemocy, „która, aby być historią, nie może czuć się u siebie ani w całości skończonej, którą Lévinas zwie Tym Samym, ani w pozytywnej obecności Nieskończonego” (PR, 198).

Skoro zatem przemocy nie można wyrugować z historii i nie można nakreślić też dla tej historii jej kresu, który byłby absolutnym pokojem, to pozostaje nam jedynie wojna pomiędzy różnymi rodzajami przemocy, wojna światła przeciw światłu, które nie może być przy tym światłem oślepiającym (przemocą czy niemocą absolutną). Język i fenomenalność stanowiłyby tym samym pole walki innego światła przeciw światłu (por. PR, 198). Działać należy więc nie w pełni dnia, wpatrzonym w oślepiające źródło *logosu*, a w półmroku, w świetle rozproszonym, którego źródła nie można określić. Derrida zaleca zatem polityczną, etyczną, intelektualną czujność, która nie może zapominać o nieuchronnej groźbie przemocy, nawiedzającej wszelką relację z innym. Ostatnie kilka zdań zamykających wywód Derridy może służyć tak naprawdę za opis pewnego etosu filozofa bądź intelektualisty, żałobnika, bliźniego, gospodarza czy po prostu człowieka.

Owa **czujność** jest pewną przemocą wybraną jako najmniejsza przemoc przez filozofię, traktującą historię, a zatem i skończoność poważnie; filozofię, która na wskroś poznałaby swą **historyczność** (w jakimś sensie nieprzyjmującym ani skończonej całości, ani nieskończoności pozytywnej) [...]. Filozof (człowiek) musi mówić i pisać w obrębie tej wojny światła, w którą – jak w sobie rozpoznaje – jest od zawsze zaangażowany, i o której wie, że można się jej wymknąć, tylko wypierając się dyskursu, czyli ryzykując gorszą przemoc.

PR, 198

Derrida zwraca uwagę, że skoro metafizyka nie może umknąć przemocy światła, to musi zakładać jakąś fenomenologię. Jest to ważne spostrzeżenie, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę obiekcje Lévinasa względem myśli Husserla. Przedmiot sporu stanowi tu przede wszystkim kwestia intencjonalności. Lévinas nie jest skłonny, aby porzucić zagadnienie intencjonalności, ale mimo to zarzuca Husserlowi pozostanie na poziomie struktury noetyczno-noematycznej, czyli na poziomie intencjonalności jako adekwatności. Zdaniem autora

Całości i nieskończoności Husserl nie jest w stanie dostrzec zatem prawdziwej głębi intencjonalności, która objawia się w metafizycznym wykraczaniu ku innemu ponad fenomenalnością; w „źródłowej donacji”³³, czyli w relacji, która „nie rodzi alergii”³⁴; innymi słowy, w spotkaniu innego „bez alergii, to znaczy w sprawiedliwości”³⁵. Derrida nie jest skłonny porzucić tego zawłaszczającego aspektu intencjonalności, który Lévinas przypisuje Husserlowskiej wykładni, ale zauważa, że to, co zostaje zawłaszczane, „[...] musi pozostawać na zewnątrz, musi być wystarczająco inne lub różne ode mnie, aby nadal stanowić sens” (ET, 124). Zdaniem Derridy proces ten musi być z każdej strony objęty żałobą, dotyczy on bowiem skończonych istnień, a nie nieskończonych bytów, dla których nic nie ma sensu, gdyż ten wyłania się właśnie w toku wywłaszczającego zawłaszczenia. Tymczasem dla Lévinasa w ruchu intencjonalności, która nie szanuje innego jako pozytywnej nieskończoności, dochodzi do pogwałcenia owej odpornej na alergię sfery inności. Nieskończoność ta odnosi się do Kartezjańskiego zagadnienia substancji nieskończonej, które zostaje przeciwstawione skończonej całości (por. PR, 181): „Nieskończoność przysługuje bytowi transcendentnemu jako transcendentnemu; nieskończoność jest tym, co absolutnie inne”³⁶. Zwracając się ku tak pojmowanemu transcendentnemu bytowi, należy wykroczyć poza uprzedmiotawiający akt intencjonalny, który uprzywilejowuje przedstawienie względem tego, co (lub raczej kto) opiera się mojemu spojrzeniu, czyli ekspresji innego, która przerasta i przewyższa jakąkolwiek myśl: „To zatem przyjąć [*recevoir*] Innego poza zdolnością pojmowania Ja, co właśnie znaczy: mieć ideę nieskończoności”³⁷.

Powracamy tu do kwestii zewnętrżności i przestrzeni. Derrida zauważa, że Lévinas nie jest w stanie określić tej pozytywnej nieskończoności inaczej niż tylko za pomocą negacji (jako nie-przestrzenność, nie-zewnętrżność, nie-wewnętrzności czy nie-skończoność): „Jeśli więc mogę oznaczyć ową niesprowadzalną (nieskończoną) odmiennność poprzez negację zewnętrżności przestrzennej (skończonej), to dzieje się tak zapewne dlatego, że jej sens jest skończony, że nie jest pozytywnie nieskończony” (PR, 193). Z tego punktu widzenia inny zatem

³³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 203; por. także E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 2006, s. 189.

³⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 239.

³⁵ Ibidem, s. 266.

³⁶ Ibidem, s. 39.

³⁷ Ibidem, s. 42.

nie może być traktowany jako pozytywna nieskończoność, lecz musi w sobie zawierać jakąś „negatywność nie-określonego”, co prowadzi Derridę do pytania, które wyrażałoby tym samym ostateczną niemoc pracy żałoby: „Czyż »nieskończenie inny« nie oznacza wprawdzie tego, do czego **nie mogę do końca dotrzeć**, pomimo **niekończącej się pracy** i doświadczenia” (PR, 193; podkr. – A.K.)?

Pozytywna nieskończoność jako pozytywna pełnia nie może być zatem uważana za nieskończoną inność, ponieważ jako taka pozostawałaby nieosiągalna i nierozpoznawalna, byłaby wyjęta spod jurysdykcji pisma, a tym samym nietykalna. Można by nawet rzec, że zamiast „pozytywna nieskończoność” jest to *l'infinité immunisée*. W efekcie tak rozumiana nieskończoność wymagałaby wyrzeczenia się języka, a sam apel Lévinasa do porzucenia języka tradycji „nie powinien mieć możliwości ani pomyślenia, ani wypowiedzenia się” (PR, 193). Derrida mówi o najgłębszym zerwaniu myśli z językiem, w przypadku gdyby pozytywna nieskończoność miała być określona w wyrazie negatywnym właśnie jako nieskończoność. Skoro jednak ta zdrada jest nieunikniona, to czy nadal możemy mówić o nieskończoności pozytywnej? Co więcej, jak zauważa autor *Glas*, wkroczenie innego w język oznacza, że „Inny może być tym, czym jest, nieskończenie innym, jedynie w skończoności i śmiertelności (mojej i jego)” (PR, 194). Czy nie oznaczałoby to zatem, że nieskończona inność innego implikuje, iż język staje się żałobnym *renvoi*, a nasz stosunek do nieskończenia innego jest z góry wpisany w strukturę przetrwania?

Co więcej, podążając szlakiem krytyki postulatów Lévinasa o neutralizacji przestrzeni przy konstytucji pozytywnej nieskończoności, Derrida zwraca uwagę na pominięcie aspektu cielesności twarzy, jej istotowej skończoności jako ciała. Jest ono zarazem przestrzenią zewnętrzną i źródłem dla przestrzeni, „które nie ma żadnego sensu przed owym dla, którego nie można odseparować od owego dopełniacza i od owej przestrzeni przez nie generowanej i sytuowanej: źródłem wpisanym” (PR, 194). Derrida podkreśla zatem ponownie, że inny jako źródłowość, jednostkowość, jako niepowtarzalne źródło fenomenalności, musi z góry być wpisany w strukturę znaczącego (tzn. prapisma, śladu). W związku z tym skończoność twarzy jako ciała, czyli pisanego źródła, nie może zostać pogodzona ze staraniami Lévinasa, by utrzymać status metafizyczny (ontologiczny) innego jako pozytywnej nieskończoności. Temat twarzy i pozytywnej nieskończoności, zdaniem Derridy, muszą się wzajemnie wykluczać. Twarz jako ciało, jako wpisane źródło, jest śmiertelna, a „Nieskończona odmiennność jako śmierć jest nie do pogodzenia

z odmiennością nieskończoną jako pozytywnością i obecnością (Bogiem)” (PR, 195), czyli nieskończonością, która nie dopuszcza kontaminacji przez śmierć. Dla Derridy strukturalny, przyrodzony udział śmierci w wyłanianiu się twarzy jest niepodważalny.

Kilka stron dalej problem nieskończoności zostaje poruszony przez Derridę ponownie, gdy przygląda się on kolejnemu (po traktowaniu intencjonalności jako stosunku adekwatności) zarzutowi Lévinasa pod adresem Husserla. Zdaniem Lévinasa bowiem subiektywność jako Husserliańskie *cogito* może osiąść ideę nieskończoności jedynie jako przedmiot, co czyni ją „fałszywą nieskończonością”, wyzutaż zatem z inności. O ile pojęcie fałszywej nieskończoności nie pojawia się u autora *Całości i nieskończoności*, o tyle Derrida zauważa, że termin ten oznacza negatywną i nieokreśloną formę nieskończoności, którą także wyróżnia Lévinas. W odróżnieniu od Hegla, przypisuje on jednak „fałszywą nieskończoność” temu samemu, podczas gdy prawdziwa odmiennność jest postrzegana przez niego jako nie-negatywna nieskończoność. Z punktu widzenia heglizmu ta zamiana nie ma sensu, gdyż z jej perspektywy nie można myśleć inności bez negatywności i „fałszywej nieskończoności”, zaś absolutnie tego samego nie sposób traktować jako prawdziwej nieskończoności. Z kolei pozytywna nieskończoność utożsamiana przez Lévinasa z absolutną innością (innego) byłaby niczym innym jak tylko całością tego samego, homogeniczną i niezakłóconą w jakimkolwiek stosunku. Tymczasem ten sam jako skończona całość mógłby być pomyślany jedynie w ramach abstrakcji, a zatem jako inny niż on sam. Derrida stwierdza więc, że „Lévinas mówiłby o innym, używając imienia tego samego, a o tym samym używając imienia innego itd.” (PR, 202), a przez to, na swój sposób, powtarzałby gest heglizmu³⁸. Jest to chyba najbardziej wyrazisty moment, w którym uwidacznia się różnica między Lévinasem a Derridą. Co więcej, Derrida w specyficzny sposób dochowuje wierności niektórym aspektom fenomenologii Husserliańskiej, które nazywa motywami nieobecności,

³⁸ Należy jednak zachować ostrożność w opisywaniu negatywnego charakteru nieskończonej inności. W końcu negacja jest tylko gestem wyodrębnionym z inności, a przez to ją zakładającym i afirmującym. Nie można więc o negacji i negatywności myśleć w sposób „czysty”, gdyż zakładają one afirmację inności. Na temat „fałszywej nieskończoności” w odniesieniu do inności i myśli Derridy por. R. Gasché, *Structural Infinity*, in: Idem, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 1995, s. 129–149 oraz M. Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford–California 2008, s. 92–93.

czyli temporalizacją i innością (PR, 205), a które klóć się z jej metafizycznymi ambicjami. Proponuje zatem, aby

[...] fałszywą nieskończoność (czyli w pewnym głębokim sensie pierwotną skończoność) potraktować jako nieusuwalną. W gruncie rzeczy Husserl zapewne to czyni, ukazując nieusuwalność intencjonalnego niedokonania, a więc inności, skoro zaś nie można przekroczyć świadomości czegoś, to nie potrafi ona nigdy, z istoty, stać się świadomością-sobą ani skupić się absolutnie przy sobie w paruzji pewnej absolutnej wiedzy.

PR, 202–203

Derrida odrzuca zatem oskarżenie Lévinasa wystosowane wobec Husserla, że „nieskończone horyzonty doświadczenia ograniczył on do sytuacji przedmiotów do dyspozycji” (PR, 203). Jak wskazuje bowiem autor *Pisma i różnicy*, kwestia nieskończonego przekraczania horyzontów, ich nieredukowalności do przedmiotów naoczności oraz nieadekwatność wewnętrzności do zewnętrzności jest zasadnicza dla myśli Husserla. Pojęcie horyzontu wiązałoby się wszak z „nieokreślonym otwarciem” i nieskończoną pracą obiektywizacji, co skutecznie chroniłoby zarazem przed przemocą związaną z całkowitym uwewnętrznieniem innego, jak i „przed złudzeniem bezpośredniej obecności jakiejś nieskończonej pełni” (PR, 204). W przeciwieństwie do Lévinasa, Husserl, a wraz z nim Derrida, dostrzegają konieczność przyjęcia perspektywy fenomenologicznej w etyce, gdyż „bez fenomenu innego jako innego nie byłoby możliwości szacunku” (PR, 204). Derrida potwierdza to w jednym z wywiadów, gdzie wypowiada się na temat nieuchronności narcyzmu (można z pełnym przekonaniem uznać, że ów narcyzm jest inherentnie związany z koniecznością przyjmowania pozycji transcendentalnej, aby ustanowić siebie jako siebie, punkt subiektywnego, źródłowego samoodniesienia – nawet jeśli należy wątpić w stabilność czy spójność takiej pozycji, trudno odmówić jej funkcjonalnej konieczności), tzn. ekonomicznej sytuacji, w której należy wybierać pomiędzy narcyzmami mniej lub bardziej gościnnymi na niemożliwe doświadczenie innego jako innego. Derridzie chodzi zatem o „zdecentrowanie *ego cogito*, a także samego pojęcia narcyzmu, którego aporie stanowią [...] bezpośredni temat dekonstrukcji” (WM, 165). Wiąże go z nieskończonym zadaniem żałoby jako próbą radzenia sobie z widmem innego.

Uważam, że bez ruchu ponownego zawłaszczenia stosunek do innego ulegałby całkowitemu zniszczeniu, byłby już z góry zniszczony. Konieczne jest, aby stosunek do innego... – nawet jeśli pozostaje on asymetryczny, otwarty, bez możliwości ponownego zawłaszczenia – nakreślał ruch ponownego zawłaszczenia w obrazie samego-siebie, na przykład, aby możliwa była miłość.

PT, 212–213

Z kolei w *Apprendre à vivre enfin* w podobnym duchu wyznaje:

[...] uczenie się, jak żyć, jest zawsze narcystyczne [...]: chcemy żyć na tyle, na ile jest to możliwe, zbawić siebie, wytrwać i kultywować wszystkie te rzeczy, które pomimo tego, że są nieskończenie większe i bardziej potężne od nas samych, stanowią część tego małego „mnie”, poza które wykraczają ze wszystkich stron.

AVE, 30

Dla Husserla intencjonalność wiązałyby się z nieredukowalnym i za pośredniczonym ruchem ku innemu, w którym to radykalne odosobnienie i zdystansowanie absolutnych źródłowości zostałyby uszanowane i utrzymane, a inny „jako inny transcendentálny (inne absolutne źródło oraz inny punkt zero w orientacji świata)” (PR, 209³⁹) mógłby być dany temu samemu jedynie poprzez współ-prezentację (*Appräsentation*)⁴⁰. Inny unikałby więc przyswajania i redukcji, ponieważ nie dochodziłoby do źródłowej prezentacji, a więc do prezentacji tego, co zawiera się w jego własnej istocie⁴¹. Nie można zatem zagwarantować „wolnego od przemocy poszanowania tajemnicy” (PR, 209), które mielibyśmy odnaleźć w założeniach fenomenologii transcendentalnej, w spotkaniu czy komunii jako bezpośrednim i źródłowym doświadczeniu innego, w którym inność musiałaby ulec redukcji lub asymilacji. Jak zauważa Derrida, niemożliwość tematyzacji innego, według Husserla, oznaczałaby, że inny musi się jawić źródłowo jako pierwotna nieobecność, w fenomenie

³⁹ Por. PR, 211.

⁴⁰ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 178–184. Akurat problem innego jako jednostkowej, unikatowej źródłowości czy punktu zero w orientacji świata jest czymś, co Derrida przejmując od Husserla i z pewnymi istotnymi modyfikacjami (źródło jest zawsze wpisane w strukturę śladu – niezależnie czy mowa o poziomie światowym, czy transcendentalnym) powraca do niego w swych późniejszych tekstach.

⁴¹ Ibidem, s. 179.

nieredukowalnej nie-fenomenalności: „Właśnie to objawienie się innego jako czegoś, czym sam nigdy być nie mogę, stanowi ową pierwotną nie-fenomenalność, która poddawana jest badaniu jako **intencjonalny fenomen ego**” (PR, 209). Tym sposobem Husserl znajdowałby w intencjonalnym fenomenie (w przeciwieństwie do Lévinasa, który odrzuca pojmowanie innego przez pryzmat intencjonalnej modyfikacji ego, co jednak nie przeszkadza mu mówić o nieskończeniu innym) podstawy dla poszanowania innego w języku i doświadczeniu. Dopiero w intencjonalnym fenomenie, jako sposobie zjawiania się, inny (twarz) może ukazać się ego; wówczas możemy rozpoznać innego jako całkiem innego, czyli jako alter ego. Z tego punktu widzenia etyka musiałaby zakładać uprzedniość fenomenologii transcendentalnej, a więc i symetrii odmiennych egoiczności na poziomie eidetyczno-transcendentalnym. Faktyczna asymetria, o której mówi Lévinas, byłaby możliwa do pomyślenia jedynie na bazie tej nieświatowej symetrii egotyczności, w zasadzie umożliwiającej inność. Z jednej strony zatem mielibyśmy do czynienia ze związaną z fenomenalnością innego i możliwością języka, będącą źródłem sensu i dyskursu przemocą transcendentalną, „uprzednią wobec wszelkiego wyboru etycznego, a nawet zakładaną przez etyczną nie-przemoc” (PR, 211). To, że inny może ukazać się jedynie w stosunku do tego samego, jest zdaniem Derridy charakterystyczne właśnie dla myśli greckiej. Z drugiej zaś strony, „dostęp do egotyczności *alter ego* jako do samej inności stanowi gest najbardziej pacyfistyczny z możliwych” (PR, 216). Derrida wpisuje ten gest w szerszą ekonomię, w której konieczność dotarcia do sensu innego jest źródłem transcendentalnej przemocy, ale zarazem jako nie-przemoc otwiera stosunek do innego i umożliwia wszelką etyczną decyzję: „Wojna jest zatem przyrodzona fenomenalności, stanowi ona samo wyłanianie się słowa i zjawiania się” (PR, 219). Jest to znowu wojna światła i nocy, a zasadzający się na niej dyskurs „stanowi przemoc najmniejszą z możliwych” (PR, 219), która jest przeciwstawiona przemocy nocy absolutnej, przemocy bezsensu, pierwotnego i przed-logicznego milczenia. Dlatego też mesjanistyczny triumf rozumiany jako brak przemocy, o którym mówi Lévinas⁴², musiałby dokonać się zawczasu, zanim zostałyby zapowiedziane w formie dyskursu, czyli pod postacią eschatologii (por. PR, 260).

[...] triumf mesjanistyczny [...] mógłby usunąć przemoc, tylko zawieszając różnicę (koniunkcję lub opozycję) między tym samym a innym, czyli zawieszając **ideę** pokoju. Jednak horyzont ten może tu i teraz (w jakiejś teraźniejszości

⁴² Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 344.

w ogóle) zostać wypowiedziany, koniec może zostać wypowiedziany, eschatologia możliwa jest tylko **poprzez przemoc**. Owo nieskończone przedzieranie się poprzez zwie się historią.

PR, 220

Dla Derridy, rzecz jasna, zawieszenie różnicy w źródłowo historycznej sytuacji, w jakiej znajduje się wszelki stosunek do innego, nie jest możliwe. Dlatego eschatologia, o której tu mowa, może przybierać jedynie postać gwałtownej eschatologii, która nieustannie podważa możliwość ponadhistorycznego triumfu. Domniemany triumf zakładałby „horyzont pewnego władania, w którym różnica między tym samym a innym, owa *différance* nie obowiązuje, czyli horyzont, w którym sam pokój nie miałby już sensu. Najpierw dlatego, że nie istniałaby już fenomenalność i sens w ogóle” (PR, 218). Tymczasem, zdaniem Derridy, idea pozytywnej nieskończoności, z konieczności odwołująca się do „horyzontu pewnego władania”, wiązałyby się nie tylko z niewiedzą o „nieusuwalności tej ostatniej przemocy” (PR, 220), ale także ze zniesieniem różnicy w relacji pomiędzy tym samym a innym. Idea pokoju może objawić się tylko w historii, która jest historią nieredukowalnej przemocy. Dlatego podejmowana przez Lévinasa próba uniknięcia ostrza heglizmu poprzez umieszczenie innego poza totalizującym ruchem historii i negatywnością, w absolutnej inności postrzeganej jako pozytywna nieskończoność, na powrót nieuchronnie prowadzić musi – na co zwraca uwagę Sean Gaston w *Derrida and Disinterest*⁴³ – ku logice heglowskiej. W jednym z komentarzy zamykających esej *Przemoc i metafizyka* Derrida stwierdza: „Czysta różnica nie jest absolutnie różna (od nie-różnicy). Hegłowska krytyka tego pojęcia czystej różnicy stanowi tutaj dla nas temat niewątpliwie najmniej podatny na zniekształcenia. Hegel myślał różnicę absolutną i ukazywał, że mogła ona być czysta, tylko pozostając nieczystą” (PR, 265, przypis 133). Jednakże ocalając czystą różnicę, zdaniem Derridy, ocalamy przecież czystość obecności bez wewnętrznego zróżnicowania i bez powtórzenia (PR, 433). Dlatego w kontekście zniesienia nieczystości różnicy pisze on, że „nieskończenie inne i nieskończenie to samo [...] są sobie równe” (PR, 218). Z kolei w jednym z przypisów do *Teatru okrucieństwa i zamknięcia przedstawienia* odnajdujemy następującą konkluzję: „Chcąc ponownie wprowadzić w pojęcie różnicy jakąś czystość, wpycha się je w nie-zróżnicowanie i w pełną obecność. To ruch niosący poważne konsekwencje dla wszelkiej próby

⁴³ S. Gaston, *Derrida and Disinterest*, Continuum, London–New York 2006, s. 69.

przeciwstawienia się deklaratywnemu anty-heglizmowi" (PR, 433, przypis 22). Dlatego, aby uniknąć tych konsekwencji, jedynym rozwiązaniem, jakie nam pozostaje, to właśnie pomyśleć różnicę poza alternatywą obecności i nieobecności, czyli jako źródłowo nieczystą, „jako nieczystość pochodzenia [*impureté d'origine*], czyli jako *différance* w skończonej ekonomii tego samego" (PR, 433, przypis 22).

Derrida nie staje zatem ani po stronie Hegla, przez którego niepokój lub wojna postrzegane są zawsze „z punktu widzenia pewnego uspokojenia końcowego" (PR, 218), ani też – o czym nie omieszka po latach wspomnieć w tekście żalobnym poświęconym Sarze Kofman – Lévinasa i idei „triumfu mesjanistycznego"⁴⁴, zawiadującego „»samym działaniem«, »głębokim działaniem czasu« nieciągłego, który jest wyzwolony lub wyzwala z ciągłości poprzez przerywające wtargnięcie innego [...]” (CFU, 230)⁴⁵. Przemoc nie tylko „przerywa czas, rozłącza go, wybija i przemieszcza poza jego naturalne łóżysko”, ale także jest nierozzerwalnie związana z pracą *différance* – „koniecznie wymaganą przez rozziw [*espacement*] [...], a także przez nadchodzącą przyszłość, która otwiera ten rozziw” (WM, 61)⁴⁶.

Mowa więc o nieuchronnym wpisaniu w ekonomię przemocy. Aby być historią, nie może ona – jak zauważa w innym miejscu Derrida – „czuć się u siebie ani w całości skończonej, którą Lévinas zwie Tym Samym [*le Même*], ani w pozytywnej obecności Nieskończonego” (PR, 198). Dopiero taką historię można uznać za „historię, wyjść poza całość” (PR, 198), która z jednej strony nie gwarantuje innemu statusu jakiegś nieskończoności doskonale pozytywnej, wyjętej spod jurysdykcji historii i uodpornionej na przemoc, ani też nie czyni z „ja” jakiegś homogenicznej totalności⁴⁷, a jedynie tego samego, „który nie jest tożsamy i który nie zamyka w sobie innego” (PR, 263), czyli tego samego, który podlega logice nieskończonej żałoby.

⁴⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 344.

⁴⁵ Mimo to podkreślić należy sprzeciw Lévinasa wobec idei pokoju jako redukcji inności do całości: „[...] odrzucenie przemocy przez byty zdolne do integracji nie jest tym samym, co pokój. [...] Zarówno wojna, jak i pokój wymagają bytów o innej strukturze niż struktura części całości. [...] Wojna zakłada transcendencję przeciwnika” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 265). Abstrahując od specyficznego dla Lévinasa rozumienia transcendencji, można przyjąć, że idea pokoju jako pełnej integracji jest także obca Derridzie.

⁴⁶ Wolno zatem przypuszczać, że już na kartach *Przemocy i metafizyki* zarysowana zostaje struktura mesjaniczności bez mesjanizmu.

⁴⁷ S. Gaston, *Derrida and Disinterest...*, s. 70.

Balansując na granicy oksymoronu, autor *Glas* zwraca uwagę na ten paradoksalny charakter ekonomii, która nie jest jeszcze ekonomią domostwa, lecz dopiero ekonomią *différance*, „bez teologicznej obecności centrum” (POZ, 17). Konieczność owego nieskończonego przejścia dotyczy oczywiście także dyskursu filozoficznego. Zapominając o tym, ryzykujemy „**najgorszą przemoc**” (PR, 220), „która grozi, gdy wystawiamy się w milczeniu na innego w nocy” (PR, 263). Dlatego też „owo przyznanie się do wojny w dyskursie, przyznanie, które nie jest jeszcze pokojem, oznacza przeciwieństwo umiłowania wojny [...]” (PR, 198)⁴⁸ i afirmację życia (jako życia-śmierci), które także „nigdy nie składa

⁴⁸ Dlatego też Lévinas szuka schronienia przed przemocą, przed „zaczadzeniem neutralnością” naszego pragnienia, które jest relacją z twarzą, w mowie. W niej bowiem uobecnia się mówiący, który „asystuje własnemu ukazywaniu się i pozostaje nieadekwatny do tego, co słuchacz chciałby z niego zachować” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 356). Derrida zresztą zwraca uwagę, że „odrzucając idealizm i filozofie subiektywności, [Lévinas – A.K.] musi zarazem ujawnić neutralność »Logosu, który nie jest niczym słowem«” (PR, 166). Skoro zresztą słowo zawsze zwraca się ku innemu jako innemu („twarz ustanawia początek zrozumiałości” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 237)), „to żaden logos jako absolutna wiedza nie może ogarnąć tego dialogu i tej trasy ku innemu” (PR, 166). Dlatego, rekonstruując myśl Lévinasa, Derrida stwierdza, że to właśnie „owa wyrwa” umożliwia wszelki *logos* i racjonalizm, zarazem się do niego nie sprowadzając: „Jakiś totalny logos, aby pozostać logosem, musiałby wciąż pozwalać się składać w ofierze innemu poza własną całością [*totalité*]” (PR, 166). Tym samym Lévinas stara się utrzymać „panującą pozycję mówiącego, niepodatną na żaden kompromis i na żadną kontaminację”, „królewską suwerenność, która nakazuje w sposób bezwarunkowy” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 237). W sercu mowy uobecnia się więc źródłowość twarzy, w której język znajduje swój sens. Dlatego Lévinas twierdzi, że „język rozumiany jako wymiana znaków” (ibidem, s. 238) odnosi się do epifanii twarzy: „Znak słowny pojawia się tam, gdzie ktoś nadaje czemuś znaczenie dla kogoś innego. Zakłada już zatem autentyczność znaczącego” (ibidem, s. 238). Fonocentryzm i logocentryzm Lévinasa zbiegają się w chwili „pre-refleksywnej iteracji”, w której wypowiedziane zostaje „»oto jestem«, które znaczy utożsamienie się wyłącznie z samym wypowiadającym i z oddającym się głosem, który znaczy” (E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 239). Mówienie będące „skrajnym napięciem języka” (ibidem, s. 240) wiąże się z „uznaniem długu” (ibidem, s. 241) wobec innego, narzucając źródłowe zobowiązanie. Ten przełomowy moment odbywa się w szczerości i pełnej transparentności. Jednakże – i tu Lévinas dobitnie wyraża swoją postawę wobec niefonetycznego systemu oznaczania – „Mówienia nie daje się zinterpretować jako szczerość na podstawie systemu znaków, do którego sprowadza się język. W język jako system znaków wejść można jedynie na gruncie języka będącego już językiem mówionym i niestanowiącego systemu znaków” (ibidem, s. 241, przypis 9). A zatem źródłowy stosunek z twarzą innego („stosunek bez stosunku”, którego nikt nie może objąć ani stematyzować”; ibidem, s. 354) ma miejsce w żywej mowie, poza systemem (niefonetycznego, tematyzującego, totalizującego i przenikniętego przemocą) oznaczania.

Według Lévinasa twarz zatrzymuje przemoc („Twarz zatrzymuje totalizację”; Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 339); człowiek jako nieskończenie inny „Zatrzymuje i paraliżuje moją przemoc wezwaniem, które nie zadaje mi gwałtu i które płynie z wysoka” (ibidem, s. 348), lecz twarz także prowokuje przemoc. Derrida dostrzega w tym miejscu pewien nieuchronny paradoks: „Czysta przemoc, relacja między istotami bez twarzy, wciąż nie stanowi przemoc, jest czystą nie-przemocą. I na odwrót: czysta nie-przemoc, nie-relacja tego samego i innego (w takim sensie, w jakim pojmuje go Lévinas) stanowi czystą przemoc” (PR, 253). Co więcej, mowa jako wydatkowanie, które zrywa z ekonomią tego samego; mowa jako transgresja, musi zostać wyartykułowana. „Przemoc pojawia się wraz z artykułowaniem” (PR, 254), a mowa staje się językiem historycznym, przechodząc przez pojęciową składnię i „otwierając cyrkulację w tym samym” (PR, 255). O ile dla Lévinasa język w swej milczącej intencji miałby pozostać wolny od przemoc, o tyle Derrida zastanawia się, czy taki język pozostawałby nadal językiem i czy ta czysta możliwość mowy, czysty dar, pozbawione przemoc źródło mowy są w ogóle możliwe. Czy czasem w absolutnym milczeniu język taki nie zatrzymywałby i nie anulował wszelkiej próby zwrócenia się ku innemu, popełniając tym samym najgorszy z możliwych gwałtów. „Słowo powstające bez najmniejszej przemoc niczego by nie o-kreśliło, niczego by nie powiedziało, niczego nie ofiarowałoby innemu; nie byłoby **historią** i niczego by nie **ukazywało**: we wszystkich znaczeniach tego wyrazu, a najpierw w jego greckim znaczeniu, byłoby to słowo bez zdania [*phrase*]” (PR, 253). W swoim studium nad *Szkicem o pochodzeniu języków Rousseau* Derrida stwierdza zresztą, że artykulacja „zapoczątkowuje język: otwiera mowę jako instytucję zrodzoną z namiętności, ale stanowi groźbę dla śpiewu jako mowy źródłowej” (OG, 311).

Stwierdzając, że przemoc i historia są nierozdzielne, Derrida pyta, czy Lévinas, dla którego źródło sensu jest poza historią, „odrywa się od historyczności w ogóle” (PR, 256). Lévinas pragnie oczywiście zerwać z pojęciem historii podporządkowanym idei ostatecznego pokoju wywiedzionej z rozumu. Jego zdaniem jednostki nie mogą czerpać swego sensu z ostatecznej całości, którą osiągamy w ostatnim akcie historii, czyli w akcie spełnienia projektowanej ambicji poznawczej, które Lévinas utożsamia z totalnością posiadania. Odrzuca on zatem „jednocześnie ontologię oderwanej podmiotowości i ontologię bezosobowego rozumu spełniającego się w historii” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 368). Już w *Czas i to, co inne* podkreśla, że przyszłości nie można pojmować przez antycypację czy projektowanie: „Przyszłość to to, co inne. Relacja z przyszłością to właśnie relacja z tym, co inne” (E. Lévinas: *Czas i to, co inne...*, s. 80). Derrida zresztą dodaje w podobnym tonie, że „Uprzywilejowując [...] antycypację, narażamy się na zatarcie [...] fundamentalnej bierności, którą zwie się czasem” (OG, 101). W *Przemocy i metafizyce* stwierdza on zresztą, że eschatologia według Lévinasa „wydaje się czasem nieskończenie beznadziejna. [...] Ona się za taką podaje, i to wyrzeczenie należy do jej istotnego znaczenia” (PR, 162). Jednakże, czy mimo tego wyraźnego „pokrewieństwa”, Lévinas może w swej eschatologii zawiesić odniesienie do bardziej elementarnej historii, której nie możemy postrzegać już w horyzoncie obecności, całości czy rozumu? Po raz kolejny Derrida nawiązuje w tym miejscu do ekonomii *différance*, pisma, uzupełnienia, śladu, w którą wszelka donacja, wszelka mowa muszą być wpisane i która „nie zadowala się takim pojmowaniem historii, jakie funkcjonowało od zawsze, a które trudno – o ile to w ogóle możliwe – oderwać od horyzontu teleologicznego czy eschatologicznego” (PR, 256). Chodziłoby tu więc o pewien subtelny przewrót, który chce myśleć system obecności na bazie nieobecności i znaku, gdy tymczasem dla metafizyki

bronii" (CFU, 229). Derrida potwierdza zatem, że aby uznać etyczne znaczenie relacji z innym, należy zarazem uznać przemoc pisma, które „usiłuje kurczowo utrzymać się tam, gdzie znaczenie wstrzymuje oddech" (POZ, 17). Perspektywa ta zapewnia Derridzie zarówno szansę nazwania, próbę pojęcia stosunku do innego, nie podporządkowując go jednocześnie żadnej nadrzędnej zasadzie, żadnemu źródłu. W podobnym – choć metafizycznie obciążonym – tonie wypowiada się zresztą Husserl, twierdząc, że nadanie etycznej wagi stosunkowi do innego wymaga rozpoznania innego, a przez to rozpoznania w innym jakiegoś alter ego. O ile jednak stanowisko Husserla nieuchronnie sytuuje innego w ekonomii przemocy, umożliwiając tym samym odpowiedzialność i etykę, o tyle zakłada ono istnienie pewnej archii transcendentalnego utożsamienia. Nie należy zatem w pierwszej kolejności przyporządkowywać innego tej transcendentalnej asymetrii, w której uprzywilejowaną instancję, instancję regulującą, stanowi rozum (sytuacja, w której fenomenologia jako dyskurs rozumu umożliwia etykę); w której inny obdarzany byłby szacunkiem jedynie w obrębie tego samego. Skoro dekonstrukcja ujawnia niespójność i eksces w ramach archii właśnie (por. PR, 465–466); skoro w swej grze kwestionuje bezwzględność i ostateczność odniesienia do jakiegś *arché* czy jakiegś centrum, uprzywilejowanego punktu odniesienia⁴⁹, to transcendentalna symetria może być zatem jedynie prowizoryczna, gdyż oparta być musi na bardziej źródłowym anachronizmie i przerwaniu wszelkiej symetrii, która ma miejsce w piśmie jako *archi-écriture*. Pomimo swego uznania dla dokonań Husserla, podejście Derridy, które zakłada uprzedniość pisma/śladu, z całą pewnością niweczy wszelką archeologiczną nadzieję i ejdetyczną synchronię postulowaną w fenomenologii oraz prymat rozumu (uniwersalnej formy istotowej) jako ostatecznej instancji (por. OG, 112).

Dekonstrukcja to anachronia w synchronii. To sposób dostrojenia się do czegoś, co jest rozstrojone i *out of joint*. [...] inny może nadejść lub też nie nadejść, nie chcę go ująć w plan, lecz raczej pozostawić miejsce na jego nadejście, o ile nadejdzie: to właśnie etyka gościnności.

GS, 106

„Nieobecność i znak zawsze robią pozorne, tymczasowe, pochodne nacięcie w systemie pierwszej i ostatniej obecności" (OG, 361).

⁴⁹ Podobnie o strategii *bricoleur* pisze Derrida w *Strukturze, znaku i grze w dyskursie nauk humanistycznych* (PR, 494).

Myśląc o fenomenologii jako umożliwieniu transcendencji ku innemu, należy więc wziąć pod uwagę nie tylko to, co Derrida zachowuje z fenomenologii w swej myśli (niedrukowalne uwikłanie w przemoc), lecz również to, co porzuca lub raczej dekonstruuje (aprioryczność podmiotowości, autonomię rozumu). Aby zakwestionować ostateczną ważność metafizycznych założeń, które tkwią u źródeł fenomenologicznego dyskursu, Derrida zwraca się ku dekonstrukcji pojęcia żywej obecności jako bezwzględnie nieredukowalnej i uniwersalnej formy egotycznego życia, pierwotnej faktyczności transcendentalnej, zgodnie z którą każde doświadczenie innego musi być przeżywane tylko w obecności, a obecność byłaby od początku przemocą:

W żywej obecności, której pojęcie jest zarazem najprostsze i najtrudniejsze, wszelka inność czasowa może ustanawiać się i zjawiać jako: inna miniona obecność, inna przyszła obecność, inne absolutne źródła przeżywane od nowa w intencjonalnej modyfikacji, w jedności i aktualności mojej żywej obecności.

PR, 224

Kwestionując uniwersalność i bezwzględną zasadność żywej obecności jako *eidos ego*, Derrida podważa transcendentalną symetrię, która jest ustanowiona poprzez współdzielenie formy egologicznego życia jako transcendentalnej źródłowości czasu. Co prawda nie odrzuca on funkcjonalnego charakteru formy transcendentalnej obecności, lecz postulowane przez niego nieadekwatność, asymetria, anachronizm, rozstęp są w działaniu już na poziomie transcendentalnym, rozspajając tym samym fundament transcendentalnej pozycji i uwypuklając uwikłanie poziomu transcendentalnego, na którym spoczywa szacunek do alter ego oraz możliwość jego odosobnienia.

Tym, co trapi myśl żywej obecności (jako niemożliwości doświadczenia przeszłości i przyszłości inaczej niż w modus przeszłej teraźniejszości i przyszłej teraźniejszości), jest zakwestionowanie prostoty i czystości tej obecności, które wyłania się wraz z kwestią źródłowości śladu. Sam Lévinas pisze o śladzie, w którym „przypieczętowanie się jego nieodwracalna minioność”⁵⁰; śladzie jako „wprowadzeniu przestrzeni w czas”⁵¹; śladzie, który jest „obecnością

⁵⁰ E. Lévinas, *Ślad innego*, w: Idem, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 211.

⁵¹ Ibidem, s. 212.

tęgo, co [...] nigdy tutaj nie było, co jest zawsze przeszłe”⁵²; czy też śladzie, który „jest samym przejściem do przeszłości bardziej odległej niż każda przeszłość i niż każda przyszłość, które zajmują miejsce jeszcze w moim czasie, do przeszłości Innego [...]”⁵³. W strukturze śladu ruch uwewnętrzniającej pamięci przeszłej terażniejszości i intencjonalnej antycypacji przyszłej terażniejszości ulega więc przemieszczeniu, pozbawieniu fundamentalnego wsparcia przez instancję transcendentalnej podmiotowości.

Kwestia śladu w pewnym względzie jednak dzieli Derridę i Lévinasa. O ile dla Derridy „inny» to imię, to sens owej niedającej się pomyśleć jedności światła i nocy” (PR, 218–219) (która może mieć miejsce tylko w źródłowej komplikacji niegreckiej nazwy i greckiego znaczenia) oraz „fenomenalność jako zanikanie” (PR, 219), o tyle ślad nie jest „trzecią drogą” ku innemu, jak rozumie go Lévinas, poza ruchem nieredukowalnej komplikacji objawiania i ukrywania („ślad nie należy do fenomenologii – do rozumienia »ukazywania się« i »ukrywania się«”⁵⁴). Dla Derridy ten nieredukowalny spór, owa komplikacja jest nieunikniona (por. PR, 219) – ruch wskazywania odpowiada przecież strukturze śladu, a przez to trapi i odwleka wszelką obecność, nawet „absolut obecności innego”⁵⁵ (niebędącą jednak obecnością dla tego samego), który Lévinas chciałby ocalić w swym pojęciu śladu (ślad miałby być dla niego „niezatartością bytu”⁵⁶). Skoro dla Derridy wszelka relacja z obecnością musi być wpisana w grę śladu, w ekonomię *différance* (POZ, 29); skoro ślad pojmowany jest jako „*différance* w skończonej ekonomii tego samego” (PR, 433, przypis 22), to status innego jako pozytywnej nieskończoności poprzedzającej (etycznie i jakkolwiek inaczej) ślad jest nie do utrzymania. Ślad w ujęciu Lévinasa powiązany jest z absolutną przeszłością, której żadna pamięć nie mogłaby odtworzyć, a zatem nie mogłaby ona zostać ujawniona lub ujęta w porządku bytu, gdyż oznacza coś, co jest poza bytem, „ponad, skąd pochodzi twarz”⁵⁷. Zatem absolutna przeszłość jest raczej strukturalną – by nie powiedzieć: etyczną – granicą, strzegącą nieskończonej transcendencji, która już z góry wymyka się „wszelkiemu ujawnieniu, jak i wszel-

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, s. 213.

⁵⁴ Ibidem, s. 210.

⁵⁵ Ibidem, s. 213.

⁵⁶ Ibidem, s. 212.

⁵⁷ Ibidem, s. 208.

kiemu zakryciu"⁵⁸. W konsekwencji ten nie-relacyjny charakter innego jako transcendencji, jego odosobnienie, na którym Lévinas opiera swą metafizykę, kłóci się z rehabilitacją pewnej przerwanej relacyjności, relacyjności bez relacyjności, z rehabilitacją żalobnego *renvoi*, zgodnie z którą wszelkie źródło musi być wpisane i śmiertelne. Oznacza to, że nie może ono być instancją niepodzielnej obecności, która ślad ustanawia bądź motywuje, lecz taką, której wyłonienie się jest efektem śladu. Jeśli hipotetyczna autonomia innego jako źródła mowy, którą, idąc śladem Derridy, można by podważyć, jest dla Lévinasa powodem, dla którego to etyka uzasadnia fenomenalność innego, to jasne staje się, dlaczego taka teza nie może zostać podtrzymana, biorąc pod uwagę nieumotywowany charakter i źródłowość śladu. Można zatem pokusić się o interpretację, która widziałaby w etyce czy metafizyce Lévinasa znamiona filozofii obecności, nawet jeśli wyższość absolutnie innego („wyższość superlatywu, ta wysokość, to stałe podniesienie do potęgi"⁵⁹) jest pozaświatową transcendencją, a nie obecnością dla świadomości⁶⁰. Postrzegając innego jako kogoś obcego historii i światu, Lévinas widzi w nim nietykalne istnienie, które jest wolne od różnicy i negatywności, czyli od tego, co filozof uznaje za przemoc. Idea pozbawionej przemocy pozytywności nie może zostać jednak utrzymana, jeśli nie funkcjonuje ona jako idea niezapośredniczonego i czystego samoodniesienia się, niewzruszonego przez cokolwiek innego niż ono samo, czyli jako idea samo-obecności, której ślad miałby być zaledwie powiernikiem.

Fakt, że Lévinas myśli o tym samym za każdym razem, gdy opisuje innego, może być poparty metafizycznymi przykładami tego typu autonomii, z których czerpie on inspiracje, jak Platońskie pojęcie *epekeina tes ousias*, pojęcie Jedni u Plotyna czy Kartezjańska idea nieskończonej substancji jako doskonałości, która „[...] nie sprowadza się do negacji niedoskonałości. [...] Transcendencja oznacza relację z rzeczywistością nieskończenie odległą od mojej, ale w taki sposób, że ta odległość nie niszczy relacji, ani też relacja nie niszczy tej

⁵⁸ Ibidem, s. 210.

⁵⁹ Ibidem, s. 212.

⁶⁰ W innym miejscu Lévinas mówi o wszczepionej nam idei nieskończoności, która rozrywa „aktualność *cogito*”, „rozбивa tę obecność wobec siebie samego, jaką jest świadomość, forsując zapory i kontrole, wywracając na nice wymóg przyjmowania lub przyswajania wszystkiego, co przychodzi z zewnątrz. Jest to zatem idea znacząca znaczeniem wcześniejszym niż obecność, wcześniejszym niż jakiejkolwiek narodziny ze świadomości, w tym sensie an-archiczna, dostępna jedynie jako ślad” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 125).

odległości, jak dzieje się w przypadku relacji wewnętrznych wobec Toż-Samego [*le Même*]⁶¹. Tak rozumiana nieskończoność musiałaby nie tylko uodpornić się na wszelkiego rodzaju różnicę i inność, ale także sprowadzałyby innego do sobości homogenicznej, odległej i nieporuszonej. Tymczasem pojęcie śladu w rozumieniu Derridy godziłoby w logikę tożsamości, którą zresztą Lévinas chciał przezwyciężyć. Derrida zwraca nawet uwagę, że „eschatologiczna paruzja jest [...] obecnością mowy pełnej, scalającej wszelkie swe różnice i artykulacje w samowiedzy logosu” (OG, 316); paruzją, która jako marzenie o pełnej i bezpośredniej obecności jest „zniesieniem sprzeczności i różnicy” (OG, 162). Nie jest to przypadek, że tego typu sformułowania mogłyby zostać również użyte jako argumenty przeciw fonocentrycznym założeniom, które zawarte są w projekcie etyki Lévinasa. Dlatego też, gdy w jego myśli dostrzec można wyrzeczenie się negatywności – ślad jako niepowetowane zatarcie, źródłowa i nieredukowalna kontaminacja życia i śmierci, nieskończona żałoba jako wywłaszczające zawłaszczenie – to u Derridy widzimy potwierdzenie strukturalnej konieczności, dzięki której inny może się ukazać nie jako nieprzystępna monada, ale jako podatna na zranienie, śmiertelna jednostkowość. Ta konieczność zasadza się właśnie na logice śladu, lecz nie na śladzie w pełni zależnym od jakiegoś odległego autorytetu innego, gdyż „Ślad nie do wymazania nie stanowi śladu – to jakaś pełna obecność, jakaś nieruchoma i niezniszczalna substancja, jakiś Syn Boży, znak paruzji, a nie siewu, czyli śmiertelnego ziarna” (PR, 400⁶²).

Gdy Derrida z kolei mówi o związku z absolutną przeszłością, z „pewnym zawsze-już-tutaj, czego żadna reaktywacja źródła nie mogłaby w pełni opanovać i doprowadzić do obecności” (OG, 101), myśli on o śladzie jako o czymś, „[...] co nie daje się scałościować w prostej postaci czegoś” (OG, 101), a przez to jako o czymś, co nie dopomina się o swą zasadę czy rację w jakimś „poza”. Za śladem nie może stać zatem żadna pozytywna nieskończoność (żaden Inny), utrzymująca swój status absolutnie transcendentnej i autonomicznej sobości: doświadczenie innego jest możliwe jedynie w ramach tego otchłannego zatarcia, a zatem jedynie jako doświadczenie niemożliwe, doświadczenie nieobecności, a zarazem niemożliwość doświadczenia, jeśli rozumieć je w sposób metafizyczny jako spotkanie z obecnością⁶³. Jest to jednak niemożliwość, która

⁶¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 29.

⁶² Por. OG, 106.

⁶³ Ta kwestia zostaje podniesiona przez Derridę w kontekście myśli Lévinasa jako „odnowienia empiryzmu” i „odsłonięcia go przed nim samym jako metafizyki” (PR, 261). Doświadczenie

pozostawia ślad (por. PM, 305). Co więcej, dla Derridy ślad wiąże się z postulatami „nieredukowalności odcisku”, a zatem nieredukowalności oznaczania, co sprawia, że „mowa jest pierwotnie bierna, ale w takim sensie bierności, jaki wszelka metafora wewnątrzświatowa mogłaby jedynie tylko zdradzić” (OG, 101). Z tej perspektywy fonocentryzm bazujący na obecności źródła aktywnej mowy żywej wydaje się jedynie objawem pragnienia obecności.

Kwestia doświadczenia innego łączy jednak Lévinasa i Derridy w jednym aspekcie, a mianowicie w jego nieredukowalności. Czy to zresztą nie jedna z najważniejszych lekcji, których udziela nam Lévinas? W eseju poświęconym Franzowi Rosenzweigowi pisze on na przykład o niemożliwości sprowadzenia innego do prawdy filozoficznej: „Prawda taka wyrzeka się doświadczenia [które Lévinas nazywa właśnie nieredukowalnym – A.K.] po to, by zredukować to, co odmienne, by orzec, czym wszelka napotkana rzeczywistość **jest w istocie**, i aby w owej całości zawrzeć prawdę o zjawiskach”⁶⁴. Trafnie diagnozuje Lévinas intencję filozofii zachodniej, która „nigdy nie wątpiła w gnoseologiczną – i w konsekwencji ontologiczną – strukturę znaczenia”⁶⁵. Twierdząc zresztą, że rozerwanie tożsamości podmiotu jest samą jego podmiotowością i oznacza jego wrażliwość, a zatem podatność na zranienie, oskarżenie, a nawet prześladowanie, odwołuje się on do odpowiedzialności za innego, która jest otwarciem na innego bez woli takiego otwarcia⁶⁶. Trudno tu nie dostrzec jakiegoś fundamentalnego sprzeciwu etycznego wobec sukcesu pracy żałoby, która – zdaniem Derridy – nawiedzana jest przez poczucie kryminalnej karygodności w związku z tym, że „[...] jej funkcją jest także próba ukojenia, neutralizacji, uniewinnienia” (BS2, 239).

innego ma być dla Lévinasa doświadczeniem „we właściwym sensie” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 9), „odsłonięciem tego, co objawione” (ibidem, s. 108), które odrzuca wszelkie *a priori* oraz poprzedza transcendentalne założenia. Ma być radykalnym empiryzmem właśnie: „Jak zawsze, empiryzm i tu ma zamiłowanie do heterologii” (WM, 202). Derrida zadaje jednak pytanie, czy można w ogóle mówić o doświadczeniu innego lub różnicy, czy raczej doświadczenie nie zakłada właśnie aliansu z metafizyką obecności. Pewne źródłowe zerwanie poprzedzające pierwotną czystość doświadczenia wydaje się tu konieczne, szczególnie z etycznego punktu widzenia. Doświadczenie niemożliwe jako doświadczenie śladu zdaje się tu być odpowiedzią Derridy na tak zadany problem.

⁶⁴ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991, s. 197.

⁶⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 109.

⁶⁶ Ibidem, s. 30–31.

Skoro nie może być mowy o śladzie bez konieczności jego zatarcia, bez owej ontologicznej dyslokacji, bez możliwości zaniku źródła, a zatem bez udziału śmierci – ślad jest śmiertelnym zarodkiem (*un germe mortel*) (PM, 400); „Ślad odtworza zawsze jakąś możliwą śmierć, on sygnuje śmierć” (PM, 393); „Ślad wpisuje w siebie swą własną kruchość, swą bezbronność prochów, swą śmiertelność” (PM, 394) – to warunkami wyłonienia się „pozytywnej nieskończoności” są jej zanik i śmierć, czyli jej niemożliwość. Oznacza to, że w chwili, gdy inny pojawia się jako ślad (a zjawić może się wyłącznie jako ślad), z góry poddany zostaje przemocy (Derrida zresztą zauważa, że twarz dla Lévinasa jest tym, co przemoc wywołuje i dlatego może ją zatrzymać – czyli już zasada się w ekonomii jakiejś możliwej przemocy, śladu, śmiertelności). Co więcej, nie tylko inny jest poddany przemocy, ale jego wkroczenie w nasze życie jest także przemocą konieczną, która zakłóca ontologiczny ład, wdzierając się w ruch czasowania, w ramach którego konstituuje się podmiotowość⁶⁷. Dlatego też można powiedzieć, że podobnie jak nie ma zjawiania się innego, tzn. innego jako ontologicznego widma, bez udziału przemocy tego samego, tak też nie ma tego samego bez jakiejś przemocy innego. Ten sam może jedynie polegać na śladzie jako „doświadczeniu, które jednocześnie próbuje i zawodzi, by poradzić sobie bez innego w tym samym” (PM, 384), czyli na doświadczeniu jako wywłaszczającym zawłaszczeniu. To, co pozostaje po takim doświadczeniu, wywodzi się z miejsca „nieskończonego oporu [*une résistance infinie*], nieskończenie niewzruszonego pozostawiania [*une restance infiniment impassible*]: całkiem innym bez twarzy” (WW, 32).

Restancja [*la restance*]⁶⁸ reszty nie sprowadza się do jakiejś pozostałości obecnej ani do czegoś, co ostaje się po subtrakcji. Reszta **nie jest**, nie jest to byt, ani jakaś modyfikacja tego, co jest. Tak jak ślad, restancja oddaje się myśleniu przed lub poza bytem. Niedostępna dla zwykłego postrzegania intuicyjnego (ponieważ odsyła ono do całkiem innego, wpisuje ono w siebie nieskończenie innego), unika wszelkiego pochwycenia, wszelkiej monumentalizacji, a nawet wszelkiej archiwizacji.

PM, 385

⁶⁷ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 124.

⁶⁸ Janusz Margański tłumaczy *la restance* jako „pozostałość” (MF, 389), Adam Dziadek jako „pozostałość” (SZ, 39) lub „resztę” (SZ, 49), natomiast Małgorzata Kwietniewska jako „bycie-pozostałością”. Ja natomiast decyduję się na użycie archaicznej formy wyrazowej „restancja” jako odpowiednika ukutego przez Derridę neologizmu.

Jest to więc źródłowy opór wobec wszelkiego ontoteologicznego zawłaszczania, ale także wobec możliwości pełnego objawienia, pełni doświadczenia jako doświadczenia obecności:

Kiedy inny zapowiada się jako taki, uobecnia się on w skrywaniu siebie. Sformułowanie to nie jest teologiczne, jak można by nazbyt pochopnie uznać. „Teologiczny” jest pewien określony moment w totalnym ruchu śladu. Obszar bytu, zanim określony zostanie jako obszar obecności, strukturuje się zgodnie z różnymi – genetycznymi i strukturalnymi – możliwościami śladu. Uobecnienie innego jako takiego, czyli skrywanie owego „jako takiego”, zawsze już się zaczęło i nie wymyka mu się żadna struktura bytu.

OG, 78

Z tej perspektywy wezwanie etyczne nie może poprzedzać śladu, nie może dobiegać spoza jego historii, a ślad nie może być motywowany jakkolwiek etyczno-metafizyczną wykładnią. Wchodząc na scenę pisma, wkraczając w historię śladu, w ślad jako historię, czyli jedyne środowisko, w którym może dojść do „spotkania” (na mocy anachronicznego rozspojenia niemożliwe jest spotkanie bez żałobnego *contretemps*; PA, 18), wkraczamy w sferę polityki, w ramach której napotykamy wielu innych; w której język towarzyszy każdemu spotkaniu, a przez to poróżnia i odwleka je; w której wierność wobec innego musi z góry zakładać jakąś zdradę i jakieś otchłanne przerwanie w sercu obecności wobec siebie. Dlatego Derrida proponuje, aby „powiązać sprawiedliwość z rozłączeniem [*désajointement*], z byciem *out of joint*, z przerywaniem relacji, z zerwaniem więzi [*déliaison*], z nieskończonym sekretem innego” (V, 128). Wkraczamy więc na scenę, której ruch tektoniczny umożliwia nam napotkanie innego nie jako absolutnej całości, pozytywnej nieskończoności, jedności, a jedynie jako nieskończonej inności. Zatem wydaje się zasadne stwierdzenie, że jeśli w grę wchodzi ślad, nie ma jednostkowości bez wielości, bez rozplenienia, bez źródłowego zatarcia (a zatem bez wszystkiego tego, co dzieli, różni, odracza i ponagla, różnicuje wezwanie o sprawiedliwość i odpowiedzialność).

Jesteśmy więc zobligowani, jak powie Derrida, aby interweniować, nawigować w sposób odpowiedzialny, ale nie czynić tego w imię jakiejś etycznej zasady czy kodeksu, w którym odnajdywalibyśmy ukojenie dla naszego sumienia, zapewnienie lub usprawiedliwienie naszych poczynań. Właśnie poprzez dekonstrukcję założeń stojących u zasady niepodzielnej obecności

Derrida radykalizuje problem odpowiedzialności, a jednocześnie radykalizuje projekt etyczny Lévinasa, wskazując na jego aporie⁶⁹. Należałoby przy tym podkreślić wagę zwrotu Lévinasa ku bezwarunkowej odpowiedzialności za innego (w przeciwieństwie do rozdysponowanej i skalkulowanej odpowiedzialności, zakładającej władzę podmiotu), który wywarł wpływ na myśl Derridy. Jednakże otwarcie na innego bez antycypacji musi przecież zakładać odpowiedzialność, która poprzedza innego i wykracza poza jego określenia, jakie można odnaleźć w tekstach Lévinasa, tzn. jako sąsiada czy bliźniego, innego z ludzką twarzą, podobnego Bogu człowieka. Co prawda autor *Inaczej niż być...* twierdzi, odwołując się do relacji pokrewieństwa z bliźnim, że „wykracza ona poza biologię i »przeczy wszelkiej logice«”⁷⁰, to nieco dalej mówi już o bliźnim jako bracie, zaś o bliskości z nim jako o „nierozzerwalnym braterstwie”⁷¹. Lévinas nie redukuje więc człowieka do gatunku biologicznego. Tym, co określa jego człowieczeństwo, jest język. Owa wspólnota ludzka, która ustanawia się poprzez język, „nie jest jednością rodzaju”, lecz „pokrewieństwem wszystkich ludzi” i „źródłowym faktem braterstwa”⁷²: „Idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i za Innego – oznacza monoteizm”⁷³. Przyjęty przez Lévinasa paternalistyczno-fraternistyczny model, mocno osadzony na logice logocentrycznej („logocentryzm jest przede wszystkim tezą na temat zwierzęcia, zwierzęcia pozbawionego *lógosu*, pozbawionego **możności-posiadania** *lógosu*”; AJ, 48)⁷⁴ nawet wraz ze swymi logicznymi paradoksami i zerwaniami (filozof ten mówi zresztą wyraźnie o związku z nawiedzającym go

⁶⁹ Por. G. Bennington, *Interrupting Derrida*, Routledge, London–New York 2000, s. 34–46.

⁷⁰ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 145.

⁷¹ Ibidem, s. 146.

⁷² Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 254.

⁷³ Ibidem, s. 255.

⁷⁴ Lévinas, odnosząc się w innym miejscu do transcendencji ludzkiej twarzy, stwierdza, że „Ujrzeć twarz znaczy od razu usłyszeć: »Nie zabijaj«. Zaś usłyszeć: »Nie zabijaj«, znaczy usłyszeć: »Sprawiedliwość społeczna«” (E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 9). Niejako na przekór takiemu antropocentrycznemu ujęciu Derrida w *Avouer – l'impossible* stwierdza, że „[...] ktokolwiek mówi »Nie zabijaj«, ograniczając się jedynie do kogoś mi bliskiego, mojego brata, mojego bliźniego, człowieka, uznaje – cóż to za paradoks! – aprobowane morderstwo wszelkich innych istot żywych w ogóle, a mianowicie tego, co nazywamy bezmyślnie [*bêtement*] i niezrozumiale zwierzęciem” (DJ, 60).

innym, „niezwiązanym ze mną przez żaden wcześniej zawarty związek”⁷⁵), nie mógłby usatysfakcjonować Derridy. On sam zresztą niejednokrotnie kwestionuje, czy raczej dekonstruuje, wszelkie przejawy pokrewieństwa (ma to miejsce chociażby w *Politiques de l'amitié*) i z dużą podejrzliwością podchodzi do uprzywilejowania kategorii braterstwa (*Voyous*). Stanowisko Derridy wynika zresztą bezpośrednio z ruchu nieumotywowania, który przypisuje on strukturze śladu. Nieumotywowany ślad nie ma „żadnego »naturalnego przywiązania« do znaczonego w rzeczywistości. Zerwanie tego »naturalnego przywiązania« jest dla nas raczej zakwestionowaniem idei naturalności niż idei przywiązania” (OG, 77). To, co dla Lévinasa naturalnie wiąże język we wspólnotę pokrewieństwa, dla Derridy podlegać musi dalszej dekonstrukcji, tym samym podważając wszelkie formy metafizycznego, a nawet etycznego, przywileju.

„Nieumotywowanie znaku” wymaga syntezy, w której to, co całkiem inne, zapowiada się jako takie – bez żadnej prostoty, żadnej tożsamości, żadnego podobieństwa lub ciągłości – w tym, co nim nie jest. **Zapowiada się jako takie:** jest to cała **historia**, poczynawszy od tego, co metafizyka określiła jako „nieożywione” [*le „non-vivant”*], aż po „świadomość” wraz ze wszystkimi poziomami organizacji zwierzęcej.

OG, 78

Radykalizacja odpowiedzialności, którą przeprowadza Derrida, skutkowała by widzeniem w innym śmiertelnie żywą istotę, nieredukowalną do determinacji opartych na tradycyjnych pojęciach substancji czy podmiotu, które wyznaczają określone granice dla tego, co można uznać za sobość czy indywiduum, i tylko w takim zakresie zabezpieczają dla niej pewnego rodzaju prawa. Na te determinacje dekonstrukcja odpowiada wezwaniem o „inne prawo lub raczej pozwala się przyzywać przez nie, przez jeszcze bardziej wymagające prawo, nakazując inaczej więcej odpowiedzialności” (PT, 288).

Należy przy tym pamiętać, co myśl o dekonstrukcji, a szczególnie jej polityczno-etyczny wymiar, zawdzięcza Lévinasowi. Po latach w jednym z wywiadów Derrida stwierdza, że tym, co najbardziej intrygowało go na początku w Lévinasie, to postać filozofa, który „pracował nad fenomenologią i stawiał pytanie o **inne(go) fenomenologii**” (DA, 8). W ostateczności mowa tu o myślicielu, którego etyka pozwala na „otwarcie pytania o historię jako skończoność

⁷⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 145.

i przemoc" (PR, 226), na zakwestionowanie transcendentznego autorytetu tego samego, odwracając tym samym transcendentalną asymetrię, przez co „Ja traci swą suwerenną zgodność z sobą, swą identyfikację, w której świadomość powraca tryumfalnie do siebie samej, by na sobie samej spocząć”⁷⁶. Utrata suwerennej zgodności ze sobą wiąże się z kolei z afirmacją i przyjęciem absolutnie innego.

Derrida traktuje to jako punkt wyjścia do dialogu pomiędzy fenomenologią a eschatologią, w jaki obie strony są uwikłane. W dialogu tym dochodzi do ich wzajemnej komplikacji i nawiedzenia; do bezustannego zawieszenia hegemonicznych ambicji którejkolwiek ze stron. W efekcie pozwala to zaistnieć historii jako procesowi źródłowej kontaminacji, który utrzymuje się w różnicy między całością a nieskończonością. Tak rozumiana historia „Wymyka się temu, co archeologiczne i eschatologiczne, wpisując je w samą siebie” (PR, 207). Lecz, jak stwierdza Derrida, stosunek do innego zasadzający się na żalobnym *renvoi* (jako relacja oparta na absolutnym odosobnieniu i nieredukowalnej do prostej obecności nie-obecności śmiertelnego innego) oraz na ruchu wywłaszczającego zawłaszczenia z założenia znamionuje granicę intencjonalności jako skończonego i niepełnego zawłaszczenia skonfrontowanego z nieskończonością inności (po zawłaszczeniu zawsze pozostaje jakaś reszta, jakiś sekret) jako granicę introjekcji widmowego innego. A zatem, jak stwierdza Derrida, „Ze wszystkich stron jest żałoba” (ET, 124), co nie tylko oznacza, że inny w swym sekrecie opiera się tym procesom odzyskiwania obecności, które zakłada praca żałoby, ale również, że afirmacja innego jest możliwa jedynie poprzez zatarcie śladu, który wyznacza skończoność i ułomność pamięci oraz znamionuje nieuchronną bliskość śmierci. Możliwość zaniku, zatarcia, śmierci (zarówno mojej, jak i innego) jest zatem z góry określona jako warunek każdej relacji.

Ostatecznie Derrida – podobnie jak Lévinas – odwołuje się do jakiegoś heterogenetycznego pojęcia odpowiedzialności, która nie może wynikać z autonomii podmiotu, a raczej odpowiada logice niemożliwej żałoby – niemożliwej, gdyż opierającej się powtórnemu przywłaszczeniu (uwznioślenia nieposzkodowanego życia, a wraz z nim tego, co własne i właściwe) i podważającej gnoseologiczną antycypację. Wszak Derrida, odnosząc się do spotkania z innym – który wedle Lévinasa „wyłamuje się z wszelkich kategorii”⁷⁷ – stwierdza, że

⁷⁶ Idem, *Ślad innego...*, s. 206.

⁷⁷ Idem, *Całość i nieskończoność...*, s. 28.

Nieskończenie inne nie łączy się z jakimś pojęciem, nie daje się pomyśleć wychodząc od jakiegoś horyzontu, który jest zawsze horyzontem tego samego, ową elementarną jednością, w jakiej nagle zjawienie się i niespodzianki są zawsze przyjmowane ze zrozumieniem, są rozpoznawane.

PR, 162

Odpowiedzialność, o której tu mowa

[...] jest nam przypisana przez innego, począwszy od innego, zanim wszelka nadzieja powtórnego zawłaszczenia pozwoli nam na przyjęcie tej odpowiedzialności – na przyjęcie jej, jak to się mawia, **w imię, we własnym imieniu**, w przestrzeni **autonomii**, tam, gdzie prawo [*la loi*], które ktoś sobie nadaje, i imię, które otrzymuje, konspirują. W trakcie tego doświadczenia inny ukazuje się **jako taki**, co znaczy, że zjawia się on jako byt, którego widzialność ukazuje się bez ukazywania, bez podporządkowywania się fenomenologicznemu prawu tego, co jest dane źródłowo i intuitywnie, które zarządza wszelkimi innymi zjawami, wszelką inną fenomenalnością **jako taką**, wszelką inną fenomenalnością **jako takiego**. Każdy inny – **a każdy inny jest całkiem inny** [*tout autre est tout autre*] – przychodzi tu zakłócić porządek fenomenologii. I zdrowego **rozsądku** [*sens*]. Ten, który przychodzi przed autonomią, musi ją także **przekraczać** [*excéder*], czyli poprzedzać ją, pozostawać [*survivre*] po niej oraz nieskończenie poza nią wykraczać.

PA, 258–259

Odnosząc się zarówno do fenomenologicznej (zachodniej) tradycji filozoficznej, jak i uwzględniając strukturalną nieredukowalność transgresji innego, Derrida nie uważa, by jego myśl należała do greckiej czy żydowskiej tradycji. Mówi raczej o indagacji z pewnego nie-miejsca (*non-lieu*): „zarówno poza żydowskim wpływem czasów mojej młodości, jak i greckim dziedzictwem, które odebrałem podczas mojego kształcenia uniwersyteckiego we Francji” (DA, 8).

3.3. Inny-Żyd

Co zatem może dla Derridy oznaczać bycie Żydem?⁷⁸ Odpowiedź nie jest, a nawet nie może być, prosta. Podchodząc do pytania o żydowskość, należy wziąć pod

⁷⁸ Wyrażenie to splata w sobie wiązkę problemów. Po pierwsze, w języku francuskim (nie tak jak w angielskim, niemieckim czy polskim) przymiotnik i rzeczownik *juif/Juif* są homofonami i niemalże homonimami. Podobnie rzecz ma się w przypadku określenia przynależności religijnej (*juif*) i etnicznej czy narodowej (*Juif*). Derrida zastanawia się więc, jakie transakcje zachodzą pomiędzy *je suis juif* a *je suis un Juif*, zadając pytanie: „czy można z niewinnością przemienić takie '*je suis juif*' w owo całkowicie inne zdanie, '*je suis un Juif*', w którym przypisany orzecznik staje się przyjętą nazwą, domagając się tym razem od języka francuskiego majuskuły” (DJ, 97). Tym, co dalej komplikuje ową transakcję, jest oscylacja Derridy w *Abraham, l'autre* pomiędzy małą a wielką literą *j*, która wykracza poza zasady francuskiej gramatyki. Można by zaryzykować stwierdzenie, że wielka litera *J* odnosi się do elekcji podmiotu jako autentycznego czy też do przymierza, więzi, pokrewieństwa, miejsca, państwa narodowego, wspólnoty, wspólnej kultury, tożsamości. Tymczasem mała litera *j* sygnalizuje doświadczenie nierozstrzygalności lub niepewności, wykluczenie czy brak przynależności nie tylko w stosunku do kwestii żydowskiej tożsamości, ale także w odniesieniu do otwartości na przyszłość jako *avenir*. Należałoby jednak zadać sobie pytanie, na jakiej podstawie pozwalamy sobie na narzucenie takiego rozróżnienia i czy w pierwszej kolejności wyczerpuje ono wszelkie związki pomiędzy *juif* i *Juif*: te, które zakłada Derrida, czy też te, które pojawiały się ze wszelkimi modyfikacjami w historii i korpusie francuskiego języka filozoficznego. Na przykład w *Heidegger et „les juifs”* Lyotard tłumaczy: „zapisuję »żydzi« w ten sposób nie z ostrożności czy też z braku czegoś lepszego. Używam małej litery, aby wskazać, że nie myślę o narodzie. Czynię to w liczbie mnogiej, aby zaznaczyć, że to, co przedstawiam pod tą nazwą, nie jest ani figurą, ani politycznym (syjonizm), religijnym (judaizm) czy filozoficznym (filozofia żydowska) przedmiotem. Wykorzystuję cudzysłów, aby uniknąć pomylenia tych »żydów« z prawdziwymi Żydami. Co jest najbardziej prawdziwe w prawdziwych Żydach, to że Europa w żadnym przypadku nie wie, co z nimi uczynić: chrześcijanie domagają się ich konwersji, monarchowie ich wypędzają, republiki – asymilują, naziści – eksterminują. Z kolei »żydzi« są obiektem odesłania, którym szczególnie Żydzi są zadręczeni w rzeczywistości” (J.-F. Lyotard, *Heidegger and „the Jews”*, trans. A. Michel, M. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990, s. 3). Można jednak zadać pytanie, czy tego typu podejście nie prowadzi do zawłaszczenia lub redukcji „Żyda” do celów alegorycznych lub retorycznych?

Derrida w każdym razie opiera się pewnej kapitalizacji i logice elekcji czy selekcji, którą zakłada tożsamościowy dogmatyzm. Ostrzega on: „Zwracaj uwagę na Żyda w sobie [*prends garde au Juif en toi*]. Przyglądaj się [*regarde*] dobrze, bądź czujny, bądź spostrzegawczy i nie bądź żydowski za wszelką cenę. Nawet jeśli jesteś sam, nawet jeśli jesteś ostatnim do bycia żydowskim [*être juif*], zastanów się dwa razy, zanim zadeklarujesz wspólnotową, a nawet narodową, a w szczególności państwowo-narodową solidarność i zanim przemówisz, zajmiesz stronę czy stanowisko **jako Żyd**” (DJ, 78). Kwestia prawa do nazywania siebie lub innych żydem/żydami/Żydem/Żydami czy do odpowiedzi na takie wezwanie przenika lekturę *Abraham, l'autre* od samego początku, nie udzielając zarazem ostatecznej odpowiedzi

uwagę różnicę między figurą a tożsamością, alegorią a dosłownością – a także niezliczone transakcje i transgresje z nimi związane – oraz źródłowe oddzielenie od wspólnoty, pewną heterologię myślenia o przynależności i więzi, a tym samym podziały i grę różnic konstytuujące tożsamość. Odwołanie się do żydowskości sygnalizowałoby nie tylko otwartość na niemożliwą relację z innym, rozpoznanie kluczowej roli pisma w związku z ową relacją, natarczywość myślenia o śmierci i porzuceniu – elementy te z pewnością wpisują się w dyskurs żałobny – lecz także doświadczenie źródłowego wykorzenienia, wywłaszczenia i nieprzynależności (będącej także faktycznym, a wobec tego i jednostkowym, doświadczeniem Derridy), które wszak leżą u zarania wszelkiej wspólnotowości, czyli u podstaw każdej wspólnoty śmiertelnych istnień.

Dlatego też figura Żyda, jeśli nadal tylko o niej mowa, nie daje się łatwo określić. Pociąga ona za sobą szereg prób i paradoksów takiej determinacji. Jeden z opisów żydowskości odnajdujemy w kolejnym eseju składającym się na tom *Pismo i różnica* (bezpośrednio poprzedzającym *Przemoc i metafizykę*), a mianowicie *Edmond Jabès i problem księgi*, w którym przywołany zostaje „jakiś nieokreślony judaizm jako narodziny i pragnienie pisma” (PR, 111). Jednak pismo dla Derridy jest nie tyle „drogą Boga” – jak określa to Jabès – ile przede wszystkim błędzeniem i „nieskończonym objazdem” bez jednoznacznego i ostatecznego celu, *détour sans retour*. „Ta droga, której nie poprzedza żadna prawda, mająca wyznaczyć jej ścisły przebieg, jest drogą na Pustyni. Pisanie jest tym momentem pustyni, jako moment Odosobnienia”⁷⁹ (PR, 116). Ludzie pisma są zatem oddzieleni od Boga i porzuceni przez niego – tego, który „wyłączył się [*il s'est interrompu*]” (PR, 116), co oznacza, że pozbawieni są oni boskiej pomocy i muszą polegać na piśmie bez bezpośredniego wsparcia Boga. Dlatego też „Trzeba [*il faut*] rozejść się z życiem i ze wspólnotami i poświęcić się śladom, stać się patrzącym, gdyż nie słyszy się już głosu w bezpośredniej bliskości ogrodu” (PR, 116). Zgodnie z tą perspektywą jesteśmy skazani, „bez eschatologicznego pokrycia” (PR, 117), na błędzenie w piśmie, które oddziela nas od pełni życia i wspólnotowej więzi (więzi tych, których łączy żywe słowo). O ile w teologicznym

na temat żydowskiej tożsamości. W ostatnich zdaniach tego utworu Derrida odnosi się do pewnej najbardziej zagrożonej i intymnej myśli żydowskiej, którą zna po dziś dzień: „Albowiem zrozumiałeś mnie dobrze. Gdy mówię »najbardziej żydowska« [*la plus juive*], mam także na myśli »bardziej niż żydowska« [*plus que juive*]. Inni być może powiedzieliby »żydowską inaczej« [*autrement juive*], a nawet »inną niż żydowska« [*autre que juive*]” (DJ, 126).

⁷⁹ Przekład zmodyfikowany.

porządku pismo ma drugorzędny charakter, gdyż „przemieszcza się po jakiejś przerywanej linii pomiędzy słowem utraconym a słowem obiecanym” (PR, 117), o tyle jednak jest ono „urwaniem głosu i ukryciem jego Twarzy” (PR, 115). Jeśli pismo od początku jest „hermetyczne i wtórne”, a początku nie ustanawia żywe słowo, gdyż wyłania się ono jedynie w różnicy między słowem a pismem (która w zasadzie jest upadkiem w pismo jako prapismo), to zasada niepodzielnej źródłowości musi podlegać zanegowaniu, zaś wtórność – stanowić pierwotność: „Ta różnica, ta negatywność w Bogu, stanowią naszą wolność” (PR, 115–116). Jest to zatem wyzwolenie historii z jej teleologicznych uwarunkowań, ujęcie jej nie w ramy pewnego porządku Słowa, lecz postrzeganie jako pustynnego błędzenia, jako historii pisma, które „[...] jest rozdarciem siebie ku innemu w owym wyznaniu nieskończonego odosobnienia” (PR, 128). Różnica między słowem a pismem jest, zdaniem Derridy czytającego Jabès, „utraconą bezpośredniością i pracą poza ogrodem” (PR, 116). Jest więc nieskończoną pracą żałoby.

Widać zatem wyraźnie, że motyw żydowskości czy judaizmu jako wygnania w pismo nie współgra z postulatem Lévinasa na temat nieskończonej pozytywności. Jeśli zestawimy rozważania Derridy nad *Księgą pytań* ze źródłową kontaminacją, którą postuluje, to różnica pomiędzy słowem a pismem, początkiem a powtórzeniem – ta, którą ma autoryzować Bóg – może być postrzegana jedynie jako nieczysta. Ponadto, jeśli rozłączenie się Boga, zerwanie więzi miałyby stanowić początek historii, to nieczystość źródła oznaczałaby, że nie istnieje jakiś ustalony punkt odniesienia, a historia od zawsze stanowi nieskończony objazd.

Z lektury *Księgi pytań* wyłania się zatem obraz Żyda nie tylko oddalonego od swego Boga, ale pozbawionego jednoznacznej tożsamości i przeznaczenia; kogoś, do kogo – jak zauważa Derrida w *Szibbolecie* – nic naprawdę nie należy. „Żyd jest także innym, innym i mną. Jestem Żydem, mówiąc: Żyd – to inny, który nie posiada swej istoty, który nie ma nic własnego lub którego istota polega na tym, aby nie posiadać” (SZ, 56–57). Tożsamość żydowska zatem nie istnieje o tyle, o ile nie istnieje tożsamość jako taka, odnosząca się istotowo do innego, dlatego też „Żyd byłby jakimś innym imieniem owej niemożliwości bycia sobą” (PR, 127), a tym samym niemożliwości powrotu do siebie (o której Lévinas mówił jako o eschatologii bez nadziei), lecz jednocześnie niemożliwości spojrzenia na rzeczy ze strony innego; byłby rozdarty pomiędzy alegorią i dosłownością, pomiędzy abstrakcyjnym uniwersalizmem i empiryczną historią. Skoro Żyd jest imieniem tego rozdarcia pomiędzy dwoma wymiarami, z których żadne nie może wyczerpać lub podporządkować drugiego, to czy nie jest

on także imieniem niemożliwości obrania jednej, decydującej pozycji, imieniem źródłowej sprzeczności, która jest warunkiem koniecznym wyłonienia się jakiegokolwiek znaczenia? „Pomiędzy ciałem nazbyt ożywionym dosłownością wydarzenia a skórą zimną od pojęcia krąży sens” (PR, 128). Gdy zatem Derrida, odwołując się do struktury przeżycia, mówi o sobie w iście żałobnym tonie jak o ostatnim z Żydów:

[...] i próbuję przestać się interesować sobą, żeby powierzyć się śmierci, sprawiając, że „ja”, do którego śmierć miała przyjść, będzie stopniowo odchodzić, nie, niszczyć wcześniej, niż ona zdąży je osiągnąć, żeby na końcu nie było już nikogo, kto bałby się utracić świat, gubiąc się w nim; i ostatni z Żydów⁸⁰, którym jeszcze jestem, nie robi nic innego, jak tylko niszczy świat pod pretekstem czynienia prawdy; ale także intensywny stosunek do przeżycia, jakim jest pisanie, które nie jest skierowane na potrzebę zostawienia czegoś po mnie, ponieważ już mnie tutaj nie będzie, żeby cieszyć się choćby jednym słowem, **tutaj**, gdzie chodzi raczej o to, żeby, wytwarzając te resztki, a zatem świadków mojej radykalnej nieobecności, żyć dzisiaj, tu teraz; ta śmierć ja, na przykład, kontrprzykład, który nareszcie objawia mi prawdę świata takiego, jakim jest, on sam, czyli beze mnie, i jeszcze bardziej pozwala cieszyć się tym światłem, które wytwarzam przez obecny eksperyment mojego możliwego przetrwania, to znaczy śmierci absolutnej [...].

JD, 155–156

I gdy powtarza to samo wyznanie w *Abraham, l'autre* (DJ, 90, 95–96), to z całą pewnością jest on przekonany o niemożliwości autonomii, suwerenności, odporności. Stanowi ona zarazem o niemożliwości żałoby jako szansy na zjawienie się innego. To heterologia źródłowego przerwania otwiera „Niemożliwy ruch określenia »żydowskości«, rzeczy żydowskiej [*chose juive*] – twojej, a nie tylko mojej, zawsze tej rzeczy innego, której nie można zawłaszczyć [...]” (SZ, 58). Żydowskość zaświadczałaby więc o niepojmowalności i nietożsamości innego, lecz także o niemożności podporządkowania pisma jakiemuś niezawisłemu autorytetowi czy porządkowi, co podważa samą ideę książki.

⁸⁰ Kluczowa jest tu dwuznaczność „*le dernier des Juifs*”, które mogłoby oznaczać zarazem „ostatniego z Żydów”, ale także „ostatniego, który mógłby uchodzić za Żyda”. Derrida wręcz uwypukla tę dwuznaczność, powołując się na paradoksalną logikę, wedle której „najmniej” oznacza „najbardziej” (DJ, 90).

Idea książki to idea skończonej lub nieskończonej całości znaczącego. Owa całość znaczącego może zaś być tym, czym jest – całością – jedynie wówczas, gdy poprzedza ją ukonstytuowana całość znaczonego, nadzorująca jej zapis i znaki, a dzięki swej idealności od niej niezależna.

OG, 43

Derrida wydaje się zatem wyjątkowo podejrzliwy wobec idei całości lub totalności (i konsekwentnie wykazuje się tą krytyczną czujnością na niwie politycznej wobec wszelkiej maści totalitaryzmów). W *O gramatologii* wyraża wprost swe zastrzeżenia w odniesieniu do kwestii książki, anonując śmierć książki, a wraz z nią śmierć żywej mowy. Z kolei w *Piśmie i różnicy* oświadcza, że pojmowanie książki musi zostać zdestabilizowane i naruszone przez pismo, by uniknąć zduszenia przez sztywne granice czystego sensu: „[...] sens wyobcowuje się w pochodzie pisma” (PR, 128).

Radykalna nieczytelność pisma, fundamentalna niewiedza nie jest po prostu irracjonalizmem czy wyrzeczeniem się jakiegokolwiek znaczenia, a raczej jego warunkiem. Dla Derridy wiąże się ona z zerwaniem uprzywilejowania prostej obecności, a zatem i z pełnią życia. Niewyczerpalność pisemnej proliferacji jest samą możliwością książki, domknięciem, które nie pozwalałoby ustanowić jakiegokolwiek znaczenia, jakiejś wiedzy o innym, nieważne jak ubogiej. Owa niewiedza nie jest limitem, jaki stawiamy progresji wiedzy, lecz jest niewiedzą strukturalną, heterogeniczną wobec wiedzy (PT, 214), wypływającą z „bardziej zamierzchłego, bardziej źródłowego doświadczenia sekretu” (PT, 215).

Co zatem może dla Derridy oznaczać bycie Żydem? Stawiając to pytanie nieuchronnie zmierzamy ku kolejnej różnicy, tym razem pomiędzy tym, co publiczne, a tym, co prywatne. Autor *Glas* zwraca uwagę, że oddzielenie w analityczny sposób jego osobistego doświadczenia „bycia żydem” od jego dzieła wydaje się „trudne i być może nieskończone” (DJ, 71), poświadczając tym samym nieredukowalne napięcie pomiędzy empirycznym zdarzeniem i uniwersalną pojęciowością, pomiędzy alegorią i dosłownością, które jest przywołane w figurze Żyda.

W *Abraham, l'autre* przywołuje swoje pierwsze doświadczenie, kiedy to został nazwany słowem „żyd”. Określeniu temu daleko było do przypisania Derridy do pewnej klasy społecznej, wspólnoty etnicznej czy religijnej; stanowiło ono raczej przejaw elementarnej niesprawiedliwości. Doświadczenie to było z góry wezwaniem do wykluczenia czy dyskwalifikacji, która pozbawiła go wszelkiego prawa

do przynależności: „Zanim cokolwiek z tego zrozumiałem, przyjąłem to słowo jako uderzenie, oskarżenie, delegitymizację przed wszelkim prawem” (DJ, 84). Poza nieodłączną od słowa „żyd” lub „żydowski” raną wyrżytą przez „to źródłowe oskarżenie, tę winę i odpowiedzialność **nadaną** asymetrycznie przed wszelką winą lub wszelkim czynem” (DJ, 85), doświadczenie to pozostawiło w młodym, algierskim Żydzie zarówno związek, pewne „jądro niezrozumiałej ciemności” „pomiędzy »żydem« [*juif*] i »sprawiedliwym« [*juste*], antyżydowskim i niesprawiedliwością” (DJ, 105), jak i wywołało gruntowną nieufność wobec wspólnotowości, poczucie „przerwanej przynależności” (DJ, 92). Owo młodzieńcze doświadczenie prześladowania nie tylko, jak wyznaje Derrida, zabiło w nim „elementarną wiarę we wszelką wspólnotę, we wszelką fuzyjną stadność, jakiegokolwiek nie miałyby natury, poczynając oczywiście od antysemitckiego zbiorowiska, które powołuje się na etniczne, religijne i narodowe korzenie (DJ, 91), ale także zasiało w jego umyśle podejrzliwość wobec „[...] wspólnoty i komunitaryzmu w ogóle, poczynając od reakcyjnej solidarności, równie fuzyjnej, a niekiedy nie mniej stadnej niż to, co konstituowało moje żydowskie otoczenie” (DJ, 92). Ową nieufność wobec wszelkiego rodzaju form wspólnotowej, często fantazmatycznej identyfikacji (od rodzinnej, po narodową), wokół której krąży polityczno-etyczna myśl Derridy i która opiera się na kwestionowaniu strukturalnej integralności wszelkich więzi, jest dla niego nierozzerwalnie związana z „byciem żydem”. Dlatego też nie może dziwić, że Derrida odnosi do swojego jednostkowego doświadczenia „bycia żydem” (dosłowność) pewną ogólną wykładnię „żydowskości” (alegoria) jako paradoksu samo-utożsamienia, (nie)przynależności i wysiedlenia: „[...] ciągle czuję się, **jednocześnie, w tym samym czasie**, mniej żydowski i bardziej żydowski niż Żyd, tak ledwie żydowski i tak skrajnie żydowski, jak to tylko możliwe, bardziej niż Żydem [*plus que Juif*], przykładnie Żydem, ale także hiperbolicznie Żydem [...]” (DJ, 94). Autor *Głosu i fenomenu* argumentuje zarazem, że wszystkie etyczno-polityczne zagadnienia, które rozwijał przez lata, niosą w sobie powinowactwo do tego osobistego doświadczenia oskarżenia i wykluczenia, a także, że bez owego doświadczenia nie miałyby on do nich „takiego samego dostępu ani być może żadnego dostępu w ogóle” (DJ, 102). Ponadto twierdzi on, że logika pytania o to, na jakiej podstawie może określać się on nadal mianem żyda lub Żyda (i dlaczego trzyma się on nadal tego miana), wykraczając poza wszelką tożsamość czy wspólnotowość, „organizuje niemal wszystko” (DJ, 118) w jego pracy. Stanowi ona zatem osobliwą odpowiedź na ową źródłową przemoc oskarżenia i wykluczenia.

Na mocy tejże logiki nieprzynależności, źródłowego wywłaszczenia i wykożenienia, zasadniczego przerwania inherentnego dla wszelkiego formowania się wspólnotowej więzi, Derrida nazywa siebie ostatnim z Żydów: zarazem najbardziej niegodnym miana Żyda, jak i najbardziej żydowskim, zgodnie z przytoczoną przez niego paradoksalną figurą marrana, wedle której im mniej jawisz się jako żyd, tym lepszym żydem jesteś. Osiągając radykalne konsekwencje, jakie wynikają z tej reguły, Derrida twierdzi, że żydowskość w swym hiper-politycznym i hiper-etycznym ujęciu oznaczałaby afirmację zerwania więzi, które pozwalałoby na „ocalenie odpowiedzi lub odpowiedzialności przed asygnacją” (DJ, 88). Uważa on, że owo zerwanie nie jest zwykłą negacją komunitaryzmu, gdyż „[...] pewne zerwanie, pewne rozejście, pewna separacja, przerwanie więzi, radykalna rozłączność pozostaje także – w co głęboko wierzę – warunkiem więzi społecznej jako takiej” (DJ, 75). Należy przy tym zaznaczyć, podążając za przewrotnym imperatywem wywłaszczającego zawłaszczenia, że owo zerwanie i nieprzynależność nie mogą być oczyszczone z pragnienia do gromadzenia, zbierania i wiązania się w całość. Niemniej jednak owo założenie o źródłowym zerwaniu jako warunku możliwości wszelkiej więzi musi siać zamęt i dekonstruować wszelkie tendencje, które postrzegałyby etykę i politykę przez pryzmat dogmatyzmu miejsca lub więzi.

Im bardziej radykalnie zerwiesz z pewnym dogmatyzmem miejsca lub więzi [*du lieu ou du lien*] (wspólnotowej, narodowej, państwowej, religijnej), tym wierniejszy będziesz hiperbolicznemu, nadmiernemu wymogowi, a być może *hybris* sprawiedliwości uniwersalnej i niewspółmiernej wobec jednostkowości całkiem/każdego innego [*tout autre*].

DJ, 89

Jednocześnie Derrida przestrzega przed logiką egzemplaryzmu, wedle której w Żydzie widzi się „wzorową figurę uniwersalnej struktury żywego człowieka, to znaczy owego źródłowo zadłużonego, odpowiedzialnego i winnego bytu” (DJ, 87). Zwraca on także uwagę na to, że pokusa egzemplaryzmu czy zwrócenia się ku narcystycznej i egocentrycznej elekcji, uprzywilejowaniu, które także należy porzucić w imię hiperbolicznej sprawiedliwości, może prowadzić do najbardziej gwałtownych – nawet militarystycznych i kolonialnych – postaci szowinizmu (DJ, 90). Dlatego, aby sprostac temu „doświadczeniu asymetrycznej asygnacji bycia-żydem” (DJ, 86), należy, według Derridy, oprzeć się chęci solidarności

czy komunitaryzmu opartego na elekcji i prawie tego, co własne i właściwe, które legitymizowało jakieś „my” i promowało afiliację, czyniąc odpowiedzialność wobec jednostkowości innego wtórną względem przynależności. Dlatego bycie-żydem stawia przed Derridą konieczność podążania za „wymogiem uniwersalnej i hiperbolicznej sprawiedliwości, która przenika prawo, lecz także poza nie wykracza” (DJ, 90).

Niejasność, która spowija bycie-żydem, jest odczuwalna, zwłaszcza gdy staramy się ustalić, kim jest „tak zwany Żyd [*soi-disant Juif*]” lub określić warunki jego autentyczności i tożsamości. Derrida zauważa, że „Autentyczny zakłada, zarówno w grece, jak i we francuskim, zagwarantowaną władzę, władzę zwracania się do siebie i bycia sobą [*de se dire et d'être soi-même*], suwerenną ipseicność tego, kto jest pewny siebie i swej zdolności do bycia sobą” (DJ, 109). Jednocześnie opowiada się on za strukturalną czy istotową aporią na drodze do panowania i suwerenności, które zakłada autentyczność. Zastanawia się także, czy wypowiadając deklarację „jestem żydem” lub „jestem Żydem takiego a takiego rodzaju”, która musi poruszać pytanie o autentyczność, nie napotyka czasem jakiejś nieusuwalnej przeszkody zaburzającej porządek autentyfikacji i autoryzacji; czy jej sygnatariusz wie tak naprawdę, co przez „bycie żydem” rozumie; i czy zatem można polegać na niezachwianej wiedzy o naszej tożsamości, czy raczej kwestia ta – w zerwaniu z absolutnym prymatem wiedzy – rozgrywa się pomiędzy wiedzą a wiarą (lub wiernością). W konsekwencji Derrida stwierdza, że mówić „jestem żydem”, jednocześnie wiedząc, co ma się na myśli, jest „bardzo trudne i przyprawiające o zawrót głowy” (DJ, 115). Nie można więc „utrzymywać, że wiemy, lub udawać, że wierzymy w to, że wiemy, o czym mówimy, gdy tego nie wiemy” (DJ, 115).

Fakt, że kwestia żydowskiej autentyczności czy tożsamości nie może zostać zaspokojona przez wiedzę, nie jest czymś, co czasem się przydarza, a czasem nie; czymś, co przypadkiem przydarzyło się tylko jakiemuś Jacques'owi Derridzie. Wprost przeciwnie, Derrida odwołuje się tu do doświadczenia nierozstrzygalności pomiędzy autentycznością i nieautentycznością, do „aporetycznego doświadczenia nierozstrzygalności lub niemożliwego” (DJ, 120), które dopiero umożliwia wszelki dyskurs o tożsamości czy autentyczności. To, co Derrida nazywa „nierozstrzygalną oscylacją” (DJ, 116), która zaburza podział na autentyczne i nieautentyczne, nie prowadzi do zawieszenia decyzyjności, lecz jest samym jej warunkiem: „[...] eterem, w którym musi oddychać decyzja, jak i wszelka odpowiedzialność godna swego miana (i być może godna nazwy lub orzecznika

»żydowski«) (DJ, 120). W konsekwencji odpowiadanie lub decydowanie w imię pewnej tożsamości lub więzi, podporządkowywanie się prawu tej tożsamości lub więzi, która uzasadnia dane postępowanie, musi prowadzić do wypaczenia jakiejś bardziej radykalnej, nieosadzonej w niczym idei odpowiedzialnej decyzji. Osadzenie odpowiedzialności na rzekomo twardym gruncie więzów krwi, narodowości, miejsca, religijnego dogmatyzmu, na które zawsze można się powołać, gdy poszukujemy uzasadnienia dla naszych działań, jest tożsame ze sprzeniewierzeniem się hiperbolicznemu i niewymiernemu zobowiązaniu wobec jednostkowego innego. Tym samym szansa na decyzję wypływającą z takiej niewymiernej odpowiedzialności leży w strukturze, którą Derrida określa mianem „możliwości niezrozumienia w miejscu przeznaczenia” (DJ, 125), czyli w podważeniu autorytetu rozumu, który zapewnia, gwarantuje i rozstrzyga. Być odpowiedzialnym to odpowiadać na wezwanie innego. Nie jest ono podyktowane kalkulacją, a więc wykracza poza wszelką logikę przynależności czy poczucie powinowactwa, poza pewność (siebie) czy wiedzę, wydanych na „przyszłość [*lavenir*] decyzji, wobec której nie jestem panującym i odosobnionym-autentycznym podmiotem” (DJ, 119). Derridzie chodzi zatem o odpowiedzialność, której warunkiem jest ekspozycja na nieobliczalną przyszłość, poprzedzającą, a tym samym umożliwiającą wszelką gwarancję czy zalecenie. Prowadząc rozważania nad związkiem pomiędzy przyszłością jako *lavenir* i żydowskością, Derrida sięga do lektury Yosefa Hayima Yerushalmiego, który właśnie w żydowskości widzi „oczekiwanie przyszłości, otwarcie relacji z przyszłością, doświadczenie przyszłości” (GA, 109)⁸¹. Autor *Gorączki archiwum* rozwija tę myśl:

To, co najmniej żydowskie, najbardziej „nie-żydowskie”, najbardziej heterogeniczne względem żydowskości, to nie brak judaizmu, dystans [...] w stosunku do judaizmu (religii, wiary w Boga, wyniesienia Izraela), lecz niewiara w przyszłość, to znaczy w to, co konstytuuje żydowskość [*Jewishness*] poza całym judaizmem.

GA, 111–112

⁸¹ Jeśli przyjmiemy przekonanie Derridy na temat struktury przyszłości, która nie domyka się w żadnym eschatologicznym, mesjanistycznym czy teleologicznym majestacie, lecz z konieczności musi odwlekać i poróżniać jakikolwiek narzucony jej cel, to postulat Yerushalmiego, wedle którego „przyszłość pozwoli zdefiniować »żydowskość«” (GA, 120), musi z konieczności prowadzić do konkluzji, że żydowskość, która swą istotę czerpie z otwartości na przyszłość, powinna zawsze pozostać odroczonej i niezdeterminowanej.

Jednocześnie żydowskość miałaby polegać na „historyczności i obowiązku pamięci” (GA, 113). Derrida wstrzymuje się jednak przed oparciem nakazu i obietnicy na logice tożsamości, czyli przed przypisywaniem zdolności do doświadczenia obietnicy i przyjmowania obowiązku pamięci wyłącznie Izraelowi, zastanawiając się, czy w takim przypadku nie należałoby odnieść tego imienia do wszystkich, którzy mieliby odpowiedzieć na owo wezwanie. W pewnym sensie archontyczną logikę archiwizacji, szczególnie jeśli powołuje się na przykładową rolę jakiegoś „totalizującego zgromadzenia”, należy skonfrontować z koniecznością wcześniejszego odwołania się do innego, które podważałoby w ostateczności wszelką tożsamość na poziomie archeologicznym. Dlatego Derrida uznaje, że „nie mniej słuszne [niż nakaz pilnowania i gromadzenia archiwum – A.K.] jest przypominanie innych, innych innych oraz innych w sobie i tego, że inne ludy mogłyby powiedzieć to samo – inaczej” (GA, 116).

Kwestia „żydowskości” czy „bycia Żydem”, jak zauważa Derrida w *Abraham, l'autre*, może być zatem jednym z wielu przykładów źródłowej kontaminacji pomiędzy tym, co autentyczne, a tym, co nieautentyczne, ale także może być hiper-przykładowym doświadczeniem dekonstrukcji – dekonstrukcji opozycji pomiędzy autentycznością a nieautentycznością; pomiędzy *soi-disant Juif* a innym, a zarazem wszelkich innych opozycji pojęciowych.

Hiperprzykładowe, bardziej niż przykładowe, inne niż przykładowe [doświadczenie to – A.K.] zagrażałoby za jednym razem – ze wszystkimi filozoficznymi i politycznymi konsekwencjami, które możemy sobie wyobrazić – samej swej domniemanej przykładowości, swej uniwersalnej odpowiedzialności ucieleśnionej w jednym jedynym [*un seul*] lub w jednym jedynym ludzie, a wraz z tym – wszystkim, co może się utwierdzić w sensie słowa „żyd” oraz w eschatologicznych i **mesjanistycznych** obietnicach [...] przymierza, wyboru, a w konsekwencji – ludu, narodu, nie mówiąc o nowoczesnej i filozoficznej figurze państwa narodowego uzbrojonej w swe wszystkie atrybuty wywiedzione z prawa międzynarodowego, a nawet po prostu dobrze uzbrojonej.

DJ, 117

Derrida pozostaje zatem konsekwentny w postrzeganiu wszelkiej jedności przez pryzmat źródłowej kontaminacji, nawet – a być może przede wszystkim – gdy chodzi o kwestię żydowskiego dziedzictwa i przykładowości, ale także jednostkowego doświadczenia wykluczenia i inkluzji, które stało się jego własnym

przeżyciem. W duchu ontologicznej anarchizacji tego, co Jedne, Derrida od-
 twarza tym samym logikę wywłaszczającego zawłaszczenia, a zatem i logikę
 niemożliwej żałoby, skoro w jednym z przypisów do *Gorączki archiwum* przy-
 znaje, że sprawiedliwość, o którą mu chodzi, ma przekraczać prawo, „jednocze-
 nie go wymagając od aktu pamięci oporu przeciwko zapomnieniu, czy będzie
 chodziło o ogólny nakaz, czy o jego miejsce wyzwania: innych – żyjących lub
 martwych” (GA, 116, przypis 61). Przewrotność, a może zawrotność owej anar-
 chizacji i kontaminacji struktury Jednego jako ontologicznego i politycznego
 archonta, najwyższej instancji władzy i kontroli, ostatecznego punktu odnie-
 sienia, wyraża Derrida w idiomatycznej dla języka francuskiego formule *L'Un
 se garde de l'autre*: „Jeden wystrzega się/strzeże innego. Strzeże się przed in-
 nym, lecz w ruchu tej zazdrośnej przemocy niesie, a zatem zachowuje inność
 czy różnicę »w sobie« (różnicę wynikającą »z siebie«), które powodują, że staje
 się Jednym” (GA, 118). Co więcej, Jeden ustanawia się poprzez przemoc i jako
 przemoc. „Autodefinicja jako przemoc” – stwierdza Derrida – oznacza, że Je-
 den może istnieć, jedynie pobudzając się jako przemoc, tzn. poprzez przemoc
 wobec siebie (jako autoodporność) i wobec innego, lecz jedynie pod warunkiem
 koniecznego wtargnięcia innego w obręb Jednego, czyli pod warunkiem równie
 anarchizującej przemocy (samopobudzenie poprzez heteropobudzenie). A sko-
 ro „Jeden wystrzega się/strzeże innego, ponieważ staje się przemocą i po to, by
 się nią stać [*L'Un se garde de l'autre pour se faire violence (parce qu'il se fait
 violence et en vue de se faire violence)*]” (GA, 118), to niczym dziwnym nie wy-
 daje się protest Derridy wobec sukcesu przemocy jako sukcesu żałoby, której
 totalizujący charakter należy podważyć w duchu różnicującej kontaminacji.

Derrida odwołuje się tym samym do podwójnego uwikłania jako nieroz-
 zerwalnej komplikacji wierności wobec innego oraz samoustanowienia się
 Jednego w powtórzeniu: „Jeden pozostaje, niestety lub na szczęście, warun-
 kiem innego. A Inny warunkiem Jednego” (GA, 120). Jeden może zatem ist-
 nieć, jeśli w powtórzeniu i potwierdzeniu samego siebie na poziomie onto-
 logicznym (a właściwie quasi-ontologicznym) jest bezwarunkową afirmacją
 innego (a tym samym otwartością na przyszłość): „Konieczność afirmowania
 afirmacji, afirmacji afirmacji, musi być zarazem tautologiczna i heterologiczna”
 (GA, 112)⁸². Derrida potwierdza tym samym, że interesuje go właśnie to, co wiąże

⁸² Zgodnie z logiką naznaczenia wstecznego (*Nachträglichkeit*), podobnej komplikacji ulega
 relacja pomiędzy przeszłością a przyszłością: nie możemy myśleć o przyszłości bez archi-
 wizującej pamięci, a zatem bez pracy przeszłości, ale archontyczna konstrukcja Jednego

się z zaburzeniem tautologicznej czystości powtórzenia, poprzez które jedność się ustanawia: „Sądzę, że afirmacja pewnej idiomatyczności, wyjątkowości jako pewnego odroczenia i różnicy [*unité différente*], to znaczy nieczystej jedności, jest nieusuwalna i konieczna [...]. Tym, co można następnie zrobić, zarówno z tą afirmacją, jak i z tym, co nieczyste, jest właśnie wszelka polityka” (GA, 119, przypis 63). Afirmacja ta ma jednak miejsce jedynie w odniesieniu czy odesłaniu do nie-obecnego innego, które wiąże się z możliwością śmierci. Beznadziejna (czyli pozbawiona jakiegokolwiek ostatecznego horyzontu oczekiwania) nadzieja na przyszłość musi zatem zakładać udział żałoby.

3.4. Inny, który nadchodzi

Rozważania Derridy na temat żydowskości wiążą się ze specyficznym rozumieniem przyszłości, która nadchodzi (*l'avenir*)⁸³. Dopiero w jej strukturze otwartość na nieoczekiwanego innego nabiera swojego radykalnego i naglącego znaczenia. Heterogeniczność tego otwarcia jest, jego zdaniem, jedyną szansą przyszłości (WM, 70). Myśliciel ten przyznaje zresztą, że to „nadchodząca przyszłość [*l'à-venir*], to znaczy inny zadecyduje o tym, co będzie oznaczać »żyd«, »judaizm« czy »żydowskość«” (DJ, 124), tym samym odraczając w nieskończoność wszelką możliwość rozstrzygnięcia lub objawienia, kim jest inny, a przez to i znaczenia „bycia żydem”. Znaczenie to zostaje nie tylko na zawsze odroczone, ale ze względu na swą wewnętrzną nierozstrzygalność, strukturalnie rzecz biorąc, jest niemożliwe do ustanowienia. Dlatego też Derrida nie tylko usilnie unika powoływania się na eschatologiczne granice, horyzonty antycypacji, mesjaniczne proroctwa czy teleologiczną kalkulację, ale też demaskuje przyrodzone tego typu dyskursom dogmatyzmy i determinizmy.

nie ma racji bytu bez otwartości na przyszłość – w konsekwencji „musi to pociągać za sobą jednocześnie popęd śmierci, przemoc zapomnienia, równoczesne wyparcie i stłumienie [*la sur-répression*], anarchiwiczność” (GA, 119). Ponadto, na *Gorączkę archiwum*, która rozpatruje Jednego w perspektywie nieredukowalnego zobowiązania wobec przeszłości i otwartości na przyszłość (która nadchodzi), można więc spojrzeć z perspektywy dekonstrukcji Husserlańskiej fenomenologii jako metafizyki obecności, co pozwoli dostrzec wyraźniej etyczno-polityczny wymiar czy konsekwencje płynące z lektury *Głosu i fenomenu*.

⁸³ Przyszłość rozumiana jako *l'avenir* nigdy się nie uobecnia, lecz wiąże się z niezdeteminowanym otwarciem i z pozbawionym antycypacji oczekiwaniem. Otwarcie na to, co się wydarza lub przybywa, rozspaja przyszłość jako *futur*, która opiera się na antycypacji oraz przewidywaniu (jest to zatem przyszłość zaprogramowana i zdeterminowana) i jest podporządkowana myśleniu obecności.

Przyznaje on jednak, że sprawiedliwość zawsze posiada pewien wymiar eschatologiczny, pewną „mesjaniczną krańcowość”, którą wiąże z „nieuchronnym zerwaniem, niesłychanym i niepojętym przerwaniem, niewczesnością nieskończonej niespodzianki, heterogenicznością bez spełnienia (WM, 71). Skoro sprawiedliwość wiąże się z obietnicą i otwarciem na nieokreśloność przyszłości, to oznacza, że musi ona każdorazowo wykraczać poza to, czym w chwili obecnej jest (GS, 26) lub za co jest uważana. Derrida patrzy zatem na sprawiedliwość z perspektywy ustrukturyzowanej relacji do przyszłości, którą nazywa „mesjanicznością bez mesjanizmu”, będącą eschatologią „tak pustynną, że ani religie, ani żadna ontologia nie mogą się w niej rozpoznać” (GS, 27). Eschatologia, o której tu mowa, wykracza zatem poza wszelkie religijno-mesjanistyczne i filozoficzne determinacje, poza wszelki określony cel bytu oraz historii. Ta eschatologiczna interpretacja wiąże się z pojmowaniem historii, które – podążając za Derridą – starałem się tu zaproponować: historii nieograniczonej przez jakikolwiek teleologiczny kres, który jedynie unieważnia przyszłość jako *l'avenir*, oraz strukturalnie skazanej na błędzenie. W *Widmach Marksa* wyznaje on, że postępowanie dekonstrukcyjne, o jakie mu chodzi,

[...] polegało od samego początku na kwestionowaniu nie tylko onto-teologicznego, ale też archeo-teleologicznego pojęcia historii u Hegla, Marksa, czy nawet w epokowym myśleniu Heideggera. Nie po to, aby przeciwstawić mu jakiś koniec historii lub jakąś ahistoryczność, ale przeciwnie, aby pokazać, że ta onto-teo-archeo-teleologia zamyka, neutralizuje i ostatecznie znosi historyczność. Chodziło zatem o to, aby pomyśleć inną historyczność – nie tyle nową historię, a jeszcze w mniejszym stopniu jakiś „*new historicism*”, ile odmienne otwarcie zdarzeniowości jako historyczności, która nie odrzuca afirmatywnego myślenia mesjanicznej i emancypacyjnej obietnicy, lecz przeciwnie, pozwala otworzyć do niego dostęp i pomyśleć tę obietnicę jako obietnicę: jako **obietnicę**, a nie jako onto-teologiczny czy teleo-eschatologiczny program bądź projekt.

WM, 129–130

Już w *Mémoires pour Paul de Man* Derrida uwypukla nierozzerwalność więzi pomiędzy obietnicą i pamięcią, traktując tym samym pamięć jako obietnicę czy zobowiązanie, które z góry musi być zaangażowane w przyszłość, lecz „bez jakiegokolwiek możliwego zgromadzenia [*rassemblement*] pod postacią obecności” (MPM, 139). Obietnica musiałaby stać zatem za wszelkiego rodzaju aktem

pamięci, gromadzenia, uwewnętrzniania, reprezentacji, ale jednocześnie musiałaby ona zawsze być nadmierna, musiałaby zawsze obiecywać zbyt wiele, gdyż w innym przypadku ograniczałaby się do opisu lub wiedzy o przyszłości (MPM, 99, 156). Aby ocalić przyszłość przed jej zaprogramowaniem czy domknięciem, i aby zachować szansę na etyczną i polityczną odpowiedzialność w jej radykalnym rozumieniu, która jest zarazem szansą na nadejście innego, konieczne jest więc, by przyszłość nie była w pełni redukowalna do wiedzy; aby nie tylko nie została poznana, ale także nie była poznawalna, czyli żeby strukturalnie wykluczała wszelką możliwość swego ostatecznego ustalenia.

To coś nie może już mieścić się w porządku wiedzy lub w horyzoncie przedwiedzy, lecz w nadejściu czy zdarzeniu, **pozwalającym nadejść przyszłości** bądź **wymuszającym przyszłość** (bez wiedzy, w jaką stronę ona zmierza), w doświadczeniu heterogenicznym względem wszystkich tez, odnoszących się do całego horyzontu oczekiwania jako takiego, czyli do każdego dającego się ustabilizować twierdzenia. Chodzi o ten szczególny performatyw, który ma nadejść, a w którym archiwum nie będzie miało nic wspólnego z rejestrowaniem tego, co jest, obecności tego, co jest, lub tego, co byłoby **teraz** obecne. Określam to mianem mesjaniczności [*le messianique*], radykalnie odróżniając ją od wszelkiego mesjanizmu.

GA, 108–109

To heterogeniczne względem ukonstytuowanej wiedzy doświadczenie musi zakładać w sobie szacunek dla sekretu innego, o którym mówiliśmy wcześniej. Jednak niepoznawalność, o której tu mowa, nie oznacza irracjonalności czy opozycji wobec rozumu. Przeciwnie, Derrida uważa, że to właśnie teleologizm i ideokracja dążą do neutralizacji przyszłości, do uodpornienia się na zdarzeniowość zdarzenia, a tym samym odbierają szansę namysłu nad rozumem w nieskrępowany, odpowiedzialny, otwarty na jego przyszłość i stawanie się sposób (V, 203; 210–211). To struktura przyszłości otwartej na nieprzewidywalne zdarzenie jest „jedyną szansą na pomyślenie, w racjonalny sposób, czegoś takiego, jak przyszłość [*avenir*] i stawanie się [*devenir*] rozumu” (V, 199).

Jedynie radykalnie niepoznawalna przyszłość może zatem sprostać wyzwaniu niemożliwego zdarzenia. Co więcej, w takim przypadku jawi się ona nam jako potworna, w zasadzie jest ona

[...] z konieczności potworna. [...] Przyszłość, która nie byłaby potworna, nie byłaby przyszłością, lecz następnym z góry przewidywalnym, wymiernym, możliwym do zaprogramowania jutrem. Wszelkie doświadczenie otwarte na przyszłość jest gotowe lub przygotowuje się na przyjęcie przerażającego przybysza [*arrivant*], na powitanie, czyli na udzielenie gościnności temu, kto jest absolutnie obcy [...].

PT, 400

Na temat potworności przyszłości i niezrozumiałego w pełni zdarzenia Derrida pisze także we *Voyous*. Wspomina tam, że zdarzenie musi zapowiadać się jako nie-możliwe, czyli pozbawione jakiejkolwiek zapowiedzi, oczekiwania czy uprzedniego teleologicznego ukształtowania. Potworność, monstrialność czy przerażenie, jakie niesie z sobą zdarzenie, wiążą się właśnie z tym, że nie może się ono nigdy zademonstrować czy objawić jako takie, czyli jako „fenomenologiczne lub ontologiczne »jako takie«, unieważniające to doświadczenie nie-możliwego, które nigdy nie zjawia lub nie zapowiada się **jako takie**” (V, 198). W podobnym tonie Derrida wypowiada się zresztą już na kartach *Pisma i różnicy*:

Przyszłość [*l'avenir*] nie jest teraźniejszością w czasie przyszłym, wczoraj nie jest teraźniejszością w czasie przeszłym. Owego poza zamknięciem księgi nie należy oczekiwać ani odnajdywać. Jest ono **tam**, lecz **poza**, w powtórzeniu, lecz skrywając się tam.

PR, 512

Skoro przyszłość wiąże się z otwarciem na to, co niepoznawalne, a wręcz potworne, to musi ona za swój niemożliwy aksjomat uznawać nieograniczoną i niewspółmierną gościnność. Paradoks myśli Derridy polega jednak na tym, że skoro przyszłość zapowiadać musi się w powtórzeniu, to pomimo jej nieposkromionego przez wiedzę charakteru, przybycie owego niezapowiedzianego i nieznanego przybysza musi zostać poddane pewnym uwarunkowaniom, a on sam pewnemu udomowieniu, czyli w najbardziej uwrażliwionym na inność przypadku – musi być postrzegany jako inny (czyli musi być obdarzony jakimś minimalnym znaczeniem), posiadający swe prawa (a w ostateczności jako ktoś, kto jako członek domostwa, przyjmuje jego zwyczaje lub sprawia, że to my przyjmujemy nowe zwyczaje).

Dlatego też Derrida opowiada się po stronie wiedzy, twierdząc, że musimy dążyć do jak najbardziej rzetelnego i adekwatnego poznania, aby podjąć

możliwie najbardziej odpowiedzialną decyzję, pomimo niewymiernej otchłani, jaka dzieli naszą wiedzę i decyzję od innego i wymogu odpowiedzialności, jaką stawia on przed nami. Odpowiedzialna decyzja musi zatem pozostać heterogeniczna względem wiedzy: „musi je dzielić absolutne przerwanie” (V, 199), co oznacza, że decyzja nie może być oparta na ukonstytuowanej wiedzy czy na przyjętych zasadach. Byłaby wtedy tożsama ze zrzeczeniem się odpowiedzialności na rzecz pewności, a „zobowiązanie się do odpowiedzialności sprowadzałoby się do zastosowania lub wdrożenia programu, być może nawet programu pod wyrafinowaną postacią teleologicznych norm, wartości, reguł i w rzeczy samej obowiązków, czyli długów do spłaty lub ponownego przywłaszczenia, a zatem do zniesienia ich w kręgu, który nadal jest dyskretnie ekonomiczny” (V, 199). Dlatego też, aby etyka mogła wykroczyć poza krąg kalkulacji, musi ona dotyczyć tego, co jawi się jako potworne, monstrualne czy – innymi słowy – nieudomowione i heterogeniczne względem wiedzy; musi ona w swej istocie dotyczyć najbardziej niepodobnych, nierozpoznawalnych innych (por. BS1, 154–155)⁸⁴.

Sprawiedliwość wymagałaby zatem bezwarunkowej formalnie i treściowo afirmacji: „nie istnieje nic innego niż afirmacja afirmacji, »tak« udzielone »tak« źródłowemu, inicjalne zobowiązanie obietnicy czy apriorycznej zapowiedzi danej w zastaw przyszłości” (GA, 112). Mowa tu więc o afirmacji, która odpowiada „tak” już przed postawieniem jakiegokolwiek pytania, a nawet przed ustanowieniem opozycji pomiędzy „tak” i „nie”: „przed słowem jest to słowo bez słowa, które nazywamy »tak«”. Swego rodzaju przed-źródłowy zastaw [*gagē*], który poprzedza każde inne zaangażowanie w język lub działanie” (OD, 104, przypis 11). Bezwarunkową afirmację należy zatem wiązać z odpowiedzialnością, której nie możemy wywodzić z podmiotowej autonomii, jak ma to miejsce w przypadku *Umowy społecznej* Rousseau czy metafizyki moralności Kanta. Dopiero heterogeniczna odpowiedzialność, której żalobny charakter staramy się tu uwypuklić, przydziela nam wolność (por. V, 68). Z jednej strony więc afirmacja

⁸⁴ Tak rozumiana etyka powinna także być wyczulona na kwestię zwierzęcia jako nierozpoznawalnego innego. Bez uwzględnienia pytania o zwierzę, etyka zorientowana na hiperboliczną sprawiedliwość zdradzałaby swe własne założenia, o czym nie omieszka wspominać Derrida: „tak długo, jak pozostaje ludzka, pomiędzy ludźmi, etyka pozostaje dogmatyczna, narcystyczna i jeszcze nie myśli. Nie jest nawet w stanie pomyśleć człowieka, o którym tyle mówi” (BS1, 155). O ile więc nakreśliśmy tu ramy problemu, z którym nieuchronnie w kontekście przedstawionej tu koncepcji etyki musimy się skonfrontować, a który prowizorycznie nazwaliśmy „kwestią zwierzęcia”, o tyle wymaga on, w szczególności w odniesieniu do myśli Derridy, dalszego omówienia, które wykracza poza zakres tej książki.

inności stanowi dla Derridy punkt wyjścia dla etyki, jest „zaangażowaniem do odpowiedzialności” i „samym źródłem odpowiedzialności”, z drugiej jednak stanowi warunek podmiotowości, która konstytuuje się właśnie w afirmującej odpowiedzi: „[...] jeśli wszystko zaczyna się dla nas od odpowiedzi, jeśli wszystko zaczyna się od »tak« założonego we wszelkiej odpowiedzi (»tak, to ja odpowiadam«, »tak, oto jestem«, nawet jeśli odpowiedzią jest »nie«), to wówczas wszelka, nawet najbardziej skromna, najbardziej powszednia odpowiedź pozostaje pozwoleniem danym jakiemuś przedstawieniu siebie” (DJ, 72). Tym samym, inny wraz z odpowiedzią przyjmuje pewien przed-źródłowy status nie tylko w porządku etycznym, ale także ontologicznym, który wiąże się tyleż z przerwaniem autonomii i integralności podmiotu, co z samą jego możliwością. Innymi słowy, u zarania wszelkiej odpowiedzi i afirmacji ma już miejsce praca *différance*.

W tej sytuacji stosunkiem do siebie [*soi*] może być jedynie *différance*, to znaczy inność lub ślad. [...] Jednostkowość „kto” nie jest indywidualnością tożsamej z sobą rzeczy, nie jest atomem. Jest to jednostkowość, która przemieszcza lub dzieli się w gromadzeniu siebie, aby odpowiedzieć na innego, którego wezwanie w jakiś sposób poprzedza jej własne utożsamienie z sobą, gdyż na to wezwanie mogą jedynie odpowiadać, już na nie odpowiedziałem, nawet jeśli wydaje mi się, że moją odpowiedzią jest „nie” [...].

PT, 275–276

Jak już wspomniałem, bezwarunkowa afirmacja nierozzerwalnie wiąże się z koniecznością przyjęcia otwartości na to, co nadchodzi, czyli struktury doświadczenia, którą Derrida nazywa mesjanicznością bez mesjanizmu. Pomimo tego, że uznaje on pewną bliskość do zaproponowanej przez Waltera Benjamina „słabej mesjańskiej siły [*eine schwache messianische Kraft*]”, to przeciwstawia się sprowadzaniu jego propozycji do owej tradycji myślowej, argumentując, że jego stanowisko zasadniczo nie przypomina propozycji Benjamina. Jak przyznaje w *Marx & Sons*, „mesjaniczność bez mesjanizmu” nie ma żadnego związku z mesjanistyczną tradycją, a zatem i z żydowskim mesjanizmem, podczas gdy w przypadku Benjamina odniesienie do żydowskiej tradycji mesjanistycznej wydaje się ewidentne. Derrida zatem stwierdza, że chodzi mu o to, by „zaznaczyć orientację i zerwanie, tendencję biegnącą od osłabienia ku zniesieniu”

(GD, 250)⁸⁵, aby uwypuklić otchłań, która dzieli „słaby” od „bez”, a tym samym odróżnić jego stanowisko od propozycji Benjamina. Owo „bez”⁸⁶ uwalnia historię od wszelkiej determinacji i destynacji, którymi może być obciążona i wiąże ją ze strukturą doświadczenia, która zakłada otwarcie na przyszłość jako *l'avenir*, nie zaś z religią. Ta ostatnia narzuca nam bowiem określone figury oczekiwania: „mesjaniczność bez mesjanizmu nie jest ściśle powiązana z żadnym określonym momentem (politycznej lub ogólnej) historii lub kultury (Abrahamowej lub jakiegokolwiek innej); i nie służy jakimukolwiek mesjanizmowi za alibi, nie naśladuje i nie ponawia, nie potwierdza i nie podważa żadnego rodzaju mesjanizmu” (GD, 254). O ile struktura ta nie wyklucza możliwości prób historycznej determinacji, przyjęcia jakiegokolwiek teleologicznej, eschatologicznej, ontoteologicznej czy biopolitycznej perspektywy, o tyle nie można jej do takowych zredukować. Jako uniwersalna i quasi-transcendentalna struktura „ukonstytuowana przez owo »bez mesjanizmu«” (GD, 251), opiera się wszelkiej

⁸⁵ Por. WM, 99, przypis 4. Mimo tego, że Derrida podtrzymuje heterogeniczny stosunek mesjaniczności bez mesjanizmu względem wszelkiej tradycji i historycznej determinacji, trudno utrzymać czystość cięcia pomiędzy uniwersalną strukturą mesjaniczną i dziedziczonymi dyskursami, w ramach których przenoszone zostają różne sedymentacje mesjanicznego determinizmu. Aby sygnować tego typu czystość, należałoby uznać nie tylko arbitralny i zewnętrzny charakter samego słowa „mesjanizm” i jego zaledwie pedagogiczną i retoryczną użyteczność, ale także założyć absolutną prymarność tejże struktury względem empirycznej czy historycznej domeny, co wiązałoby się z ryzykiem popadnięcia w formalizm. Skoro jednak mesjaniczność bez mesjanizmu jest strukturą quasi-transcendentalną (WM, 269), to nie może ona być niezależna od biegu historii czy dziejowego dziedzictwa. I o ile nie może ona być przez nie zdeterminowana, to nie może ich zawiesić, w celu ustalenia swej formalnej istoty. Może dlatego Derrida stwierdza, że pod tą retoryczną przydatnością kryje się „być może bardziej nieredukowalna niejasność” (GD, 254).

⁸⁶ Przyimek „bez” (*sans*) stosowany przez Derridę w zwrotach takich, jak: „oczekiwanie bez oczekiwania” czy „mesjaniczność bez mesjanizmu”, ma za zadanie ukazywać logikę, która nie tyle oznacza negatywność lub unicestwienie, ile źródłowe podważenie zależności od tego, co własne i właściwe, pierwotne czy istotowe. W *Le goût du secret* podkreśla on wagę kenozy dla strukturalnego powiązania mesjaniczności z przyszłością jako taką, czyli w rozumieniu Derridy – przyszłością absolutnie niezdeteminowaną, która w żaden sposób się nie zapowiada. Kenoza sprawiałaby, że „mesjańska eschatologia byłaby tak pustynna, że ani żadna religia, ani ontologia nie mogłyby się w niej rozpoznać” (GS, 27), co otwierałoby historię na przybycie innego. Derrida pisze wręcz, że owa kenoza jest w działaniu już teraz, co sprawia, że mówimy o kolejnym „bez”: o „teraz” bez obecności (GS, 18, 27). To samo odniesienie do mesjańskiej pustynności odnaleźć możemy na stronach *Widm Marksa*, gdzie ich autor pisze o pustynnym mesjanizmie, o pustyni na pustyni, o pustyni „czyniącej znak w stronę innej pustyni” (WM, 57–58).

dziejowej totalizacji. Derrida wspomina zresztą w jednym z wywiadów, że gdy tracimy z oczu eksces sprawiedliwości i przyszłości, nie tylko spełnione zostają warunki totalizacji, ale także totalitaryzmu prawa pozbawionego sprawiedliwości (por. WM, 269). Dlatego też z tak wielką nieufnością podchodzi on do religii, których mesjańskie powołanie zostało już wypełnione, gdyż „zawsze ryzykują one brak transcendencji sprawiedliwości i przyszłości [*l'avenir*] w odniesieniu do całości [*totalité*]” (GS, 28).

Kluczowy charakter struktury mesjanicznej i sprawiedliwości dla myśli Derridy potwierdzony zostaje także przez fakt, że aby ocalić jednostkowość i odmienność innego przed jakąkolwiek redukcją, muszą one pozostać nie-dekonstruowalne, lecz „nie jako fundament pewności, solidny fundament” (GD, 253), ale właśnie dlatego, że „sprawiedliwość stanowi nie-dekonstruowalny warunek dekonstrukcji” (WM, 57⁸⁷), a przez to jest otwarciem transcendentalności (quasi-transcendentalność jako warunek transcendentalności):

[...] **właściwe i sprawiedliwe** otwarcie, które rezygnuje ze wszelkiego prawa własności, ze wszelkiego prawa w ogóle, mesjaniczne otwarcie na to, co nadchodzi, to znaczy na zdarzenie, które nie może być oczekiwane **jako takie** ani też z góry rozpoznane, na zdarzenie jako obcego lub obcą, dla którego lub której, pamiętając o tej nadziei, trzeba zawsze pozostawić puste miejsce – i właśnie to jest miejsce widmowości.

WM, 115

Dopiero mesjaniczność bez mesjanizmu stanowi odpowiedź na imperatyw absolutnej gościnności, „otwartej na zdarzenie i wyczekującej go jako sprawiedliwości” (WM, 268). Skoro mowa tu o otwarciu na niemożliwe i niepewne doświadczenie, to może być nim jedynie doświadczenie innego jako innego, „doświadczenie nie-obecności, nie-żywej obecności w żywej obecności (widmowości), tego, który żyje-po-życiu [*du sur-vivant*]” (GD, 254), czyli doświadczenie niedostępnej inności, które jest istotą samej żałoby (BS2, 242). Być może dlatego właśnie ów gościnny, „rozpaczliwy »mesjanizm«,” który jest огоłocony z determinacji i z perspektywy na przyszłość, ma, jak stwierdza Derrida, „ciekawý smak, niekiedy smak śmierci” (WM, 269).

Jeśli jednak afirmacja doświadczenia inności ma postać oczekiwania bez antycypacji, to co powstrzymuje nas przed odkładaniem kwestii sprawiedliwości

⁸⁷ Por. FL, 35–36.

na jutro? Co skłania nas do tego, aby kwestię tę uważać za sprawę niecierpiącą zwłoki, gdy sprawiedliwość, o której mówimy, nigdy nie może się dokonać, nawet pod postacią idei regulatywnej? Jest to właśnie struktura przeżycia, w którą wpisany zostaje nasz stosunek do innego, a zatem nie tylko perspektywa naszej śmiertelności, lecz także i nieunikniona bliskość śmierci, a wraz z nią żałoba, która przeszywa wszelką próbę uwzględnienia ekscesu, jaki niesie ze sobą inny i przyszłość. Sama kondycja oczekiwania, która wiąże się z otwartością na przyszłość, a zatem i śmierć, musi być uwikłana w żałobę, a przez to i w pewne poczucie przemijania oraz związanego z nim pośpiechu. Gdy Derrida pisze, że mesjaniczność jest „**nieusuwalnym** znamieniem [...] wszelkiego dziedziczenia, dziedziczenia dziedzictwa w ogóle” (WM, 58), to czy dziedzictwo właśnie, jako to, co przeminęło i powraca jako przeszłe, nie wiedzie nas z konieczności ku myśli o śmierci? Dlatego też przyszłość zawsze pozostawia „puste miejsce”, „miejsce widmowości”, czyli miejsce na etyczne wezwanie pochodzące od innego, w którym nagłące poczucie konieczności naszej (zawsze nieadekwatnej) odpowiedzi powiązane jest ze świadomością, że śmierć może nadejść w każdej chwili.

3.5. Kto w żałobie?

Wnioski płynące z poczynionych tu rozważań należy zatem odnieść do organizacji jednostkowej i zbiorowej podmiotowości lub raczej do pytania o to, „kto” stoi za efektem podmiotowości i jak stosunek do śmierci (czyli żałoba) wpływa na proces takiej organizacji. Należy przy tym wspomnieć, że podmiotowość, co do zasady, opiera się na możliwości samo-powtórzenia, a więc powrotu do siebie (bez względu na czas odroczenia tego powrotu), co wiąże się z ideą pewnej cyrkularności, której strukturalny charakter odnaleźć możemy, na przykład, w ruchu samopobudzenia. Od samego początku podważałem – początkowo w sposób mniej jawny, zaledwie znamionujący pewien problem, a później bardziej otwarcie – możliwość takiej zamkniętej cyrkularności (także pod postacią czystego samopobudzenia, pełni podmiotowej autonomii, czystości *cogito*, transcendentalnego charakteru *auto*, możliwości *auto* jako *idem*). Zwracałem jednocześnie uwagę na kluczową rolę śmierci w przerywaniu owej sterylnej cyrkularności podmiotu jako stałej obecności w tożsamej i odnawialnej relacji z sobą.

Posiłkuję się tu dekonstrukcją obecności dla siebie żywej obecności, gdyż sądzę, że poprzez nią Derrida oferuje unikalny dostęp do problematyki

podmiotowości lub tego, co podtrzymuje efekty obecności. Jak zauważa myśliciel, filozoficzna tradycja utrzymywała przekonanie o niezmienniej formie podmiotowości, która pomaga nam ustalić, co w istocie powinno odpowiadać na pytanie „kto?”. Niezależnie od tego, czy mowa tu o kartezjańskiej czy o postkartezjańskich formach podmiotowości, idea niezależnego podmiotu była na nowo ożywiana i odnawiana, reinterpretowana i wpisywana w różnorodne ontologiczne determinacje. Uwzględniały one także jej etyczne i polityczne ujęcia⁸⁸, „jako podmiot podległy prawu [*sujet assujetti à la loi*], poddany prawu w samej swej autonomii, prawu etycznemu i jurydycznemu, prawu lub władzy politycznej, porządkowi (symbolicznemu bądź też nie)...” (PT, 273–274). Co więcej, w przypadku fenomenologii Husserla, w ramach której transcendentálny idealizm narzucony zostaje na egologiczne formy subiektywności i intersubiektywności, kwestia czasu i inności powiązana z problematyką transcendentálnej pasywnej genezy podważa fenomenologiczną zasadę intuicyjnie danej, źródłowej obecności

⁸⁸ Te istotowe cechy podmiotowości Derrida dostrzega nie tylko w klasycznych dyskursach o moralności (np. u Kanta), ale także w myśli Lacana, Althussera, Foucaulta oraz filozofów, którzy zajmują w ich pracach miejsce szczególne, jak Freud, Marks i Nietzsche. Nawet w przypadku analizy egzystencjalnej Heideggera, w której problematyka *Dasein* zyskuje pewien etyczny i transcendentálny charakter, samo to pojęcie „nie jest wystarczająco przebadane w swej strukturze ontologicznej” (PT, 281). Jeśli zresztą chodzi o autora *Bycia i czasu*, to Derrida pozostaje niezwykle krytyczny wobec idei stawiania człowieka jako *Dasein* (por. MF, 167) w opozycji do „zwierzęcia” (przy czym zaznaczyć należy, że przemoc wobec tego, co klasyfikujemy jako zwierzę pojawia się już wraz z wprowadzeniem samego pojęcia „zwierzęcia”), któremu niemiecki filozof odmawia tego statusu (por. BS1; AJ). Jednocześnie Derrida uznaje wagę rozważań Heideggera w problematyzacji kwestii jednostkowości: „Pod tytułem *Jemeinigkeit*, poza podmiotowym »ja« czy osobą, lub poniżej nich, istnieje dla Heideggera jednostkowość, niezastępowalność tego, co niewymienne w strukturze *Dasein*. Jest to nieredukowalna jednostkowość lub samotność w *Mitsein* (która jest także warunkiem *Mitsein*), nie będąca jednak indywiduum. To ostatnie pojęcie zawsze wiąże się z ryzykiem zwracania się ku ego lub ku organicznej czy atomowej niepodzielności. *Da* z *Dasein* wyróżnia się [*se singularise*], nie ulegając redukcji do żadnej z kategorii ludzkiej podmiotowości (Ja, istota rozumna, świadomość, osoba) właśnie dlatego, że jest przez nie wszystkie zakładana” (PT, 286). Co ciekawe, Derrida podkreśla wprowadzenie przez Heideggera poprzez pojęcie zewu (*Ruf*) kwestii źródłowego otwarcia odpowiedzialności, które poprzedza wszelką podmiotową determinację. Sam zresztą porównuje ów zew do „»kto« przyjaźni” (PT, 290), do głosu przyjaciela, który w *Byciu i czasie* przynależy do struktury egzystencjalnej *Dasein*: „Słyszenie czegoś to egzystencjalne bycie otwartym [*Offensein*] jestestwa [*Dasein*] jako współbycia na innego. Jako słyszenie głosu przyjaciela towarzyszącego każdemu jestestwu słyszenie konstytuuje nawet pierwotną i właściwą otwartość [*Offenheit*] jestestwa na jego najbardziej własną możliwość bycia” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 209).

i w konsekwencji ukazuje absolutną podmiotowość jako oderwaną od inności i od ruchu temporalizacji do tego stopnia, że ta jawi się jedynie jako abstrakcja nie do utrzymania. Dlatego też nie mogą dziwić słowa Derridy, że „podmiot jest bajką” (PT, 279)⁸⁹, lecz – na co wskazuje jego postępowanie dekonstrukcyjne – taką bajką, którą należy brać na poważnie. Podkreśla on również, że struktura relacji z sobą i ponownego zawłaszczenia siebie jako punkt wyjścia (co zapewne można by też nazwać transcendentnym znaczącym) charakteryzuje nie tylko transcendentny idealizm, lecz filozofie absolutnej podmiotowości i analizę egzystencjalną *Dasein*.

O ile więc Derrida niekoniecznie chce pozbywać się samego słowa „podmiot” i uznaje, że można je stosować prowizorycznie (w naszych rozważaniach nie pociąga to za sobą wskrzeszenia tych wszystkich przesłanek, które chcieliśmy poddać dekonstrukcji), o tyle sama dekonstrukcja podmiotowości musi ukazywać relację do siebie, na której opiera się podmiot, jako doświadczenie śladu lub ruchu *différance*. Z konieczności musi więc podważać wszelkie roszczenie do absolutnej tożsamości, homogeniczności lub źródłowej zbieżności ze sobą podmiotu. Pozwala nam przez to ukazać podmiot na bazie źródłowej niezbieżności, rozspojenia, różnicy, przerwania cyrkularności czy autonomii przez wtargnięcie innego.

„Dekonstruowanie” nie oznacza, że odmawia się [podmiotowi – A.K.] jego istnienia. Istnieją podmioty, „operacje” czy „efekty” podmiotowości. Jest to coś niezaprzeczalnego. Uznanie tego faktu nie świadczy jednak, że podmiot jest tym, czym twierdzi, że jest. Podmiot nie jest jakąś metajęzykową tożsamością lub substancją, jakimś czystym *cogito*, jakąś czystą obecnością dla siebie. Jest on zawsze wpisany w język. Moja praca nie zamierza niszczyć podmiotu, ale stara się go po prostu przemieścić.

DA, 28

Poddekonstrukcyjne myślenie o podmiotowości musi zarazem zakładać odpowiedzialność, która – nie będąc obcą czy wrogą wobec racjonalności – odpowiadałaby na nieobliczalne i zawsze unikatowe wezwanie sprawiedliwości. Derrida jasno daje do zrozumienia, że wszelka możliwość podmiotowości musi przychodzić po tej otchłannej i nieokreślonej odpowiedzialności, jaka powinna

⁸⁹ W *Mémoires pour Paul de Man* Derrida stwierdza, że uwewnętrznienie innego, na którym opiera się praca żaloby, nie jest fikcyjne, lecz jest początkiem fikcji (MPM, 54).

stanowić źródło inspiracji dla każdej politycznej i etycznej decyzji. Odpowiedzialność zatem poprzedzałaby wszelką autonomię podmiotu i pozostawałaby względem niej heterogeniczna. Jednocześnie Derrida zauważa, że zwrócenie uwagi na tę przemożną rolę odpowiedzialności musi być ze względów strategicznych konieczne dla przepisania na nowo słowa „podmiot”: „[...] dla poddania [*assujettir*] go prawom kontekstu, nad którym nie dominuje już z centrum. Innymi słowy, chodzi o to, aby o nim już nie mówić, ale aby go pisać, pisać »(p)« [*sur*] nim, jak na przykład (p)o »podłożu« [*le 'subjectile'*]” (PT, 282–283). W konsekwencji musimy też myśleć o podmiocie z perspektywy śladu, który wymyka się utożsamieniu z człowiekiem. Relacja do siebie, obecność dla siebie, którą warunkuje ślad, nie jest czymś podporządkowanym pojęciu człowieka, ponieważ w ruchu iterowalności, na którym polega, opiera się osiągnięciu całkowicie stabilnej postaci podmiotu: „Niemożność ustabilizowania się **absolutnie** oznaczałaby jedynie zdolność ustabilizowania się, czyli relatywną stabilizację tego, co pozostaje **niestabilne** czy raczej **nie-stałe**” (PT, 285).

Ów nietotalizujący i quasi-cyrkularny ruch wywłaszczającego zawłaszczenia, które zawiaduje samopobudzeniem i warunkuje wszelki relacyjny powrót do siebie oraz ponowne przywłaszczenie tego, co własne (własne podmiotowi), zakłada nieredukowalny stosunek do inności i zatem wymaga źródłowej odpowiedzialności. Jak już wspomniałem, tego typu odpowiedzialność, a zatem i dekonstrukcja podmiotu, musi podążać szlakiem afirmacji jednostkowości, której nie da się sprowadzić do żadnej ustalonej formy podmiotowości. Jednostkowe „kto” (którego przecież nie powinniśmy myśleć, poczynając od jakiejś ustalonej tożsamości) wzywa zatem do szacunku i odpowiedzialności za innego jako innego. Derrida nadmienia, że „[...] określenie jednostkowego »Kto« – a w każdym razie określenie go poprzez podmiot – zawsze pozostaje problematyczne. I **musi** pozostać problematyczne. Ta powinność nie jest jedynie teoretycznym imperatywem” (PT, 291). Dlatego też inność musi poprzez swą nieredukowalność stawiać opór procesowi zawłaszczenia, który musiałby przecież zakładać jakąś dominującą nad nią architekturę podmiotowości. Aby tego uniknąć, Derrida postuluje otwartość owego „kto” (zamiast zamkniętości tradycyjnie rozumianego podmiotu), którą gwarantuje ruch wywłaszczającego zawłaszczenia. W jego ramach całkowite zawłaszczenie nigdy nie jest możliwe. Ten ruch nie jest ograniczony, „jeśli rozumiemy przez to słowo zamknięcie lub negatywność. [...] Inny stawia opór wszelkiej subiektywizacji, a nawet uwewnętrznieniu-idealizacji, które nazywamy pracą żałoby” (PT, 285). Skoro

więc struktura podmiotowości jednostkowej („ja”) lub zbiorowej („my”) polega na tym zaangażowaniu w przyszłość poprzez pamięć, to „[...] na tyle naznacza bycie sobą stosunku do siebie [*le soi du rapport à soi*], na tyle wcześniej je warunkuje, by bycie »w nas« pogrążonej w żalobie pamięci stało się **nadejściem** innego, jakimś nadejściem innego, a nawet, jakkolwiek przerażająca mogłaby być ta myśl, **pierwszym** nadejściem innego” (MPM, 44).

Problem konstytucji podmiotowości związany z niemożliwością sukcesu w pracy żaloby rozpościera się oczywiście na wszystkie nasze relacje i stosunki z żywymi i jeszcze nieżywymi lub już nieżywymi innymi. Przywołajmy tu chociażby konkluzję z *Przemocy i metafizyki*, gdzie Derrida pisze, że „Inny może być tym, czym jest, nieskończenie innym, jedynie w skończoności i śmiertelności (mojej i jego)” (PR, 194). Wiąże ona doświadczenie innego, a zatem sprawiedliwość, ze śmiertelnością, a nawet z afirmacją śmiertelności innego. Nie należy także zapominać, że eschatologiczne niezdeteminowanie gwarantuje nam jedynie nieskończona inność jako śmierć, która „jest nie do pogodzenia z odmiennością nieskończoną jako pozytywnością i obecnością” (PR, 195).

Tym, co wydaje się kluczowe dla przyjętej przeze mnie perspektywy, jest fakt, że nie ma odpowiedzialności, a tym bardziej możliwości konstytucji jakiegokolwiek żywej jednostkowości, która podpadałaby pod kategorię tego samego, podmiotu, „kto” itd., bez wezwania do pamięci, która polega tylko i wyłącznie na owym „zarodku śmierci”, czyli na śladzie. Derrida postuluje, że „należy [*il faut*] więc zawsze zaczynać przez pamiętanie [*se souvenir*] i że należy wobec tego podążać za śladem [*suivre à la trace*]” (MPM, 54). Tym samym etyczne wezwanie do pamiętania jest jednocześnie pewną strukturalną koniecznością, dla której wszystko zaczyna się wraz ze śladem pamięci (czyli w pewnym sensie, powtarzając po raz kolejny, wraz z odpowiedzią). Doświadczenie pamięci, w którym objawia się nasz stosunek do innego, musi przybrać postać aporii, a dokładniej: aporii żaloby (MPM, 54). Mówimy tu zatem o pamięci, która każdorazowo, tak jak i praca żaloby, odnosi sukces jedynie wtedy, gdy zawodzi, czyli gdy jest pomyślana jako niemożliwe do uobecnienia etyczne wyzwanie, to znaczy – pomyślana na bazie swego zaniku.

Pamięć zatem ustanawia się poprzez to, co ją zaburza i zaciera, czyli to, co na pierwszy rzut oka wygląda na negatywność, a więc skończoność, dystans, nieciągłość. Nie oznacza to jednak, że mamy poddawać się fatalizmowi lub pesymizmowi, lecz raczej, że należy rozpoznać szansę, jaką pamięć daje nam w swej ułomności: „Porażka czy skończoność pamięci mówi coś o prawdzie, jak

i o jej prawdzie: jej stosunku do innego, do chwili [*l'instant*] i do przyszłości" (MPM, 69). Derrida przy tym stwierdza, że to nasza „własna” śmiertelność warunkuje retorykę wiernej pamięci (MPM, 57), przy okazji otwierając ją na niezdeteminowaną przyszłość, czyli na nadejście niemożliwego. Pamięć jest zatem

[...] z natury swej pogrążona w żałobie. Zwiera się, zbiera się, by zawrzeć związek z samą sobą jedynie w niemożliwej afirmacji żałoby. Lecz ta niemożliwa afirmacja musi być możliwa: jedyna afirmacja, która jest afirmatywna to ta, która **musi** afirmować to, co niemożliwe, bez czego byłaby jedynie techniką, rejestracją. To, co tu niemożliwe, to inny – taki, jaki do nas przychodzi: śmiertelny – do nas śmiertelników.

MPM, 51–52

Związek pamięci z żałobą jest jednym z głównych zagadnień *Mémoires pour Paul de Man*, gdzie Derrida, podobnie jak i w innych tekstach, podkreśla wagę wstępnej afirmacji, pierwszego tak, które musi siebie powtarzać, czyli powierzać się pamięci. Zatem afirmacja przyszłości, „tak” dla innego, który nadchodzi, musi wiązać się z zachowaniem pamięci jako warunkiem nadejścia czegośkolwiek z przyszłości. Autor *Glas* ewidentnie powtarza tu schemat myślowy, który odnajdujemy chociażby w *Głosie i fenomenie* czy w *Freudzie i scenie pisma*, a który polega na niesyntetyzowalnej „syntezie” przeszłości i przyszłości jako warunku jakiegokolwiek efektu obecności. Pamięć jest zaledwie znakiem nieobecnego innego w ja, zachowując w sobie ślady przeszłości, która nigdy nie była obecna i może jedynie powrócić z przyszłości. Zarazem jednak przyszłość może nadejść już tylko pod postacią śladów pamięciowych. Dlatego też istota pamięci opiera się na wzajemnym i nierozzerwalnym splocie przeszłości i przyszłości; i dlatego też pamięć, która z racji tego, że jest powierzona śladom, pozostaje pogrążona w żałobie, gdyż przeszywa ją podskórna wiedza o swym zatarciu, o swej skończoności, czyli o skończoności śmiertelnego ja i śmiertelnego innego; polegając na znakach, ma przypominać o tym, co już nie-obecne (zob. D, 135). Mimo to owa skończoność „[...] nie przybiera najpierw postaci **kresu**, sprawności, umiejętności czy zdolności o wyznaczonym limicie, ograniczonej mocy. [...] Jeśli istnieje skończoność pamięci, to dlatego, że istnieje z innego, i z pamięci jako pamięci o innym, która przychodzi od innego i która do niego wraca. Przeciwwstawia się ona wszelkiej totalizacji [...]” (MPM, 49–50).

Skoro wszystko, co oczekuje na śmierć, jak i sama pamięć, z góry nosi jej znamię; skoro śmierć ustanawia i ujawnia granice „ja” bądź „my” (MPM, 34); skoro sama żałoba „jest samym fenomenem śmierci i jest to jedyny fenomen, za którym nie ma już nic” (CFU, 184), to doświadczenie pamięci musi być z istoty żałobne, musi być doświadczeniem nie-możliwej żałoby, które obejmuje coś, co jest nie do objęcia; gromadzi coś, czego nie można zgromadzić. Tym samym – poprzez wystawienie nas na wtargnięcie innego – wprowadza do relacji z innym asymetrię, „[...] która może się uwewnętrznić jedynie przekraczając, wyłamując, raniąc, krzywdząc, rażąc wewnątrz, które zamieszkuje lub które ją przyjmuje w duchu gościnności, miłości, przyjaźni” (CFU, 199). Dlatego też nie mogą dziwić słowa Derridy, że „zewnątrze jest już w pracy pamięci. Zło wkrada się w stosunek do siebie pamięci, w ogólną organizację aktywności pamięciowej” (D, 135). Nawiedzana przez innego, niezdolna do pomieszczenia go, pamięć od zawsze choruje więc na żałobę.

Żałoba podważa zatem nie tylko koherencję „ja”, ale także wszelkiej wspólnej obecności „my”, czyli możliwości wszelkiego skutecznego zgromadzenia, pojednania, połączenia, która staje się jedynie wspólnotowym fantazmatem bez ontologicznego pokrycia.

Ta okropna samotność, która jest moja lub nasza w obliczu śmierci innego, jest tym, co konstytuuje ów stosunek do siebie, który nazywamy „ja”, „my”, „między nami”, „podmiotowością”, „intersubiektywnością”, „pamięcią”. **Możliwość** śmierci „nadchodzi”, jeśli mogę tak rzec, „przed” tymi różnymi instancjami i czyni je możliwymi. A precyzując: możliwość śmierci innego **jako** moja lub nasza wykształca mój stosunek do innego i skończoność pamięci.

MPM, 53

Widać zatem wyraźnie, że myślenie polityki i kwestia wspólnoty muszą zakładać problematykę żałoby i jednostkowej odpowiedzialności, która zawsze będzie wykraczać poza i stanowić wyzwanie dla wszelkiej zbiorowej racji czy zasady. Skoro utożsamienie oparte na ontologicznych, politycznych czy religijnych dogmatach zawsze szło w parze z jakimś fantazmatem niepodzielnej obecności, obecności transcendentalnego znaczonego, który nadawałby wszelkim tego typu ambicjom wiarygodność i uzasadniałby je, to nie-możliwa żałoba w swym zwróceniu się ku sprawiedliwości dla jednostkowego, śmiertelnego innego, musi podważać ideę nieposzkodowanej wspólnoty i kontestować totalizujące siły (także, a być może przede wszystkim, na niwie pamięci).

Rozdział 4

Polityka

Żyjemy w różnicy, a zarazem z różnicy [...].

PR, 264

Nie przepadam za słowem „wspólnota”. Nie jestem nawet pewien, czy przepadam za nią samą.

PT, 366

Stosunek do innego i stosunek do śmierci są jednym i tym samym otwarciem.

OG, 245

Lepiej, gdy przyszłość jest otwarta [...].

ET, 29

4.1. Wspólnota w żałobie

Wnioski płynące z poprzednich rozdziałów utwierdzają w przekonaniu o sensowności traktowania problemu źródłowej żałoby jako kwestii politycznej. Żałoba pojęta w ten sposób nie ogranicza się do jednego z wielu fenomenów społecznych, gdyż jest kluczowa dla wszelkiego wspólnotowego formowania się, które musi zakładać, co starałem się wykazać, otwarcie na śmiertelnego innego, niewymierną odpowiedzialność i zawsze jednostkową, niesprowadzalną do powszechności prawa sprawiedliwość. Skoro każda wspólnota musi być targana nagłą potrzebą sprawiedliwości, a każde poczucie harmonii i spełnienia jest nawiedzane przez wymóg odpowiedzialności, to wspólnotę taką należy traktować nie jako daną i zagwarantowaną, czyli taką, której najbardziej gruntowne zasady konstytucji pozostają nienaruszone i niepodważalne, ale jako coś, co podlega logice *différance*, czyli „formowaniu się formy” (OG, 97). Tym samym

każda wspólnota w procesie konstytucji musi podważać swoją archię, aby zachować po sobie pamięć i stworzyć dla siebie przyszłość. Wiąże się to nieuchronnie z koniecznością dekonstrukcji (przekształcania, przebudowy)¹ rządzących nią praw i zasad w nieskończonym procesie reinterpretacji swych granic i swej tożsamości oraz w nieustannym konflikcie i nieredukowalnej przemocy (wpisanej w każdą relację czy stosunek z innymi), które nie pozwalają wspólnocie się zespolić czy dopełnić (nawet w postaci *telosu*). Dlatego też nie powinno nas zaskakiwać stwierdzenie Derridy, że „Jeśli za wspólnotę przyjmujemy, jak ma to często miejsce, harmonijną grupę [*ensemble*], porozumienie i fundamentalną zgodę ponad fenomenami niezgodności czy wojny, to wówczas nie bardzo w nią wierzę i postrzegam ją w równej mierze jako groźbę, co obietnicę” (PT, 366). W innym wywiadzie dodaje z kolei: „To schemat tożsamościowy jest tym, czego obawiam się w słowie wspólnota” (ET, 78²).

Co więcej, jeśli proces konstytucji wspólnoty jest zarówno nakierowany na bezwarunkową sprawiedliwość (która jako taka opiera się wszelkiemu zawłaszczeniu i uzgodnieniu) oraz trapiiony przez nią, to otwarcie wspólnotowości przez sprawiedliwość ma dwojaki charakter: 1. sprawiedliwość inauguruje wspólnotowość i przez to umożliwia jej zaistnienie jako ślad; 2. sprawiedliwość inauguruje wspólnotowość i przez to uniemożliwia jej domknięcie, a co za tym idzie: immunizację względem innego.

Bez wątpienia istnieje nieodparte pragnienie, aby powstała jakaś „wspólnota”, lecz także, aby znała swoją granicę – i aby ta granica była jej **otwarcie**m. Gdy tylko myśli ona, że pojęła, skupiła, zinterpretowała, **zachowała** tekst, wówczas coś z niego, coś w nim całkiem **innego**, co wymyka i opiera się jej, apeluje o jakąś inną wspólnotę, nie pozwala się całkowicie uwewnętrznić w pamięci jakiejś obecnej wspólnoty. Doświadczenie żałoby i obietnicy, które ustanawia tę wspólnotę, ale zarazem zabrania jej skupieniu [*rassembler*], zachowuje w niej rezerwę jakiejś innej wspólnoty, która będzie sygnować całkowicie inne umowy inaczej.

PT, 366

¹ Derrida wspomina zresztą w *Widmach Marksa* zaproponowany przez radzieckich filozofów przekład terminu „pierestrojka” na „dekonstrukcja” (WM, 149), która jest pojmowana jako doświadczenie przebycia tego, kto nadchodzi, czyli jako doświadczenie źródłowej „nie-współczesności ze sobą żywej terażniejszości” (WM, 14).

² Por. ZCJ, 37, 41.

Myśleć o wspólnocie jako śladzie, to zatem postrzegać jej źródłowe zaangażowanie w swą przeszłość i swą przyszłość jako doświadczenie żałoby i obietnicy. W konsekwencji szansa na wspólnotowość jest nierozzerwalnie związana z groźbą jej rozpadu lub przynajmniej z możliwością niepowetowanej straty. Wspólnota jest obciążona swego rodzaju dziedzicznym zaburzeniem, rujnującym, lecz istotowym przerwaniem wspólnotowości w ruchu gromadzenia, który polega na jej źródłowej zależności od już minionej przeszłości i jeszcze nieobecnej przyszłości, od ruchu zacierającego się śladu.

O tym, że wspólnota nie tylko popada czasami w melancholię lub ma pewien melancholijny wydźwięk, a raczej że melancholia jest czymś dla niej intymnym, determinującym jej postać, pisze w swoim tekście *Melancholia i wspólnota* Roberto Esposito. Jego zdaniem melancholię można pojmować „Jako ranę i pęknięcie, które nie stanowią czasowej czy częściowej kondycji wspólnoty, ale jej jedyną formę istnienia. I jednocześnie nie-istnienia. Istnienia dokładnie w formie owego »nie«. W formie tego, co być powinno, ale co być nie może, co może istnieć tylko w formie wadliwej, przeczącej, wklęsłej”³. Ponieważ tworzenie wspólnoty opiera się na wyłączeniu, to znajduje się ona w notorycznym stanie melancholii, w którym nie może się spełnić, a więc nie może być sobą, gdyż zawsze pozostaje różna od siebie (od swej esencji). Podąża raczej za logiką, zgodnie z którą, jak stwierdza Giorgio Agamben, „melancholia wprowadza paradoks żałobnej intencji, która poprzedza i antycypuje utratę obiektu”⁴, podtrzymując wspólnotę, ale jako coś nieosiągalnego, „gdyż melancholia uczy nas, że pochwycić można jedynie to, co jest niemożliwe do pochwycenia”⁵.

A więc wspólnota musi być poddana pracy nieredukowalnej inności, która powstrzymuje ją przed identyfikacją z samą sobą, a zatem przed jej własnym spełnieniem w tejże identyfikacji. Pokusa takiego spełnienia, zdaniem Esposito, jest czymś, co charakteryzuje dwudziestowieczne totalitaryzmy, które starały się usunąć granicę czy zasklepić ranę przyrodzoną wspólnocie, a tym samym uodpornić ją na chorobę melancholii, czyli przeprowadzić pełną immunizację

³ R. Esposito, *Melancholia i wspólnota*, przeł. M. Surma-Gawłowska, w: R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, wstęp M. Burzyk, przeł. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska [et al.], Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2015, s. 39.

⁴ G. Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trans. R.L. Martinez, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1993, s. 20.

⁵ Ibidem, s. 26.

przed „patogenami obecnymi na przykład w żywej tkance narodu”⁶. Jednakże działania te – bardziej niż do wyzwolenia czy uleczenia wspólnoty – prowadziły do jej unicestwienia czy deformacji. Podkreślając konstytutywne znaczenie melancholii dla wspólnoty, które zakłada „ranę” lub „brak” w samym jej sercu, Esposito twierdzi, że nie powinniśmy ujmować relacji pomiędzy melancholią i wspólnotą jedynie w negatywnym kontekście, gdyż źródłowo wszczepiony brak, który nie pozwala wspólnotcie urzeczywistnić się w pełni, jest zarazem tym, co łączy ludzi w horyzoncie ich skończonej, śmiertelnej egzystencji⁷.

⁶ R. Esposito, *Melancholia i wspólnota...*, s. 40.

⁷ W swym krótkim tekście *After Loss, What Then?* Judith Butler pisze, że „strata staje się warunkiem i koniecznością dla pewnego sensu wspólnoty, wedle którego wspólnota nie przewyższa straty, **nie może** przewyżczyć straty nie tracając właśnie sensu siebie jako wspólnoty” (J. Butler, *After Loss, What Then?*, in: *Loss. The Politics of Mourning*, eds. D.L. Eng, D. Kazanjian, University of California Press, Berkley–Los Angeles–London 2003, s. 468). A co jeśli nie tylko „pewien sens” wspólnoty jest naznaczony stratą? Co, jeśli kwestia straty nie była tylko jedną z ram, przez które możemy interpretować wspólnotowość, ale jej istotowym, nieusuwalnym komponentem? W *Rozdzielonej wspólnotcie* Jean-Luc Nancy ten konstytutywny charakter „utruty” (słowo to ujmuję w cudzysłów) komentuje następująco: „To, co zostało ze wspólnoty [*communauté*] »utraczone« – immanencja i intymność komunii [*communion*] – jest utraczone jedynie w tym sensie, że owa »utrata« ustanawia wspólnotę jako taką” (J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010, s. 21). Kilka stron dalej rozpatruje on wspólnotę – nie zawahałbym się tak określić – w kontekście żałoby: „Wspólnota ujawnia się w śmierci innego [*autrui*] i w ten sposób zawsze ujawnia się innemu. Wspólnota zawsze wydarza się przez innego i dla innego. Nie jest przestrzenią wypełnioną mnogością indywidualnych *ego* [*des 'moi'*] – podmiotów i substancji, w gruncie rzeczy nieśmiertelnych – lecz przestrzenią wielości *ja* [*je*], które zawsze są **innymi** (lub są niczym). Jeśli wspólnota ujawnia się w śmierci innego, to dzieje się tak dlatego, że sama śmierć jest prawdziwą wspólnotą wielości *ja*, które nie stanowią indywidualnych *ego*. Nie jest ona komunią, która doprowadza do stopienia się mnogości *ego* w pojedyncze *Ego* lub w jedność nadrzędnego »My«. Jest wspólnotą **innych**. Prawdziwa wspólnota śmiertelnych bytów – lub śmierć jako wspólnota – jest ich niemożliwą komunią. Wspólnota zajmuje więc to wyjątkowe miejsce: bierze na siebie niemożność swej własnej immanencji, niemożność wspólnotowego bytu jako podmiotu” (ibidem, s. 25). Przeformułujmy zatem pytanie Butler: co jeśli wspólnota byłaby jednak warunkowana nie tyle przez stratę, przez brak jej przewyżczenia, ile przez ruch jej własnego zatarcia (który nigdy nie jest czysto formalny czy strukturalny, ale zawsze wiąże się ze śmiercią jednostkowych istnień)? Co jeśli to wspólnotowe gromadzenie (się) byłoby od zawsze nawiedzane przez niezdolność do opierania się procesowi zatarcia, a samo to zatarcie, które nie paraliżuje wspólnoty w jej staraniach, by ocalić lub przekroczyć samą siebie, dawałoby jej tchnienie życia?

Esposito podsumowuje, że „brak pełni i skończoność wspólnoty nie stanowią jej ograniczenia [...], ale właśnie jej sens”⁸, rozpoznając tym samym, że „źródłowa bezwłasność” jest jej jedynym sposobem egzystencji. Diagnoza włoskiego myśliciela przypomina tu pogląd Derridy na wspólnotę jako nieustannie zawodzący proces introjekcji, naznaczony kontaminacją i zatarciem. Jednakże, by myśleć o procesie kontaminacji i zatarcia, a tym samym o immunizacji życia przeciw śmierci w sposób radykalny, należy podważyć pewne metafizyczne założenia, które, w przeciwieństwie do autora *Glas*, Esposito utrzymuje. Weźmy za przykład poniższy fragment:

Jeśli życie – które w swych wszystkich postaciach jest przedmiotem immunizacji – może być zachowane jedynie, jeśli umieszczone zostanie wewnątrz niego coś, co delikatnie mu przeczy, to musimy na tej podstawie wnioskować, że zachowanie życia odpowiada jakiejś formie ograniczenia, które w jakiś sposób oddziela je od siebie samego. Jego zbawienie zależy zatem od rany, która nie może zostać uleczona, ponieważ rana ta jest stworzona przez samo życie. Aby życie pozostawało jako takie, musi samo poddać się jakiejś obcej sile, która, jeśli nie jest całkowicie wroga, przynajmniej wstrzymuje jego rozwój. Musi ono inkorporować jakiś fragment nicości, której chce przeciwdziałać, zwyczajnie ją odraczając. To właśnie tu ma miejsce strukturalnie aporetyczny charakter procesu immunitarnego: niezdolny, aby bezpośrednio osiągnąć swój cel, jest on zmuszony, aby zmierzać do niego od środka na zewnątrz. Czyniąc tak, utrzymuje on swój cel w horyzoncie znaczenia swego przeciwieństwa: może przedłużać życie, lecz tylko dając mu stale przedsmak śmierci⁹.

W przywołanym fragmencie dostrzec możemy, że kwestia konieczności włączenia w obręb życia innego („obcej siły”) zostaje przez Esposita uwypuklona i starannie uzasadniona. Ale w opisie tym należałoby się zabezpieczyć przed popadnięciem w pułapkę pewnej metafizycznej teleologizacji życia. Esposito bowiem nadal polega na pojęciu życia jako takiego, którego broni w pewnego rodzaju nieskończonym heglowskim geście, to znaczy poprzez interioryzację rany wytworzonej przez samo życie w nieustannej pogoni za swą pełnią i tożsamością, dokonywaną określną drogą (skoro życie jest

⁸ R. Esposito, *Melancholia i wspólnota...*, s. 47.

⁹ Idem, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, trans. Z. Hanafi, Polity Press, Cambridge 2013, s. 8–9.

niezdolne do bezpośredniego osiągnięcia swego celu). Tak pojęta ekonomia życia zostaje podważona w ruchu śladu, którego prosta, dialektyczna dychotomia tego samego i innego nie jest w stanie pojąć, gdyż opiera się ona na logice panowania (D, 11).

Skoro więc „*le détournement d'une écriture dont on ne revient pas*” (D, 33), to onto-teologizacja życia, która zakłada przynajmniej wirtualną możliwość ponownego pojęcia i udomowienia tego, co inne wobec życia, poprzez negację, nie może być utrzymana przez Derridę. Kwestionuje on nie tylko założony cel życia (nawet jeśli jest on nieosiągalny lub jedynie zaordynowany poprzez ideę regulatywną), ale związane z tym celem pojęcie życia jako takiego. Życie bowiem, od samego początku, jest życiem-śmiercią (życiem nawiedzanym u samego źródła przez śmierć i innego w sposób absolutnie niekalkulowany), źródłową komplikacją, „nierozstrzygalnym niezdecydowaniem” (F, 135), które nie niesie ze sobą telosu „własnej i idealnej spójności” (założonego w sprzeczności), czyniąc tym samym z życia nierozwiązalną żałobę. W końcu melancholia sygnalizuje porażkę pracy żałoby, która odnosi sukces jedynie wtedy, gdy zawodzi w uwewnętrznieniu innego.

Derrida przestrzega jednocześnie przed pokusą myślenia o filtracji (prowadzącego nieuchronnie do retoryki quasi-biologicznej higieny lub do marzenia o nienaruszonym życiu), która podążałaby za logiką przyjmowania tylko tego, co zostało uznane za pożyteczne dla „żywego organizmu”:

Gdyby żywy organizm [*un vivant*] był z góry zdolny do skalkulowania tej filtracji, osiągnąłby być może nieśmiertelność, ale by móc to uczynić, musiałby zawczasu umrzeć, uprzednio pozwoiliwszy sobie na śmierć lub ją sobie zadać ze strachu przed byciem **zmienionym** [*altérer*] przez to, co nadchodzi z zewnątrz, krótko mówiąc, przez innego. Stąd też ten teatr śmierci, na który tak często zgadzają się rasizmy, biologizmy, organicyzmy, eugenizmy, a czasami i filozofie życia.

ET, 26–27

Myśleć o immunizacji życia radykalnie, czyli pojmować je w kontekście źródłowej żałoby, oznacza myśleć o nim wedle innej logiki (dekonstruktywnej, widmowej, logiki śladu), zgodnej z postulatem Derridy, że stosunek nawiedzenia „konstytuuje być może wszelką »logikę«” (CFU, 68¹⁰): „Ani życie, ani śmierć, lecz nawiedzenie jednego przez drugie” (CFU, 67), które w ostateczności podważa wszelką ideę w pełni uodpornionego czy oryginalnego życia.

¹⁰ Por. ET, 131.

W konsekwencji to źródłowe nawiedzenie sprawia, że wszelka antycypacja niepodzielnego i odpornego życia staje się niemożliwa, gdyż nie jesteśmy w stanie nawet przyjąć wiążącej i ostatecznej teleologii czy pojęcia życia, które nie ulegałyby dekonstrukcji.

Już nadeszła, śmierć już się wydarzyła. [...] Być zdolnym do antycypacji oznacza widzieć nadejście śmierci, ale widzieć nadchodzącą śmierć oznacza być z góry pogrążonym w żałobie po niej, z góry amortyzować, być w stanie zacząć tłumić śmierć [*amortir la mort*] do tego stopnia, że nie może ona już nadejść. To nie może już się nawet wydarzyć i wszystko już przeminęło.

ET, 119

Uwzględniając wszelkie różnice, które dzielą Derridę i Esposita, możemy zaryzykować tezę, że obaj kładą nacisk na kluczową rolę doświadczenia uzupełniającego wtargnięcia innego w formowaniu się wspólnoty. Zależność od obcego suplementu nadaje zresztą wspólnocie jej widmowy charakter, co można wywieść właśnie z logiki nawiedzenia (w tym przypadku Derrida opisuje ją w eseju ku pamięci Barthes'a w kontekście relacji między homogeniczną obiektywnością *studium* i widmowym wtargnięciem *punctum*): „Jesteśmy [to znaczy każde z nas z osobna, ale także »my« jako wspólnota – A.K.] wydani na pastwę widmowej mocy suplementu: to niemożliwe do zlokalizowania usytuowanie jest tym, co daje sposobność [*donne lieu*] **widmu**” (CFU, 67). Autor *Widm Marksa* zwraca jednak uwagę, że aby dopuścić możliwość widmowego nawiedzenia; aby pomyśleć „widmo jako możliwość” (WM, 34), musimy wykroczyć poza dialektyczną opozycję życia i śmierci. W ramach logiki nawiedzenia mit naturalnej lub pierwotnej więzi jest nie do utrzymania i ponosi fiasko w ruchu uzupełnienia, który oznacza zarazem źródłowe rozspojenie obecności (uzupełnienie „[...] nie dodaje się po prostu do pozytywności obecności, nie tworzy żadnej wypukłości, jego miejsce wyznaczane jest w strukturze przez znamię pustki”; OG, 195–196) i afirmację inności, która nie może zostać zasymilowana lub wypędzona.

Pojęcie źródła lub natury jest więc tylko mitem dodawania, uzupełniania, które musi być czymś czysto dodanym. Jest to mit zatarcia śladu, czyli mit źródłowej *différance*, która nie jest ani nieobecnością, ani obecnością, nie jest ani negatywna, ani pozytywna. Źródłowa *différance* jest uzupełnianiem jako strukturą. Struktura oznacza tutaj nieredukowalną złożoność, wewnątrz której

grę obecności lub nieobecności – to, w czym metafizyka może się wytworzyć, ale czego nie może myśleć – można jedynie nagiąć lub przemieścić.

OG, 222

Jeśli zatem chcemy – wzorem Derridy – pomyśleć życie, które przeszywa śmierć, lub obecność, którą przeszywa nieobecność innego, nie możemy doszukiwać się w dekonstrukcji jakiegoś negatywnego lub nihilistycznego charakteru, ale właśnie afirmację źródłowej gry, bez której żadna obecność, a tym bardziej żadna więź, nie mogłaby się zawiązać. Dlatego w ontologii (zapewne także ontologii życia) Derrida widzi pracę żałoby „[...] wykonaną w celu ponownego ukonstytuowania, ocalenia, odkupienia pełnej obecności bytu-obecnego, gdzie ów byt-obecny, zgodnie z tym, co nie jest jedynie brakiem lub wadą [*défaut*], lecz także okazją, zdaje się wybrakowany [*défaut*]: o różnicę” (GD, 261).

Możemy zatem mówić jedynie o quasi-obecności czy quasi-więzi, przy czym owo quasi jest tym, co „chroni nas przed rzeczywistym zdarzeniem samej śmierci, jeśli coś takiego istnieje”¹¹: „Gdzieś, coś może samo siebie wypełnić, może się spełnić tylko o tyle, o ile pozwoli się dopełnić przez znak i pełnomocnika” (OG, 196). Tak pojmowany imperatyw dekonstrukcyjny współgra, można by rzec, z pojmowaniem procesu ontologicznej konstytucji (jako konstytucji quasi-ontologicznej). Nie może on być oparty ani na pełni, ani na czystym braku, o czym zresztą Derrida wspomina w *Widmach Marksa*, mówiąc o „uniemożliwiającym totalizację warunku sprawiedliwości” (WM, 57), który wiąże się ściśle z rozspojeniem prostej, niepodzielnej obecności.

[...] to nie upodobanie do pustki lub destrukcji może kogoś prowadzić do uznania konieczności coraz silniejszego „drażenia pustki” oraz dekonstruowania filozoficznych odpowiedzi, które polegają **na tworzeniu pełni** [*à totaliser*] [...]. Przeciwnie, chodzi o imperatyw etyczny i polityczny, o wezwanie równie bezwarunkowe jak wezwanie do myślenia i ściśle z nim powiązane, niedające się od niego oddzielić. Chodzi o nakaz jako taki – jeśli takowy w ogóle istnieje.

WM, 61

¹¹ J. Derrida, *As if I Were Dead: An Interview with Jacques Derrida*, in: *Applying: To Derrida*, eds. J. Brannigan, R. Robbins, J. Wolfreys, Palgrave MacMillan, London 1996, s. 217. Zasada ta nie odnosi się jedynie do bycia quasi-martwym, ale do wszystkiego, co rościłoby pretensję do pełni – obecności lub odporności – która z góry musiałaby ulegać dekonstrukcji.

Należy także nadmienić, że nie ma miejsca na wspólnotę, tym bardziej jeśli li rozumieć ją chcemy w źródłowej kondycji melancholii, bez jej śmiertelnych członków, lecz przede wszystkim bez jej śmiertelnych innych, bez żyć i śmierci, żyć-śmierci, które na mocy zasady niemożliwej żałoby nie mogą zostać uwewnętrznione w zgodzie ze wspólnotowym paradygmatem lub sprowadzone do wspólnotowych potrzeb (gdyby było inaczej, możliwa byłaby źródłowa odporność wspólnoty jako zdławienie wszelkiego przejawu śmiertelnego życia). W końcu przecież, jak postuluje Derrida, etyczne i polityczne wezwanie może nadejść tylko z niedającego się zlokalizować miejsca innego (który jest zawsze śmiertelnym innym). Należy zatem rozważyć problem źródłowej heterogeniczności wspólnoty, która nie odsyła nas do jakiejś wyabstrahowanej, strukturalnej rany, lecz za każdym razem do rany lub ran, które poprzez kolejne iteracje przyjmują swój widmowy charakter. Derrida pisze o takiej ranie w eseju o Barcie w następujących słowach:

[...] rana bez wątplenia pojawia się w miejsce punktu sygnowanego przez jednostkowość, w miejsce jej samego momentu (*stigmē*), na jej szpicu. Ale **w miejscu** tego zdarzenia, miejsce zostaje wydane, dla tej samej rany, substytucji, która się tam powtarza, zachowując po niezastąpionym tylko przeszłe pragnienie.

CFU, 97¹²

Wspólnota nie jest więc zasadniczo zgromadzeniem współobecnych podmiotów, połączonych więzią powinowactwa, braterstwa, podobieństwa, współmiernej wzajemności, ale raczej ma swój początek w „rozłączeniu [*désajointement*], niedopasowaniu [*désajustement*] więzi społecznej, które jest doprawdy związane jedynie ze śmiercią i pod warunkiem śmierci: pod warunkiem śmiertelnego istnienia” (DM, 90), na mocy określonej drogi żałobnego *renvoi*, niełączyącego nas nigdy z innym, które Derrida za Blanchotem nazywa więzią bez więzi, relacją bez relacji, *rapport sans rapport* (por. PAR, 207–208). W związku z tym, to, co pozwala wspólnocie ustanowić swoje „wespół”, jest przerwanie w porządku

¹² W ranie wspólnoty skupia się zatem napięcie pomiędzy, z jednej strony, nieredukowalną jednostkowością, a z drugiej, powtórzeniem (a przez to identyfikacją, reprezentacją, kalkulacją), pomiędzy instancją niezastępowalnej jednostkowości a równością i stabilizacją podmiotów. Z rozłączności owych „tragicznie nieprzejednanych i na zawsze raniących” (PA, 40) heterogenicznych praw rodzi się, zdaniem Derridy, polityczne pragnienie. Rozłączność ta „niesie też szansę i przyszłość demokracji, której nieustannie zagraża ruina i którą wszelako utrzymuje, tak jak i samo życie, przy życiu [...]” (PA, 40).

obecności, które wiąże się z pozbawieniem wspólnoty absolutnej odporności: bezwarunkowy imperatyw polityczny w myśleniu o wspólnocie wiązałby się zatem z niewspółmiernym zobowiązaniem (*munus*) względem innego.

Refleksja nad melancholijnym charakterem wspólnoty nie powinna zatem przesłaniać faktu, że, jak przekonuje Derrida, „dekonstrukcja, która jest afirmatywna, aż po pojęcie mesjaniczności bez mesjanizmu [jako otwarcia na nadejście innego bez uprzedniej determinacji – A.K.], pod żadnym względem nie jest negatywnym ruchem nostalgii i melancholii (to, co myślę, jest tak oczywiste i tak często to powtarzałem, że być może nie będę tego musiał czynić ponownie)” (GD, 259). Derrida odrzuca tym samym pojęcie melancholii, które widziałoby w niej czystą negatywność, czyli takie, które nie uwzględniałoby afirmacji nieprzewidywalnej i otwartej przyszłości, a w konsekwencji kwestii przeżycia. Aby uniknąć nieporozumienia związanego z utożsamieniem dekonstrukcji z negatywnością, Derrida nie jest skłonny, by mówić o braku czy stracie (dwóch słowach, które mimo to narzucają się namysłowi nad melancholią). W rozmowie z Anne Berger zapytany o związek pomiędzy pojęciem pół-żałoby (*demi-deuil*) i namysłem nad stratą, „którego filozofia zazwyczaj unika”, Derrida odpowiada:

Rzadko kiedy mówię o stracie i równie rzadko o braku, ponieważ są to słowa należące do kodu negatywności, który nie jest, i wołałbym, aby nie był, mój. Nie wydaje mi się, aby pragnienie miało jakiś istotny związek z brakiem. Uważam, że pragnienie jest afirmacją, a w konsekwencji jest nią też sama żałoba; dużo łatwiej byłoby mi przystać na stwierdzenie, że moje pisanie jest okryte żałobą, czy też że jest pół-żałobne, bez chęci oznajmiania przy tym straty.

PT, 153

Derrida przeciwstawia więc „ekonomię” pół-żałoby, do której nawiązuje w swych licznych tekstach, metafizycznej intencji, aby oprzeć życie na idei niepodzielnej i czystej obecności. Jednak jedynym sposobem na połączenie tej żałobnej perspektywy z pojęciem straty jest ujęcie jej w kontekście śladu, który zakłada w sobie kwestię przeżycia. Stąd też, jeśli doświadczenie melancholii (rozumianej w szczególności jako granica dla udanej pracy żałoby) ma być kluczowe dla wspólnotowości, to musi ono być pomyślane jako doświadczenie śladu i przeżycie. Przeżycie powinno z kolei zaświadczać o otwartości przyszłości, która musi być założona przez każde śmiertelne pragnienie, aby odroczyć czy przekroczyć nieuchronną śmierć. Nawet pragnienie w pełni odpornej

wspólnoty, która miałaby mimo działania śmierci pozostać w swej istocie nienaruszona, wpisuje ją w ruch życia-poza-życiem (*survivance*), które „strukturyzuje każdą chwilę w pewien rodzaj nieredukowalnej torsji – torsji retrospektywnej antycypacji wprowadzającej to, co nie na czasie [*le contretemps*], i pośmiertność [*le posthume*] w najbardziej żywą z żywej obecności [...]” (A, 102). O ile ta torsja zaświadcza raczej o kruchości życia (a tym samym o kruchości życia wspólnoty jako wspólnoty żywych istnień) niż o jego zdolności, by uchronić się przed śmiercią, o tyle zaświadcza ona o bezwarunkowej afirmacji życia, które polega na otwarciu nieobliczalnej przyszłości. Derrida przyznaje zresztą, że „[...] nie wystarczy wiedzieć, jak nieść innego poprzez żałobę [*porter l'autre dans le deuil*], należy także kochać przyszłość [*l'avenir*]” (PA, 46).

Dlatego też wspólnota, która z konieczności kieruje się źródłową afirmacją życia, jako formacja poddana dekonstrukcji, nie może być zdeterminowana jedynie przez melancholię (a przynajmniej nie w jej negatywnym ujęciu). Nie możemy więc myśleć o żałobie, nie uwzględniając przeżycia lub myśląc wbrew niemu. Tak samo też nie możemy myśleć o melancholii, nie uwzględniając w niej afirmacji. Należy raczej podkreślić ich wzajemną zależność (zasada ta oczywiście ma swoje przełożenie na politykę wspólnotowości). Derrida daje nam jasno do zrozumienia, że w ruchu dekonstrukcji melancholia jest ściśle związana z afirmacją (por. AVE, 54–55).

Tak, w dekonstrukcji jest melancholijny afekt. Zawsze powtarzam, że dekonstrukcja jest afirmacją jakiegoś „tak, tak”. Ale aby powiedzieć „tak, tak”, mówimy również „tak” w odpowiedzi na jakieś „nie”. Mówię „tak, tak i jeszcze raz tak” **przeciwko** [*contre*] melancholii, **przeciwko** stracie, **przeciwko** filozofii braku, negatywności, żałoby itd. Z całą pewnością w dekonstrukcji jest żałoba. Jest to myślenie pogrążone w żałobie, a zarazem ma miejsce coś, co sytuuje się w kontrze do żałoby, jakiś dyskurs zwrócony przeciwko żałobie i przeciwko melancholii. Istnieją obie te rzeczy.

MA, 66

A zatem konstytucja jakiejkolwiek więzi społecznej lub jakiejkolwiek formy utożsamienia musi z konieczności zakładać afirmację niedialektycznej, nieopartej na sprzeczności różnicy, z której wyłania się tym samym stosunek (jako relacja bez relacji) do niepoddającego się dialektyzacji innego, jako doświadczenie tego, co niemożliwe: „[...] chodziłoby – [...] wszędzie tam, gdzie stawką jest

dekonstrukcja – o powiązanie **afirmacji** (szczególnie politycznej), **jeśli takowa istnieje**, z doświadczeniem tego, co niemożliwe, które może być jedynie radykalnym doświadczeniem bycia-może [*le peut-être*]” (WM, 68). W wywiadzie *Terror, Religion, and the New Politics* Derrida stwierdza, że owo być-może (*the perhaps, le peut-être*) „odnosi się do czegoś bezwarunkowego ponad suwerennością. Jest to jakaś bezwarunkowość, która jest raczej pragnieniem niemocy niż mocy”¹³. Jak wyjaśnia on w *Politiques de l'ami*, musimy myśleć o tym być-może/byciu-może jako nieprzewidywalnym doświadczeniu tego, który przybywa (*l'arrivant*) (por. WM, 58), które wyznacza sposób myślenia o polityce, a zarazem skłania nas do przemyślenia kwestii i pojęcia życia na nowo. Zdaniem Derridy być może to właśnie myśl o owym *le peut-être*, myśl jako „inne doświadczenie **bycia-może** [*le peut-être*]” (PA, 86), inicjowałaby myślenie o zdarzeniu (w tym sensie, w którym nie może ono być podporządkowane filozoficznej tradycji – np. pod postacią ontologii, teologii, teleologii itd. – i przez nią determinowane), czyli zwrócenie się ku niemożliwemu (nadejściu śmiertelnego innego). Biorąc więc pod uwagę to, co niemożliwe, unikamy, zdaniem Derridy, popadnięcia w pułapkę wyzutej z przyszłości możliwości, tzn. możliwości, która jest uodporniona na wszystko, co niesie przyszłość, innymi słowy, „ubezpieczona na życie” (PA, 46).

Skoro doświadczenie owego *le peut-être* jest zdaniem Derridy czymś, czego metafizyka dotąd nie odważyła się pomyśleć (czemu zresztą dał wcześniej wyraz chociażby w *O gramatologii*), to oparte na metafizycznych fundamentach projekty polityczne także muszą wykazywać się tego rodzaju niezdolnością. Wtargnięcie innego, przerwa w porządku możliwego, który jest także porządkiem obecności, rozstrajałoby więc zarówno spójność jakiegokolwiek teleologicznego programu dotyczącego życia, jak i stabilność powtórzenia nieskalanej obecności.

To oczekujące zawieszenie, tę nieuchronną bliskość przerwania, można nazwać innym, rewolucją, chaosem – w każdym razie jest to ryzyko niestabilności. [...] Czy to w swej ostatecznej, czy minimalnej postaci, niestabilność tego, co niepewne, polega na niepoleganiu, na uchylaniu się od spójności i stałości, obecności, ciągłości czy substancji, esencji czy egzystencji, jak i od wszelkiego pojęcia prawdy, które może być z nimi związane. Ta niespójność-niestabilność nie jest

¹³ J. Derrida, *Terror, Religion, and the New Politics*, in: R. Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, Fordham University Press, New York 2004, s. 13.

jakaś nieokreślonością, lecz zakłada pewien rodzaj postanowienia i jednostkowej ekspozycji na skrzyżowaniu pomiędzy szansą a koniecznością.

PA, 47

Wiadomo już, że dla Derridy mówienie o aporetycznym doświadczeniu w kategoriach etyczno-politycznych tożsame jest z mówieniem o sprawiedliwości. Lecz szansa na nią, jako doświadczenie niemożliwego, może wyłonić się jedynie w radykalnym przerwaniu, które zrywa z metafizycznym porządkiem obecności i wyswobadza z niego myśl o przyszłości (por. WM, 114–116).

4.2. Wspólnota a sprawiedliwość

O ile sprawiedliwość dotyczy jednostek czy raczej jednostkowych, śmiertelnych innych, o tyle trudno wyobrazić sobie jej prowizoryczne ujęcie teoretyczne, a tym bardziej praktyczną realizację poza polityką stosunków intersubiektywnych. Sprawiedliwość nie tylko musi być niejako uwikłana w politykę, ale – co ważniejsze – wydaje się ona nieodzowna dla istnienia wspólnoty. Zasadne jest zatem stwierdzenie, że sposób pojmowania i definiowania sprawiedliwości determinuje związaną z nią myśl polityczną. Podważając metafizycznie zdefiniowane pojęcie sprawiedliwości, można zatem zdekonstruować metafizyczne założenia stojące za danym, metafizycznym wyobrażeniem polityczności, tym bardziej jeśli w jego ramach ma miejsce fetyszyzacja więzi między jednostkami lub dochodzi do przypisywania tej więzi statusu ontologicznego. Demaskując tak zorientowaną politykę, wyłoni się przed nami ostatecznie idea nieograniczonej i nieobliczalnej sprawiedliwości w rozumieniu Derridy, wyrażonej w żałobnym stosunku do innego, o której filozof pisze m.in. w *Widmach Marksa*: „Myślenie dekonstrukcyjne, takie, o które mi tutaj chodzi, zawsze przypominało o nieredukowalności afirmacji, a zatem o obietnicy, jak również o niemożności zdekonstruowania pojętej w określony sposób idei sprawiedliwości (oddzielanej tu od istniejących przepisów prawnych)” (WM, 151).

W celu wydobycia na wierzch metafizycznych założeń, które rządzą relacją pomiędzy polityką a sprawiedliwością (i przedstawienia nieheterologicznego, logocentrycznego rozumienia sprawiedliwości, które podporządkowane jest zasadzie gromadzenia)¹⁴, należałoby zwrócić się ku Arystotelesowi. W jego myśleniu

¹⁴ Opis ten posłuży nie tylko za tło lub punkt odniesienia do dalszego badania problematyki sprawiedliwości w interpretacjach Derridy i Lévinasa, ale okaże się także pomocny w mojej

projekt *polis* (państwa) stanowi przykład suwerennej wspólnoty, która istnieje po to, aby zapewnić możliwość realizacji najwyższego, najbardziej naturalnego celu w życiu, dostąpienia dobra (*agathon*) jako dobra najwyższego, suwerennego (*kuriōtaton*) (por. BS1, 455–456), czyli osiągnięcia samowystarczalności (*autarkeia*), a przez to suwerenności. Tę ostatnią Derrida definiuje w następujący sposób: „[...] suwerenem jest ten, który swój cel ma w samym sobie lub sam jest celem wszystkiego” (BS1, 458). Zatem *polis* – jako najdoskonalsza forma politycznej współorganizacji – byłaby naturalnym środowiskiem dla człowieka, jeśli chciałby on urzeczywistnić swój naturalny cel, wieść pełne i prawdziwe życie. Skoro miałyby to mieć miejsce jedynie w ramach porządku politycznego, a *polis*, jako najlepsze miejsce, w którym człowiek może się realizować, „należy do tworców natury” i „powstaje dla umożliwienia życia”, to i człowiek „jest z natury stworzony do życia w państwie”¹⁵, jest *politikōn zōon*. Człowiek, który ze wszystkich zwierząt jest istotą obdarzoną *logosem*, co czyni go nie tylko zwierzęciem rozumnym, ale także zwierzęciem politycznym (por. BS1, 459–463), jest jako taki z góry obdarzony zdolnością pojmowania sprawiedliwości, a więc naturalną umiejętnością tworzenia politycznego porządku. Zdaniem Arystotelesa *polis* jako uprzywilejowana forma organizacji wspólnotowego życia jest z natury uprzednia względem wszystkich jednostek: „[...] całość bowiem musi być pierwiej od części; po rozprzęgnięciu się całości nie będzie nogi ni ręki, a tylko nazwa [...]”¹⁶. Człowiek zatem jest zdolny do samodoskonalenia i zrealizowania swego pełnego potencjału jedynie poprzez wprowadzanie sprawiedliwości w *polis*, gdyż sprawiedliwość „[...] jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej [*politikōs koinonias*], polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe”¹⁷. Kiedy jednak człowiek porzuca sprawiedliwość i prawo, wyłamuje się ze wspólnoty, to staje się najpodlejszym ze wszystkich stworzeń. Potwierdzenie owej teorii politycznej Arystotelesa znaleźć możemy w jego refleksjach nad kwestią ustrojów politycznych w *Etyce eudemejskiej*. Píše on, że „[...] wszystkie ustroje polityczne stanowią określoną

lekturze *Voyous* i próbie przedstawienia polityki immunizacji życia przez pryzmat dekonstrukcji, żałoby i autoodporności.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa–Wrocław 2011, s. 27.

¹⁶ Ibidem, s. 27–28.

¹⁷ Ibidem, s. 28.

postać sprawiedliwości, ponieważ tworzą one społeczność [*koinōnia*], a każda społeczność powstała dzięki sprawiedliwości [...]”¹⁸.

Z kolei w *Etyce nikomachejskiej*, traktacie, który przygotowuje grunt pod rozważania kontynuowane w *Polityce*, swoje rozwinięcie znajduje kwestia sprawiedliwości. Arystoteles wyróżnia tam dwa rodzaje sprawiedliwości: praworządność i równość (słuszność). O ile równość odnosi się do właściwego udziału w dobrach związanych z pomyślnością i niepomyślnością, o tyle sprawiedliwość w szerszym znaczeniu jako praworządność jest skupiona na zapewnieniu szczęścia wspólnocie politycznej. Ten drugi typ sprawiedliwości polega na postępowaniu w zgodzie z prawem, które w dobrze urządzonej wspólnocie ma na celu szczęście wszystkich jej członków. Ponieważ prawo takie dopomina się o cnotliwe postępowanie wszędzie tam, gdzie może się ono przyczynić do szczęścia politycznej wspólnoty, sprawiedliwość w szerszym znaczeniu nie jest jedną z wielu cnót, ale największą z nich, jest „identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu”¹⁹. Sprawiedliwość jest więc podobna działalności etycznej, ale różni się co do postaci: „rozważana ze względu na stosunek do bliźnich, jest sprawiedliwością, rozważana zaś w znaczeniu bezwzględnym, jest dzielnością etyczną”²⁰. Rozumieć przez to należy, że sprawiedliwość uzyskuje swój status doskonałości etycznej właśnie dlatego, że odnosi się ona do innych (bliźnich, współobywateli) jako intersubiektywne praktykowanie takiej działalności. Jak zauważa Arystoteles, „[...] wielu bowiem ludzi umie postępować we własnych sprawach w myśl nakazów działalności etycznej, ale nie umie tego czynić w stosunku do innych”²¹. Sprawiedliwość obejmowałaby zatem każdą działalność etyczną, o ile ta przyczyniałaby się do ochrony czy powiększania dobra wspólnoty, a sprawiedliwy byłby ten człowiek, który wykazywałby się nie tylko dzielnością etyczną w sensie bezwzględnym (czyli w stosunku do siebie), ale przede wszystkim – co zresztą, jak zauważa Arystoteles, jest trudniejsze – w stosunku do innych. Co więcej, ponieważ dla Arystotelesa niesprawiedliwość odnosząca się do przyjemności płynącej z zysku (niesprawiedliwość jako to, co niesłuszne) wchodzi w zakres ogólnej niesprawiedliwości (jako tego,

¹⁸ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, w: Idem, *Dzieła wszystkie*, T. 5, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 472.

¹⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 170.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

co niezgodne z prawem) i są one szkodliwe dla wspólnoty, to obie postacie niesprawiedliwości, a co za tym idzie: odpowiadające im postacie sprawiedliwości, są ściśle związane z dobrobytem wspólnoty. To stanowisko zostaje podtrzymane w *Polityce*, gdzie czytamy, że „[...] sprawiedliwość jest podstawową cnotą życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne”²².

Dla Arystotelesa polityczna sprawiedliwość – będąca sprawiedliwością odnoszącą się do wspólnoty politycznej, czyli wspólnoty złożonej z wolnych i równych sobie ludzi, którzy dzielą z sobą życie, aby „wytworzyć całość samowystarczającą”²³ – znajduje swoje ucieleśnienie w ustroju wspólnoty. Ustrój definiuje zasady organizacji *polis*, określa władzę polityczną, ale także definiuje cele wspólnoty. W *Polityce* Arystoteles stwierdza, że „ustrój jest niejako życiem państwa”²⁴, sięgając tym samym po biologiczną, a nawet cielesną metaforę²⁵ i odnosząc się do życia (*bios*), tak jakby mówił o jakimś wyjątkowym rodzaju (politycznego) organizmu, złożonego z równych części, połączonych dzięki ich ustrojowi.

Aby uchronić ustrój *polis*, należy utrzymać w nim praworządność. Prawa, które definiują przywileje i obowiązki obywateli, są niezbędne dla istnienia

²² Arystoteles, *Polityka...*, s. 95.

²³ Por. Idem, *Etyka nikomachejska...*, s. 180–181 (1134a–1134b).

²⁴ Arystoteles, *Polityka...*, s. 121.

²⁵ Na przykład w *Polityce* pisze on: „Tak samo ma się rzecz i z innymi częściami ciała, nie inaczej bywa też w innych dziedzinach, a także i w kwestii ustroju” (ibidem, s. 154). W innym miejscu stwierdza z kolei: „Jest to jak z ciałem składającym się z części, które powinny rozrastać się proporcjonalnie, aby się utrzymała symetria, inaczej ciało ginie. [...] Toż człowiek przybrałby nieraz postać jakiejś innej istoty żyjącej, jeśli się rozrastał nieproporcjonalnie nie tylko co do wielkości, ale i co do jakości. Tak samo i państwo składa się z części, z których jedna często rozrasta się niepostrzeżenie, jak np. masa ubogich w demokracjach i politejach” (ibidem, s. 138). Arystoteles dostrzega zatem analogię pomiędzy funkcjonowaniem i konstytucją organizmów żywych i wspólnot państwowych. Opisując spontaniczny ruch zwierząt, zauważa on również, że „Organizm zwierzęcia należy uważać za rodzaj państwa dobrze rządzonego. Gdy bowiem raz został ustanowiony w państwie porządek, nie ma już żadnej potrzeby, aby poszczególny panujący przewodniczył każdej z osobna czynności; każdy osobnik spełnia sam zadanie, jakie mu zlecono; wtedy jedna czynność postępuje po drugiej w ustalonym porządku” (Arystoteles, *O ruchu zwierząt*, w: Idem, *Dziela wszystkie*, T. 4, przeł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 53). Jak już wspomniałem wcześniej, pewne aspekty życia wspólnoty, jak proporcjonalny wzrost lub relacja pomiędzy jej częściami, które nie mogą się poprawnie rozwijać poza całością, znajdują swoje odzwierciedlenie w funkcjonowaniu organizmów żywych. Analogie te nie wydają się arbitralne, a kwestia życia (wspólnotowego czy biologicznego, ludzkiego czy nie-ludzkiego) jest tym, co łączy te opisy.

każdej wspólnoty. Dlatego też nawet najbardziej wypaczone ustroje opierają się na wdrażaniu prawa. Prawa także są odzwierciedleniem jakości ustroju, któremu służą: prawa związane ze sprawiedliwym ustrojem są sprawiedliwe, a prawa ustroju zwyrodniałego są z kolei niesprawiedliwe. Co więcej, prawo, w odróżnieniu od poszczególnych ludzi, jest co do zasady bezstronne. O ile na ludzkie decyzje mogą wpływać takie czynniki, jak przyjaźń, pokrewieństwo, antypatia, żal czy nienawiść, o tyle prawa powinny pozostać niezachwiane, pozbawione uprzedzeń i racjonalne: „Dlatego nie dopuszczamy do władzy jednostki, lecz prawo [λόγος] [racjonalną regułę – A.K.], ponieważ jednostka sprawuje rządy dla własnej korzyści, staje się tyranem”²⁶. Stąd też bezstronność jako sposób osiągnięcia wspólnego i nienaruszonego dobra wiąże się również z wymogiem sprawiedliwości, gdyż ma ona miejsce tam, „[...] gdzie wzajemne stosunki między ludźmi unormowane są przez jakieś prawo, [...] sprawiedliwość jest [...] zgodna z prawem, i to w odniesieniu do ludzi, którzy z natury podpadają pod prawo, tj. w odniesieniu do tych, co mają równy udział zarówno w rządzeniu, jak w byciu rządzonym”²⁷. Podczas gdy polityczna sprawiedliwość jest uprzywilejowaną postacią sprawiedliwości, Arystoteles rozróżnia także nie-polityczne rodzaje sprawiedliwości. „Nie-polityczne” odnosi się tu oczywiście do wszelkiego rodzaju stosunków, które nie są zaliczane do życia w *polis*, czyli do tego, co nie odnosi się bezpośrednio do życia wspólnoty jako wspólnoty politycznej w ścisłym sensie.

Z kolei w *Etyce eudemejskiej* Arystoteles wyraża przekonanie, że sprawiedliwość występuje w relacji do przyjaciela, a przyjaźń staje się podstawową relacją pomiędzy ludźmi, którzy mają ze sobą coś wspólnego.

Zresztą poszukiwanie sposobu, w jaki powinniśmy współżyć z przyjaciółmi, oznacza szukanie pewnego rodzaju sprawiedliwości, ponieważ w ogóle każda sprawiedliwość odnosi się do przyjaciela. Bo sprawiedliwość dotyczy pewnych osób, które są współnikami, a przyjaciel jest współnikiem: jeden dzieli z nami pokrewieństwo, inny życie. Człowiek bowiem jest istotą powołaną do życia nie tylko w państwie, ale również w domu, [...] istotą skłoną do wspólnego życia z tymi, z którymi jest związany więzami pokrewieństwa. A zatem istnieje i wspólnota [*koinōnia*], i pewnego rodzaju sprawiedliwość, nawet gdyby nie było państwa [*polis*]²⁸.

²⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*..., s. 181.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Arystoteles, *Etyka eudemejska*..., s. 474.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles wyjaśnia, że skoro nie ma przyjaźni w relacji pomiędzy panem a niewolnikiem (filozof wymienia także zwierzę tuż obok niewolnika), gdyż nie mają oni ze sobą nic wspólnego (niewolnik jest jak narzędzie, podczas gdy pan jest jak rzemieślnik; niewolnik jest jak ciało, podczas gdy pan jest jak dusza zawiadująca ciałem), to nie może być między nimi sprawiedliwości, lecz jedynie coś podobnego zarówno do przyjaźni, jak i sprawiedliwości. Twierdzi on jednak, że możliwość przyjaźni pomiędzy panem a niewolnikiem rzeczywiście istnieje:

Nie można tedy darzyć go przyjaźnią jako niewolnika, można natomiast – jako człowieka. Wszak zdaje się istnieć jakaś sprawiedliwość między każdym człowiekiem a każdym, kto może uczestniczyć w jakimś prawie czy w jakiejś umowie; tak samo [może też istnieć] przyjaźń [z każdym] o tyle, o ile jest człowiekiem²⁹.

Zdaniem Arystotelesa przyjaźń przeznaczona jest więc tylko dla ludzi, gdyż jedynie człowiek może uczestniczyć w prawie. Nie ma więc tu miejsca na przyjaźń, a tym bardziej sprawiedliwość, w relacjach między człowiekiem a zwierzęciem (lub między zwierzętami).

W *Politiques de l'amitié* odnaleźć można rozważania Derridy nad związkiem sprawiedliwości i przyjaźni w myśli Arystotelesa. Sprawiedliwość ma znamionować „postępowanie w określony sposób: w zgodzie z tym, co sprawiedliwe, w harmonii z zasadą tego, co sprawiedliwe. W swej godności i w swej konieczności kwestia ta jest natychmiast równa kwestii tego, co piękne, i tego, co pożądane w przyjaźni” (PA, 24). Relacja między sprawiedliwością a przyjaźnią jest na tyle ścisła, że „akt lub działanie polityczne, we **właściwym** tego słowa znaczeniu [*proprement*], sprowadza się do stworzenia (wytworzenia, uczynienia itd.) najwięcej przyjaźni jak to tylko możliwe” (PA, 25). Wydaje się jednak, że ten rodzaj politycznej przyjaźni w rozumieniu Arystotelesa musi odpowiadać pewnej regule harmonii i zgodności (innymi słowy, musi być związany z określonym obowiązkiem, który nakłada na nas poczucie sprawiedliwości), a przez to być podporządkowany myśleniu adekwatności i wymierności. Stanowisko to potwierdzone zostaje w *Etyce eudemejskiej*, gdzie pojęcie demokracji jest przedstawione, jak opisuje to Derrida, jako „polityka przyjaźni ufundowana na antropocentrycznym – można by też rzec humanistycznym – pojęciu” (PA, 224). A zatem to człowiek jako jedyna istota żyjąca może mieć udział w przyjaźni,

²⁹ Idem, *Etyka nikomachejska...*, s. 252–253.

a tym bardziej w przyjaźni opartej na cnocie. Przypisywany człowiekowi przywilej, który zasadza się na zdolności do rozumnego wyboru, jest tym, co łączy przyjaźń z demokracją, prawem, wspólnotą i polityką w ogólności.

Z łatwością rozpoznamy tu systemowe powiązanie pomiędzy, z jednej strony, typowo [*proprement*] ludzką (ani zwierzęcą, ani boską) zdolnością rozważania lub kalkulacji, a z drugiej, pojęciami prawa (*nómos*), konwencji (*sunthekê*) lub wspólnoty (*koinônia*), które, jak zaznaczyliśmy przed chwilą, są związane zarówno z przyjaźnią, jak i demokracją. Co więcej, łączą one, w swej istocie, przyjaźń i demokrację.

PA, 224

Skoro *telos* wspólnoty stanowi dobre życie i autarkię we współżyciu z innymi obywatelami, to, jak zauważa Derrida, spajającą i wyznaczającą ów *telos* siłą jest właśnie przyjaźń, która wydaje się przez to zgola polityczna: „Jej siła łączenia lub przyciągania wiąże Państwo (miasto, *pólis*) tyleż z fratrią (rodziną, generacjami, filiacją, braterstwem w ogóle), co z miejscem” (PA, 226). Przyjaźń w ogóle jest w tym przypadku „pozytywnością pewnego życia-razem [*vivre-ensemble*] (*suzēn*)” (PA, 225).

Kwestia polityczności, przyjaźni i demokracji sprowadza się zatem do zdolności, aby działać i to działać w zgodzie z zaleceniami cnoty, programem, obowiązkiem, które wyznacza *logos* przyjaźni (i sprawiedliwości). Jednakże Derrida pragnie zwrócić się ku „hiper-aporetycznej” formie przyjaźni, która pozwalałaby na zerwanie nie tylko z porządkiem politycznym zaproponowanym przez Arystotelesa (i metafizykę w ogóle), ale także z pewnymi interpretacjami sprawiedliwości, opartymi na adekwatności i powinowactwie w *logosie*: „Byłby to arche-przedwstępny warunek jakiegoś innego doświadczenia lub innej interpretacji przyjaźni, a przez to co najmniej negatywny warunek jakiegoś innego myślenia polityki, co także oznacza inne myślenie decyzji i odpowiedzialności” (PA, 225)³⁰. Przyjaźń, która ma charakter heterogeniczny, czyli taki, który bierze pod uwagę nieskończoną inność i jednostkowość, a zarazem nieredukowalny, absolutny dystans między dwoma przyjaciółmi, stanowi punkt wyjścia do przemyślenia takich zagadnień, jak odpowiedzialność czy równość, które nie mogą już się sprowadzać do logiki podmiotowej tożsamości (PEA, 84).

³⁰ Chodzi tu zapewne Derridzie o myślenie, które nie jest oparte na autorytecie i autonomii *logosu* oraz na suwerenności działania racjonalnego podmiotu.

Derrida odwołuje się tu do „heteronomicznego i asymetrycznego zakrzywienia [la courbure] prawa źródłowej socjalności” (PA, 258)³¹, które jest być może „istotą wszelkiego prawa”, nieuchronną heteronomią prawa. W innym miejscu Derrida określi ją mianem „prawa innego” (por. PA, 82, 220). To przesunięcie wymusza na nas inne rozumienie odpowiedzialności, która wobec tego, także w duchu pewnej lektury Lévinasa, nie jest odpowiedzialnością wypływającą z wolności rozumianej jako autonomia czy suwerenność. Zdaniem Derridy ta nieredukowalna heterogeniczność odpowiedzialności i sprawiedliwości oraz związane z nią asymetryczne zakrzywienie musiałyby być konieczne przy wszelkiej próbie tworzenia więzi społecznych czy wspólnotowych, zwłaszcza gdy mowa o afirmacji nieskrępowanej niczym demokracji.

Taka asymetria i taka nieskończona inność nie miałyby żadnego związku z tym, co Arystoteles określałby jako nierówność lub wyższość. Byłyby one właśnie niekompatybilne z wszelką hierarchią społeczno-polityczną **jako taką. Cho-
dziłoby więc o pomyślenie inności bez hierarchicznej różnicy u źródła
demokracji.** [...] demokracja ta wyswobadzałaby pewną interpretację **równości** poprzez wyrwanie jej z fallogocentrycznego schematu **braterstwa**.

PA, 259

To podejście do kwestii przyjaźni, która wykracza poza kalkulację i pozostaje niesprowadzalna do niepodważalnego autorytetu, ta hiperbolizacja przyjaźni, narzuca konieczność przeformułowania pojęcia wspólnoty. Derrida, podążając śladem Maurice'a Blanchota i podejmując się tego przeformułowania (czy dekonstrukcji), posługuje się zwrotem „wspólnota bez wspólnoty”, która

[...] oznaczałaby (być może), że aporia, która domaga się nieustannej neutralizacji jednego predykatu przez drugi [...] przyzywa całkiem inne znaczenia niż znaczenia „części składowej” lub „tego, co wspólne”, niezależnie od tego czy przypisano im znak pozytywny, negatywny, czy neutralny. [...] Potwierdzone, zanegowane czy zneutralizowane, wartości „wspólnotowe” lub „komunalne”

³¹ O zakrzywieniu Derrida pisze już w eseju *Przemoc i metafizyka*, odnosząc się do myśli Lévinasa, wyczulonej na asymetrię stosunku do innego, „la courbure de l'espace inter-subjectif” (PR, 183, por. PR, 263), na doświadczenie nieskończenia innego, które zaświadczałoby o heterologicznym (a zatem heteronomicznym) uwikłaniu *logosu* i miałoby „budzić czujność Greka w obrębie autystycznej składni jego własnego snu” (PR, 262).

są zawsze obarczone ryzykiem doprowadzenia do powrotu brata. Być może konieczne jest przyjęcie tego ryzyka do świadomości, aby pytanie o „kto?” nie ulegało już więcej politycznie rewizji przynależności [*arraisonner*] przez schemat bycia-wspólnie lub wspólnie, nawet jeśli byłby on zneutralizowany w kwestii tożsamości (indywidualnej, podmiotowej, etnicznej, narodowej, państwowej itd.).

PA, 331

Derrida przypomina tu właśnie o konieczności uwzględnienia asymetrii, jaką wprowadza nieredukowalny inny w relację międzyludzką, o czym mówi w *La Communauté inavouable*. Jeśli pragniemy uwzględnić tę asymetrię, to mamy do czynienia z radykalnie innym (nieopartym na tożsamości) stosunkiem do innego, a co za tym idzie: zmianie ulega sposób postrzegania wszelkiej postaci życia społecznego. Jeśli odważymy się ją nazywać wspólnotą, to czy „nie zakłada [ona – A.K.] zawsze w końcu absencji wspólnoty”?³²

Derrida przywołuje w *Politiques de l'amitié* także kwestię śmiertelności, która staje się problematyczna, jeśli rozpatrywać ją w kontekście pojęcia przyjaźni u Arystotelesa. O ile zdaniem tego drugiego przyjaźń może być zawarta między ludźmi w zgodzie z ich ludzką naturą, o tyle *telos*, jaki on zakłada, opiera się na tym, aby człowiek dążył do bycia niczym Bóg, to znaczy, do bycia samowystarczalnym. Derrida zauważa jednak, że „Doskonała lub prawdziwa przyjaźń, przyjaźń człowieka sprawiedliwego i cnotliwego, który pragnie być podobny do Boga, dąży do tej boskiej autarkii [*autárkeia*], która bardzo dobrze obywa się bez innego i nie ma zatem żadnego związku z przyjaźnią, tak samo jak ze śmiercią innego” (PA, 251). Bóg byłby absolutnym suwerenem, zainteresowanym

³² M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris 1983, s. 12. Powołując się na pisma Blanchota takie jak *L'amitié* czy *L'entreten infini*, Derrida postuluje nowe rozumienie komunizmu, który nie byłby już podporządkowany klasycznemu pojęciu wspólnoty lub intersubiektywności: „Jest to komunizm, gdzie wspólne jest wszystko oprócz wspólności; jest to umieszczanie we wspólnym [*la mise en commun*] tego, co nie należy już do porządku mnogich podmiotowości czy intersubiektywności jako związku [...] pomiędzy obecnościami [*présences*]” (GS, 32). Podobną próbę podejmuje także Jean-Luc Nancy w *Vérité de la démocratie* (J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, Éditions Galilée, Paris 2008). Z kolei w *Widmach Marksa* Derrida podkreśla konieczność zachowania w sobie zarówno przez obietnicę demokratyczną, jak i komunistyczną, „mesjanicznej nadziei”, „bezgranicznej gościnności”, „eschatologicznej relacji do [...] nie dającej się antycypować inności” (WM, 115). Mówi więc Derrida o „przymierzu **łączenia się** bez wspólnoty, bez organizacji, bez partii, bez narodu, bez państwa, bez własności (chodzi tu o »komunizm«, który później przezwieśmy »nową Międzynarodówką«)” (WM, 59).

i pobudzonym tylko sobą. Derrida wydobywa tu na światło dzienne aporię przyjaźni, która – jako zasadniczo ludzka – nie może dotyczyć Boga, a jest raczej źródłowo stosunkiem żalobnym do innego. Wszak tylko człowiek pragnie przyjaciół, ponieważ „[...] człowiek myśli i myśli innego. [...] dla człowieka istnieje myślenie, o ile jest ono myśleniem o innym [*de l'autre*] i myśleniem o innym jako **myśleniem o kimś śmiertelnym**” (PA, 252). Podczas gdy boskie *cogito*, jako czyste samopobudzenie, nie jest zainteresowane myśleniem o stawiającym opór redukcji do tego samego śmiertelnym innym, dla człowieka myślenie jest ściśle związane z pragnieniem innego, a przez to jest ono *cogito* jako hetero-pobudzenie, które nie może być rozpatrywane bez wzięcia pod uwagę kwestii śmiertelności. *Cogito* jest więc noszeniem innego w sobie jako noszeniem żałoby po jednostkowym i śmiertelnym innym (por. B, 76–77; PT, 331): „*Je suis endeuillé donc je suis*”. Myślenie (i oparta na nim wszelka konstytucja jaźni, świadomości, podmiotu) oraz *logos* są zatem z góry pogrążone w żalobie, gdyż muszą zakładać w sobie źródłowy udział innego jako śmiertelnego innego i śmiertelnie innego.

Tłumacząc to na logikę ludzkiego i skończonego *cogito*, otrzymujemy następującą formułę: myślę, więc myślę innego: myślę, więc potrzebuję innego (by myśleć): myślę, więc możliwość przyjaźni tkwi [*loge*] w ruchu mojej myśli, jako że wymaga, przyzywa, pragnie on innego, konieczności innego, przyczyny innego w sercu samego *cogito*.

PA, 252

Jest to być może najistotniejsza lekcja, jaka płynie z rozważań Derridy na temat przyjaźni. Zgodnie z nią przyjaźń zasadza się na pragnieniu śmiertelnego innego, na samopobudzeniu jako heteropobudzeniu, na żalobnej relacji bez uprzedniej relacji. Powróćmy jednak do Arystotelesa.

Zdaniem greckiego filozofa o sprawiedliwości mówimy wtedy, gdy ludzie, którzy wchodzą we wzajemne relacje, mają ze sobą coś wspólnego. I spośród różnych postaci sprawiedliwości to właśnie sprawiedliwość oparta na wspólności politycznej (najwyższej formie, jaką jakakolwiek wspólnota może osiągnąć) jest wzorcowa. Jej inne postacie mogą być podobne jedynie do tej najwyższej sprawiedliwości, która dotyczy organizacji relacji w *polis* (kompletnym i samowystarczalnym państwie) zgodnie z regułą mówiącą, że jednostki mogą wchodzić ze sobą w relacje oparte na sprawiedliwości tylko wtedy, kiedy dzielą między

sobą coś wspólnego (*koinon*) lub w czymś wspólnym partycypują. Oznacza to, że od początku każdy z nich musi być *zōon logon ekhon* lub inaczej *politikōn zōon*. W rezultacie otrzymujemy całość złożoną z jednostek, dla których to, co wspólne, to posiadanie *logosu*, łączącego ich z dobrem (*agathon*) i sprawiedliwością, czyli ze wspólnotą (*koinōnia*). W przypadku myśli politycznej Arystotelesa mamy zatem do czynienia z antropocentryzmem, którego realizacja ma miejsce tylko w ramach (czy raczej w kręgu) polityczności opartej na logocentryzmie.

Przywołując tu Arystotelesowską logikę politycznej auto-teleologii samodeterminacji i logocentrycznej unifikacji i poddając badaniu Arystotelesowskie pojęcie sprawiedliwości zorientowane wokół dobrze znanych motywów, lub raczej zasad gromadzenia, autarkii i filiacji, warto skonfrontować myślenie swojskości i bliskości *logosu* oraz dominujące ujęcia polityczności (które bazują na zasadach tożsamości, hermetyczności granic, na naturalnym czy narodowym prawie, na homofilii, autochtonii, izonomii oraz izogonii itd.) z tym, co Derrida nazywa konieczną de-polityzacją fundamentalnego i dominującego pojęcia polityczności (por. PA, 127–128; GS, 109; BS1, 112–114). Jego zdaniem de-polityzacja ta nie byłaby neutralnością czy obojętnością względem więzi społecznych czy wspólnotowych, ale polegałaby na „**genealogicznej** dekonstrukcji polityczności (a przez to i demokratyczności)” (PA, 128), która wiązałaby się także z „**powolną i zróżnicowaną** dekonstrukcją [...] dominującego, klasycznego pojęcia narodowo-państwowej suwerenności” (BS1, 113). W pierwszej części seminariów *La bête et le souverain* stwierdza on zresztą, że nie poprzestajemy na samej de-polityzacji, a raczej mamy do czynienia z re-polityzacją, czyli z próbą nowego przemyślenia polityczności. Zapewne chodzi tu Derridzie o polityczność, która nie jest zakorzeniona w źródle, rodzie, rodowodzie, sąsiedzkiej bliskości, naturalności czy homogeniczności miejsca pochodzenia. Dlatego też mówi on o genealogicznej dekonstrukcji nie jako o procesie genealogicznej analizy czy retrospekcji, ale o dekonstrukcji samej genealogiczności (a tym samym naturalności czy niepodzielności źródła) i przywileju, jaki jest jej nadawany (PA, 128). Czułość polityczna, jaką rozbudza taka dekonstrukcja, jest z kolei możliwa jedynie, gdy zwrócimy naszą uwagę ku innemu rozumieniu sprawiedliwości, które narusza i wykracza poza tożsamość i nienaruszalność więzi politycznej. Zwracając uwagę, że „Dekonstrukcja jest zawczasu zaręczona, zaangażowana [*gagée, engagée*] przez ten wymóg nieskończonej sprawiedliwości [...]” (FL, 44), Derrida podkreśla konieczność tej genealogicznej pracy, która ma ukazać *différance* w działaniu

u źródła jakiegokolwiek politycznego aksjomatu (por. MF, 49; ET, 18) bazującego na ideach filiacji, generacji, swojskości czy pokrewieństwa.

Nie chodzi tu o to, by toczyć z nimi wojnę i widzieć w nich zło, ale by pomyśleć jakąś politykę, jakąś przyjaźń, jakąś sprawiedliwość, które **rozpoczynają** zrywając z ich naturalnością i homogenicznością, z ich rzekomym miejscem pochodzenia; które rozpoczynają więc tam, gdzie początek dzieli (się) i odwleka; które rozpoczynają zaznaczając „źródłową” heterogeniczność, która już nadeszła, i która może sama nadejść, w przyszłości, i je otworzyć. Choćby na nie same.

PA, 128

Chodzi tu zatem o zmianę w myśleniu o tożsamości, dla którego stawką nie jest wymierna czy dystrybutywna sprawiedliwość (por. WM, 49, 56; V, 205–206), lecz „[...] doświadczenie innego jako innego, fakt, że pozwalam innemu być innym [...]” (ET, 29), który nie jest z konieczności człowiekiem lub ucieleśnieniem innej formy podmiotowego rozpoznania czy uprzywilejowania (obywatel, brat, bliźni, krajan). Ta radykalna dekonstrukcja polityczności ukazuje wyłom w tożsamości, który związany jest strukturalnie z obietnicą nadejścia całkowicie niespodziewanego przybysza – nierozpoznawalnego i niepasującego do jakiegokolwiek kategorii, jaką może zaoferować tożsamość polityczna, a przez to z jej perspektywy nieakceptowalnego, skandalicznego czy nawet potwornego. W rzeczy samej, możliwość czyjegoś niespodziewanego nadejścia musi być strukturalnie założona, ale także jest konieczna z punktu widzenia sprawiedliwości nawet w akcie gromadzenia czy zbierania się razem. Jak wyjaśnia Derrida, „[...] musi się [*il faut*] znaleźć miejsce dla przybysza [*l'arrivant*] i w konsekwencji stół [...] musi wyznaczać puste miejsce dla kogoś całkowicie nieokreślonego [...]” (GS, 39). W innym miejscu stwierdza on, że przyjmowanie innego wiąże się z ryzykiem negacji, ograniczenia czy przyswojenia jego inności, jak ma to miejsce w przypadku skutecznej pracy żałoby: „Podobnie zachodzi to przy integracji imigranta czy asymilacji obcego” (ZCJ, 223)³³. „Efekt żałoby” występuje także w domenie polityki gościnności, a hiperboliczna sprawiedliwość musi zatem odpowiadać imperatywowi niemożliwej żałoby.

W duchu dekonstrukcji fenomenologii Derrida zatem powołuje się na quasi-transcendentalny element, na ślad lub znamię innego. Nie są one transcendentalnymi znaczeniami ani do takiego nie odsyłają, lecz zaznaczają raczej

³³ Przekład zmodyfikowany.

źródłową nie-obecność innego (przybysza), otwierając tym samym możliwość jego nadejścia, które nie sprowadzałoby się do dialektycznego zawłaszczenia (opozycja lub asymilacja), i zaświadczać o źródłowej nie-opozycyjności politycznej różnicy (por. GS, 40–41), o jaką chodzi Derridzie. Wykracza ona dalece poza różnicę opozycji, jak na przykład w fundamentalnym dla Carla Schmitta rozróżnieniu na przyjaciela i wroga.

Bez możliwości nadejścia przybysza nie byłoby także otwartości przyszłości, a jedynie totalność obecności, która miałaby swoje polityczne konsekwencje. W taki też sposób Derrida wiąże dekonstrukcję obecności, dekonstrukcyjne powołania odsłaniające rozspajającą obecność pracą *différance*, z polityczną przestrogą przed totalitaryzmem (por. WM, 13–14), który polegałby na immunizacji tego, co swoje czy własne i bezkrytycznym zdaniem się na literę prawa: „Uważam, że w chwili, gdy stracilibyśmy z pola widzenia tę nadwyżkę sprawiedliwości lub przyszłości, [...] właśnie w tym momencie, warunki totalizacji zostałyby bez wątpienia spełnione, jak również totalitaryzmu prawa pozbawionego sprawiedliwości [...]” (GS, 28). Stosunek do innego musi więc niepokoić i wykraczać poza spokojne sumienie praworządności i moralności poprzez afirmację nieredukowalnego rozspojenia w sercu wszelkiej więzi, co zresztą powinno wynikać z hiperbolicznego rozumienia sprawiedliwości: „Należy wiedzieć, że ta sprawiedliwość zawsze zwraca się do jednostek, do jednostkowości innego, pomimo tego, a być może właśnie z powodu swego rozszczenia do uniwersalności” (FL, 44).

W duchu afirmacji tego rozpojenia Derrida postuluje aprioryczność pewnego bezwarunkowego zrzeczenia się suwerenności (V, 13), które z konieczności wiąże się z odrzuceniem idei lub telosu w pełni odpornej, samowystarczalnej wspólnoty poprzez otwarcie na doświadczenie nadchodzącego przybysza. Byłoby to związane także z podważeniem wspólnotowego fundamentalizmu, ontologizacji więzi, z dekonstrukcją wszelkiego „my” jako bezwzględnego punktu odniesienia, co stanowiłoby tyleż strukturalny wymóg, co etyczno-polityczne zobowiązanie odrzucenia pojmowania wspólnoty przez pryzmat *commun* jako *comme-un* (por. GS, 32). Ową nieufność wobec tożsamości tego, co wspólne, wobec bezwzględnego poczucia przynależności wyraża Derrida m.in. w swoim żalobnym tekście poświęconym Lyotardowi:

[...] nikt nigdy nie jest razem [*ensemble*] jako część jakiegoś ogółu [*dans un ensemble*], w jakiejś gromadzie, ponieważ taki ogół – całość tego, co wyraża się

w tym rzeczowniku *l'ensemble* – jest pierwszą destrukcją tego, co przysłówek **razem** [*ensemble*] mógłby znaczyć: aby być razem, ponad wszystko, nie należy przynależeć do jakiegoś ogółu.

CFU, 270

Jak jednak wspomniałem wcześniej, nie możemy w tym przypadku mówić o konieczności braku w ramach takiego ogółu oraz o antywspólnotowości lub destrukcji wspólnoty pozbawionej afirmacji pewnego innego życia razem, które byłoby gościnnym otwarciem na nadejście przybysza: „[...] niezgodność, rozłam nie może wystarczyć, aby odpowiedzieć na sprawiedliwość” (GS, 32). Z kolei w *Widmach Marksa* Derrida ujmuje tę strukturalną niekoherencję (jako warunek wezwania i obietnicy) w kontekście tekstualności. Można jednakże interpretować to w najszerszym rozumieniu pojęcia tekstu w jego myśli (tzn. tekstu w **ogóle** jako struktury odwlekającego i różnicującego odsyłania, który w *O gramatologii* określony zostaje jako „ultra-transcendentalny”; OG, 95: „Tekst **afirmuje** zewnątrz [...]”; D, 48).

Ta luka [*le défaut*] systemu nie jest jakimś zwykłym brakiem [*une faute*]. Przeciwnie, heterogeniczność otwiera, pozwala się sama otworzyć za sprawą wkroczenia tego, co rozpryskuje się, co nadchodzi lub ma nadejść, w jednostkowy sposób, ze strony innego.

WM, 65

W *De l'hospitalité* Derrida ponownie zaświadcza o konieczności źródłowego przerwania i afirmacji, posługując się tym razem metonimią domostwa, aby opisać niepoddającą się dialektyzacji zależność od innego i powiązać ją z etyką gościnności: „[...] by ukonstytuować przestrzeń domu nadającego się do zamieszkania i pewnego »u siebie« [*chez-soi*], konieczne jest także jakieś otwarcie, jakieś drzwi i okna, należy dać przejść obcemu. [...] Monada owego »u siebie« musi być gościnna, aby być *ipse*, czyli samą sobą u siebie, w swym domostwie zdatnym do zamieszkania w relacji siebie z sobą [*à soi du soi*]” (DH, 57–59)³⁴.

Derrida przyznaje więc, że myślenie o sprawiedliwości musi kwestionować autonomiczność i monadyczność życia razem, opierać się na nadmiarowym charakterze stosunku do innego, na zasadzie niemożliwości powrotu do siebie,

³⁴ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 201–202.

która związana jest z pewną etyczną tradycją fundamentalnej deontologizacji relacji do innego. Jej przedstawicielem jest chociażby Lévinas, kiedy definiuje tę relację jako sprawiedliwość. Być może właśnie uwypuklenie przez Derridę tego niewymiernego charakteru sprawiedliwości jest miejscem, w którym jego myśl staje się najbliższa rozważaniom Lévinasa. We wstępie do *Widm Marksa* Derrida jednoznacznie stwierdza, że „[...] **sprawiedliwość** musi prowadzić [porter] poza **teraźniejsze** życie, poza życie jako **moje** życie lub **nasze** życie. **W ogóle**. [...] sprawiedliwość unosi [porter] życie poza życie obecne i teraźniejsze lub poza jego rzeczywiste bycie-tu, poza jego empiryczną lub ontologiczną rzeczywistość [...]” (WM, 14–16). Nasuwa się zatem wniosek, że to żałoba jako życie, które nie jest zaledwie „moim życiem” lub „naszym życiem”, wiąże się ściśle z możliwością sprawiedliwości jako niewymiernej relacji do innego. Można by zaryzykować tym samym stwierdzenie, że żałoba jako życie, które niesie innego w sobie, czyli nosi po nim żałobę (*porter le deuil*), jest już właśnie w tym wykraczaniu życiem aspirującym do owej nieuchwytniej niczym inny sprawiedliwości. W tej samej książce Derrida pisze, że żałoba to nieskończony proces źródłowej komplikacji pomiędzy introjekcją a inkorporacją, ich wzajemnego się niweczenia, „bez możliwej normalności, bez ustalonej granicy” (WM, 164). W duchu takiej egzegezy można zatem zapytać, czy żałoba wspólnoty albo po wspólnocie, która bierze pod uwagę to wszystko, co w życiu nie jest samym życiem lub życiem jako takim, jako życiem naszym czy moim, nie jest właśnie ową źródłową kondycją, która nie pozwala na ustalenie wspólnotowych granic czy norm. Czy logika żałoby nie jest czymś, co w duchu sprawiedliwości przestrzega przed pokusą ich narzucenia?

Derrida zauważa, że „[...] ta sama logika [jako polityko-logika traumy i topologia żałoby – A.K.] stanowi odpowiedź na nakaz sprawiedliwości, który wyłania się, poza istniejącymi przepisami prawa, w samym szacunku należnym temu, co **nie jest**, nie jest już lub nie jest jeszcze żywe, **obecnie żywe**” (WM, 164). Dlatego też dziwić nie może owo wykraczanie sprawiedliwości nie ku życiu jako takiemu, ale ku przeżyciu właśnie, jako życiu w żałobie, które z konieczności zakłada w sobie możliwość nawiedzenia przez innego, czyli *un passage à l'étranger*, o którym czytamy w przytoczonym fragmencie *De l'hospitalité*. Sprawiedliwość zatem odsyła nas do życia jako życia-śmierci, życia jako śladu, „[...] którego możliwość z góry rozspajałaby i rozregulowałaby tożsamość ze sobą żywej teraźniejszości oraz wszelkiej rzeczywistości” (WM, 16). A skoro, jak twierdzi Derrida, praca żałoby – w jej niespełnionym i niemożliwym charakterze – miałaby stanowić

pracę w ogólności (WM, 164; CFU, 178; ZCJ, 223), to wytwarzanie społecznych więzi musi zakładać w sobie porażkę zawłaszczającego uwewnętrznienia (idealizacji obecnej więzi kosztem jednostkowego innego), która stanowi jednocześnie szansę na nadejście innego.

Podczas gdy w *Widmach Marksa* wypowiedziana zostaje owa logika, a wraz z nią wymóg sprawiedliwości, wyprowadzone ze strukturalnej konieczności rozspojenia i anachronii; poruszona zostaje też kwestia mesjańskości bez mesjanizmu i otwarcia na przyszłość, które wiążą się z dekonstrukcją życia jako prostej obecności; tam znajdujemy również inspirację do przemyślenia żałobnego charakteru wspólnoty bez wspólnoty (czyli nieopartej na tożsamości lub fundującym ją pierwiastku wspólnym), to w *Avouer – l'impossible* kwestia „życia razem” jako życia w żałobie jest przez Derridę wyartykułowana *expressis verbis*. Co więcej, w poniższym cytacie nie sposób nie zauważyć politycznych konsekwencji dekonstrukcji fenomenologicznej ostoji życia jako formy żywej obecności.

„Życie razem” [*vivre ensemble*] ze zmarłymi nie jest jakimś wypadkiem, cudem lub nadzwyczajną historią, ale podstawową możliwością egzystencji. Przypomina nam ona, że w „życiu razem” idea życia nie jest ani prosta, ani dominująca, chociaż pozostaje ona nieredukowalna. „Życie razem” z przeszłością tych, którzy nie są już lub nie będą obecni lub żywi, lub z nieprzewidywalną przyszłością [*l'avenir*] tych, którzy obecnie jeszcze nie żyją – jeśli to konstytuuje jednakowo nieodpartą możliwość bycia-z-sobą [*l'être-avec-soi*], „bycia razem”-z-sobą, w tak podzielonej i rozdzielonej sobości [*en un soi*], ogrodzonej, pomnożonej lub rozdarłej, także otwartej, a w każdym razie anachronicznej w swej własnej teraźniejszości [*le présent*], zarazem wzmożonej i wywichniętej przez żałobę lub obietnicę innego w sobie, jakiegoś większego, starszego lub młodszego od siebie innego, jakiegoś innego poza sobą w sobie, to „życie razem” nie ma już dłużej prostoty „życia” w czystej i prostej teraźniejszości [*vivre au présent pur et simple*], jak również spójności, zbieżności z sobą obecnej jedności [*un ensemble présent*], żywej obecności, obecności dla siebie, w synchronii z sobą, złączonej z samą sobą w pewnego rodzaju totalności. Inność nieredukowalnych momentów przeszłości i przyszłości usuwa [*soustrait*] „życie razem” z mnogości obecności dla siebie lub z tożsamości. [...] Inność przeszłości i przyszłości, nieredukowalne doświadczenie pamięci i obietnicy, żałoby i nadziei zakładają jakieś **zerwanie**, przerwanie tej tożsamości lub całości, tego spełnienia obecności dla

siebie – pewne wyłamujące otwarcie w tym, co nazywamy „ogółem” [*un ensemble*], przez rzeczownik *ensemble*, który odróżniam tu od przysłowka w wyrażeniu „*vivre ensemble*”. [...] Przysłówek ten – jak się wydaje – odnajduje swój sens i godność jedynie tam, gdzie wywichnie, kontestuje, wykracza poza autorytet rzeczownika „*ensemble*”, to znaczy poza zamknięcie ogółu, czy jest to ogół „żyjących”, czy jedność systemu, totalności, spójności bez skazy i tożsamej z samą sobą, niepodzielnego elementu zawierającego siebie w swej immanencji zwyczajnie większego, jak całość [*le tout*], niż każda z jego części. Autorytet i władza ogółu będą zawsze stanowić główne zagrożenie dla wszelkiego „życia razem”. I odwrotnie, wszelkie „życie razem” będzie głównym protestem czy też kontestacją, pierwszym świadectwem przeciwko ogółowi.

DJ, 20–21

W *Avouer...* dla Derridy problem życia razem jest kluczowy. Nie tylko dlatego, że pytanie o to, jak żyć razem, jest tyleż konieczne i nieustępliwe – można by powiedzieć, że jest ono dobrze znajome – co enigmatyczne i budzące niepokój. Podążając za tokiem myślenia Derridy, należy stwierdzić, że każdy bliźni jest otchłanniem ode mnie odległy. Choćby nie wiadomo, jak był mi bliski, jest obcy, całkiem inny, „żyjący bardzo daleko ode mnie w przestrzeni i w czasie” (DJ, 18), jest w końcu innym początkiem świata. Czy wobec tego pytanie „jak żyć razem?”, na które odpowiedź stanowić by miały różne strategie i formy organizacji wspólnego życia, nie jest zawsze niepokojone przez ten bezkres dzielący mnie od innego? Odpowiedź Derridy jest twierdząca, a jej podstawę stanowi paradoksalne uwikłanie, w ramach którego, z jednej strony, musimy protestować przeciwko wszelkim próbom zgromadzenia nas pod auspicjami jakiejś naczelnej zasady, jakiegoś ogółu (*un ensemble*), musimy być wobec takich prób podejrzliwi; z drugiej zaś, nie możemy przecież nie żyć razem, nie możemy odrzucić jeśli nie zobowiązania, to przynajmniej pewnej konieczności życia razem, która nie jest jeszcze życiem wspólnym, a w konsekwencji nie możemy porzucić tej palącej kwestii, jak żyć razem. Derrida wspomina, że ów niemożliwy do zaspokojenia postulat czy przykazanie, aby żyć dobrze razem, otwiera inny wymiar polityki, wykraczający poza jurysdykcję suwerena czy porządek państwowy; wymiar, który jest niczym innym, jak bezwarunkową gościnnością wobec nieskończonego innego: „[o]wo ‘dobrze’ z ‘dobrze żyć razem’ [*bien vivre ensemble*], zakłada przerwanie zarówno **naturalnej**, jak i **konwencjonalnej** relacji; zakłada nawet **przerwanie** *tout court*, które nazywamy absolutną

samotnością, separacją, nienaruszalnym sekretem" (DJ, 33). Derrida zauważa jednocześnie, że wezwanie do życia razem nie może jedynie polegać na oczekiwaniu na pokój, który nazywa on „eniigmatycznym pojęciem, jeśli takowe istnieje" (DJ, 26). Życie razem nie może opierać się na eschatologii czy teleologii, gdyż jego konieczność nieustannie nam się narzuca. Rzeczą tę wyraża on w sformułowaniu *il faut bien vivre ensemble*, musimy żyć razem, a przez to – zgodnie z logiką źródłowej komplikacji – życie razem jest zawsze z góry uwikłane w jakieś prawo (DJ, 27).

Problemu życia razem nie można jednak wyczerpać na poziomie jurysdykcji, organizacji, nadzoru politycznego nad łączącą nas więzią, nie jesteśmy bowiem wobec siebie jedynie współobywatelami, krewnymi, bliźniami, towarzyszami czy rówieśnikami, ale też, a może przede wszystkim, radykalnie innymi istnieniami. Pragnienie życia razem, w pokoju, w przymierzu, w zgodzie, która opiera się na zaufaniu i dobrej wierze, musi zatem wykraczać poza sformułowany na poziomie politycznym porządek. Musi go niepokoić, lecz niekoniecznie oznacza to, że musi stać wobec niego w sprzeczności (DJ, 32), tak jak hiperboliczna sprawiedliwość nie stoi w sprzeczności do prawa, pomimo że poza nie wykracza. Nasze życie razem nie może być w ostateczności sprowadzone do praw natury czy kultury. Derrida podkreśla, że pomyśleć życie razem możemy tylko wtedy, kiedy wykroczymy poza opozycję natury i kultury oraz wszystko, co zostało na niej wzniesione (DJ, 34). Rzeczą tę uchwyci on w opisie różnicy pomiędzy *ensemble* w formie przysłówka i rzeczownika.

Przysłówek „razem" w wyrażeniu „żyć razem" nie odsyła już do całokształtu ogółu naturalnego, biologicznego czy genetycznego, do spójności organizmu lub jakiegoś ciała społecznego (rodzina, grupa etniczna, naród), której miarą byłaby ta organiczna metafora. „Życie razem" zakłada więc przerywające wykroczenie **zarówno** w stosunku do ustawowej konwencji, do prawa, **jak i** w stosunku do **symbiozy**, do symbiotycznego, stadnego czy fuzyjnego życia-razem. Posunąłbym się do stwierdzenia [...], że wszelkie „życie razem", które ograniczałoby się do symbiotyczności lub dostosowywałoby się do figury symbiotyczności lub konstytucyjnej organiczności, jest pierwszym wykroczeniem przeciwko sensowi i „powinności" [*il faut*] „życia razem". Oto więc przepisane podwójnego i paradoksalnego zarządzenia, które jest wpisane w idiom, to znaczy już w sposób bycia-razem. „Życie razem" nie sprowadza się ani do symbiozy organicznej, ani do prawno-politycznego kontraktu. Ani do „życia" zgodnego z naturą lub

z narodzinami, krwią czy ziemią, ani do życia w zgodzie z konwencją, kontraktem czy instytucją.

DJ, 33–34

Idąc jeszcze dalej, Derrida stwierdza w iście autobiograficznym stylu, w świadectwie, które ujmuje w formę pewnej teoretycznej deklaracji jednostkowe znamię, czyli doświadczenie własnego dzieciństwa, że zawsze towarzyszył mu opór względem totalizującej lub tożsamościowej przynależności do homogenicznej całości (DJ, 36), a zarazem wierność wobec samotności (która nie tylko wiązała się z wykluczeniem spowodowanym antysemicką segregacją, jakiej doświadczył, ale przede wszystkim z nienaruszalną separacją jako źródłową i relacyjną, życiową kondycją), zobowiązanie wobec jednostkowego przerwania (DJ, 39), czy możliwość ocalenia sekretu (DJ, 37)³⁵. Derrida zwraca przy tej okazji uwagę na swoją wyjątkową sytuację, wynikającą z jego problematycznego rodowodu, czyli francuskojęzycznego Żyda z Algierii. Jak wyznaje w jednym z wywiadów, „Wszystko to predysponowało mnie do nie-przynależności. Lecz poza tymi specyficznymi idiosynkrazjami mojej historii chciałem zaznaczyć, w jakim sensie jakieś »ja« nie musi należeć do rodziny [*être de la famille*]” (GS, 35). Ta autobiograficzna inskrypcja jest tym bardziej zrozumiała, gdy weźmiemy pod uwagę to, że Derrida w autobiografii dostrzega „[...] niepodatność na zamknięcie lub scalenie przez formalizację. Jest tak właśnie [*justement*] dlatego, że znamię, data lub sygnatura – krótko mówiąc: niepowtarzalna i niezastąpiona jednostkowość tego, co jedyne – jest jako taka powtarzalna i zarówno jest, jak i nie jest częścią wyznaczonej całości [*l'ensemble marqué*]” (TDI, 188). Pragnienie uchwycenia w zapisie czegoś jednostkowego, unikatowego, wydanego na pastwę ułomnej pamięci określa Derrida mianem „żałobnego liryzmu” (TDI, 179). Ujawnia on z kolei, czego dowodem jest lektura *Avouer...*, „żałobę bez pracy i bez uleczenia” (DJ, 38) w samym anachronicznym i anarchicznym sercu wszelkiej wspólnotowości. Można by ponownie rzec, przytaczając słowa Derridy, że „Ze wszystkich stron jest żałoba” (ET, 124).

Źródłową asymetryczność relacji z kimś obcym, z innym wiąże zatem Derrida z kruchością więzi budowanych na pamięci i obietnicy, na żałobie

³⁵ Zob. także DJ, 50, gdzie Derrida nawiązuje do legalizmu i podległym mu zasobom technologicznym, które w imię obsesyjnej transparenacji mogą się dopuszczać inwigilacji lub domagać wyrzeczenia się życia prywatnego, a w dalszej kolejności – możliwości sekretu. Wszystko to w imię zasad determinujących wspólnotowość życia razem.

i mesjaniczności. Dlatego też określa on życie razem jako „nieskończoną enigmę” (DJ, 42), czyli nie tylko jako konieczność i wyzwanie, ale także niemożliwość spełnienia tego zagadkowego postulatu. Żeby nie zapaść w etyczną drzemkę lub nie popaść w ułudę naturalności więzi, nie pokładać wszelkich nadziei w przywiązaniu do jakiejś instytucjonalnej całości, a w szczególności nie polegać bezkrytycznie na państwowej, narodowej czy etnicznej przynależności, należy ujawniać ową niemożliwość życia razem, a dokładnie rzecz biorąc, czynić z niej, być może, jedyną bezwzględną miarę wszelkiej powinności (DJ, 42).

Należy rozpoznać i uznać ten podział, to rozdarcie, ten rozpad, to rozdzielenie samego siebie, tę trudność życia razem z sobą, gromadzenia się w jakiejś zgromadzenie [*un ensemble*], w jakąś całość spoistości i koherencji. Pierwszy krok [*le premier pas*] ku „życiu razem” będzie zawsze buntowniczy wobec totalizacji.

DJ, 51

Bez tego źródłowego buntu wobec wspólnotowej czy rodowej przynależności my sami, ale także inni, zatracalibyśmy się w rodzie czy wspólnocie podobnych do siebie podmiotowości. Charakter innych sprowadzałby się do roli czy miejsca, jakie wypełniają „[...] w organicznej całości, która konstytuuje grupę, szkołę, naród, wspólnotę podmiotów mówiących tym samym językiem” (GS, 34).

A zatem pytając o to, jak żyć razem, nie możemy spodziewać się gotowej odpowiedzi i nie można sprowadzać jej do zestawu reguł czy norm, gdyż wykluczałoby to jednostkową, bezmierną odpowiedzialność. Być może te deklaracje zawierają w sobie pewną intencję Lévinasa – do którego zresztą niejednokrotnie w tym tekście Derrida nawiązuje – a mianowicie, że kluczowe dla przerywania wszelkich ustalonych więzi jest nasze zobowiązanie wobec śmiertelnego innego, nasza odpowiedzialność wypływająca z „[...] »doświadczenia« **czyjejs** śmierci, kogoś, kto od razu jest ponad procesem biologicznym, kto łączy się ze mną jako ktoś”³⁶; doświadczenia, które pozostawia nas bez gwarancji, bez zapewnienia w obliczu braku odpowiedzi ze strony innego. W innym tekście Lévinas kontynuuje rozważania nad kwestią śmierci i odpowiedzialności w duchu podobnym do myśli swego młodszego przyjaciela. Można by zadać pytanie, czy w poniższym fragmencie nie ujawnia się właśnie postulowana przez Derridę źródłowość żałoby wraz z jej całą polityczną wagą.

³⁶ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 19.

Pytanie o moje prawo bycia jest już moją odpowiedzialnością za śmierć Innego, odpowiedzialnością, która przerywa nierozważną spontaniczność naiwnego trwania³⁷. Prawo bycia i prawomocność tego prawa nie odnoszą się do abstrakcji uniwersalnych reguł prawnych, ale w ostatecznej instancji [...] do „bycia”-dla-Innego, do mojej nie-obojętności na jego śmierć [...]³⁸.

Z kolei w *Bóg, śmierć i czas* Lévinas zwraca uwagę na to, że relacja ze śmiercią innego wiąże się „[...] z bez-współ-miernością, której żadnej reminiscencji czy antycypacji nie sposób zestroić w synchronii”³⁹; a tym samym z ekscysem źródłowej odpowiedzialności, która nie wypływa z substancjalnej tożsamości, a zatem nie można jej sprowadzić do żadnej ontologicznej, politycznej, państwowej, narodowej, organicznej czy biologicznej więzi. Co ciekawe, odpowiedzialność ta wynika z radykalnego i źródłowego wkroczenia śmierci innego w strukturę samopobudzenia naszego „ja”. Równie istotne jest to, że Lévinas dostrzega w tym wtargnięciu śmierci elementarną uległość „ja”, podważając tym samym absolutny autorytet i suwerenność podmiotu, przy okazji

³⁷ Por. AD, 13, 109–111, przypis 1. Co ciekawe, Derrida mówi o spontaniczności w kontekście samoistnej zdolności ruchu, organizowania się, samopobudzania się życia (AJ, 75), nieposzkodowanej właściwości życia (WW, 68), czy też, jak to ma miejsce w *Głosie i fenomenie*, już na poziomie transcendentnym w refleksji fenomenologicznej, utożsamia ją z pierwotnym wrażeniem jako czystym wytwarzaniem („*Cette pure spontanéité est une impression*”; GF, 140), samopobudzeniem jako wytwarzaniem (się) żywej teraźniejszości. Zakwestionowanie tej spontaniczności czy samoistności (jak tłumaczą to słowo Banasiak i Dziadek) ze względu na wtargnięcie innego, prowadzić musiałoby do przerwania ruchu samopobudzenia (czyli na najbardziej elementarnym poziomie w procesie konstytucji podmiotowości). Spontaniczność związana jest także z redukcją znaczącego w żywej mowie (OG, 45; POZ, 23), co oczywiście ściśle wiąże się z kwestią samopobudzenia. Zakwestionowanie wewnętrznej spontaniczności mowy (głosu) wiąże się zresztą z podważeniem wolności jako autonomii podmiotu. Schemat ten dostrzec możemy przy okazji rozważań Derridy nad pismami Rousseau: „A za najlepszy wyraz wolności podaje się zawsze głos. Jest on sam z siebie językiem w wolności i wolnością języka, mówieniem otwarcie, które nie musi zapożyczać znaczących od zewnątrzności świata i którego, jak się wydaje, nie można ich pozbawić. Czy najbardziej zniewolone i pozbawione wszystkiego istoty nie dysponują jeszcze tą wewnętrzną samoistnością, jaką jest głos?” (OG, 222). Z kolei w *États d'âme de la psychanalyse* stwierdza on, że „[...] jeśli to, co nazywa się psychoanalizą, co powołuje się do psychoanalizy, nauczyło nas chociaż jednej rzeczy, to jest to nieufność wobec rzekomej spontaniczności – autonomii i domniemanej wolności” (EDA, 31).

³⁸ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 258.

³⁹ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas...*, s. 28.

sytuując naszą relację z innym i jego śmiercią w tym, czego nie omieszkalibyśmy określić strukturą przeżycia.

Śmierć innego przejmuję mnie [*m'affecte*] w samej tożsamości mojego ja odpowiedzialnego – tożsamości niesubstancjalnej, niebędącej zwykłą spójnością różnych aktów identyfikacji, lecz taką, którą tworzy odpowiedzialność niewysłowiona. Tym właśnie jest moje przejście się śmiercią innego, moja relacja z jego śmiercią. Jest ona w tej relacji moją uległością [*déférence*] wobec kogoś, kto już nie odpowiada, jest już moją winą – winą tego, kto przeżył [*une culpabilité de survivant*]⁴⁰.

By móc przybliżyć relację pomiędzy sprawiedliwością a żałobą (oraz jednostkową śmiertelnością i przeżyciem) z perspektywy ekscesywnego zobowiązania wobec innego, należałoby powrócić raz jeszcze do związku myśli Derridy z etyką Lévinasa.

4.3. Sprawiedliwość w żałobie: ślad nie-obecnego

W 1995 roku, w mowie wygłoszonej na pogrzebie Lévinasa, Derrida wspomina wykład (z lat 1975–1976) zmarłego myśliciela, zatytułowany *La mort et le temps*, w którym definiował on śmierć jako „bez-odpowiedź [*le sans-réponse*]”⁴¹. Nie jest ona, jak zauważa Derrida, „nade wszystko unicestwieniem, nie-bytem czy nicością, ale jest dla ocalałego [*le survivant*] pewnym doświadczeniem »bez-odpowiedzi«” (AD, 17). W *Le mot d'accueil*, wykładzie wygłoszonym rok później podczas konferencji na Sorbonie upamiętniającej Lévinasa, Derrida stwierdza, że cała myśl jego zmarłego przyjaciela „[...] od początku do końca była medytacją nad śmiercią – medytacją, która odwracała, zbijała z tropu, wyprowadzała ze swoistej równowagi wszystko to, co w filozofii [...] było także, i w pierwszym rzędzie, zatroskane śmiercią [...]” (AD, 206). Myślał on „przeciwko lub w odstępstwie do [*à l'écart de*] tradycji filozoficzne” (AD, 207). Być może jednak, jak twierdzi Derek Attridge⁴²,

⁴⁰ Ibidem, s. 19.

⁴¹ E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Bernard Grasset, Paris 1993, s. 17, 20. W polskim przekładzie *le sans-réponse* tłumaczone jest jako „pozostawanie bez odpowiedzi” (E. Lévinas: *Bóg, śmierć i czas...*, s. 15, 18, 46).

⁴² D. Attridge, *Reading and Responsibility: Deconstruction's Traces*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, s. 97. Por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2013, s. 100–112.

Derrida w tym przypadku dostrzegał w etyce Lévinasa to, co charakteryzuje jego własną myśl, która bez wątpienia nosi znamię śmierci.

Czy brak odpowiedzi, o którym tu mowa, powinien być powiązany z kwestią odpowiedzialności? O ile Lévinas argumentuje: „Jestem odpowiedzialny za śmierć innego do tego stopnia, że sam w tę jego śmierć zostaję włączony”⁴³, a w konsekwencji „Jestem odpowiedzialny za innego jako istotę śmiertelną”⁴⁴ – śmiertelność zatem jawi się jako przedontologiczna, fundamentalna dla etyki kondycja – o tyle to właśnie Derrida jest tym, który gruntownie bada ową nierozłączną zależność pomiędzy odpowiedzialnością a śmiercią, wiążąc ją z żałobą i strukturą przeżycia⁴⁵. Stwierdza on wyraźnie, że „Otcłan tej nie-odpowiedzi [*non-réponse*] byłaby warunkiem odpowiedzialności – decyzji i przebaczenia, decyzji o przebaczeniu bez jakiegokolwiek pojęcia, jeśli taka w ogóle istnieje. I zawsze w imię innego” (CFU, 231). W innym miejscu pisze z kolei, że sekret „[...] nie daje się ani ująć, ani objąć przez relację do innego, przez bycie-z lub

⁴³ E. Lévinas: *Bóg, śmierć i czas...*, s. 52–53.

⁴⁴ Ibidem, s. 53.

⁴⁵ Czy nie jest to jednak perspektywa zarazem bliska Lévinasowi? Przyjmując, że, jak w *Całości i nieskończoności* twierdzi Lévinas, „Czas to właśnie fakt, że cała – poddana przemocy – egzystencja śmiertelnego bytu nie jest byciem ku śmierci, lecz owym »jeszcze nie« [*pas encore*], które oznacza sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieublaganej bliskości [*son approche inexorable*]” (E. Lévinas: *Całość i nieskończoność...*, s. 267). Istotą czasu jest zatem odroczenie śmierci, jej „nieuchronnej przemocy”. Lévinas dodatkowo widzi w śmiertelności bytu jakieś podważenie idei „suwerennej wolności” na rzecz wolności śmiertelnej, czyli takiej, która „podlega temu, co inne”, i która nie doświadcza przemocy jak przypadku: „Władza, jaką sprawuje nad [bytem śmiertelnym – A.K.] przemoc – sama jego śmiertelność – jest faktem źródłowym” (ibidem, s. 268). Podmiot jest bytem śmiertelnym i dlatego też, a właściwie w związku z tym, transcendencja Innego „tłumaczy wolność”, a nie na odwrót. Wolność śmiertelna jest wolnością, która wypływa z naszego stosunku do nieskończonej transcendencji. Dlatego też Lévinas nie myśli o niej jak o pełnej autonomii podmiotu, czyli jakiegoś nieśmiertelnego jestestwa, jakiejś monady, której przyczyna tkwi w niej samej, jakiejś niezależnej substancji. Z kolei, czy to „jeszcze nie” (*pas encore*), ta możliwość wykonania jeszcze jednego kroku, jeszcze jednego oddechu w czasie odraczającego zawieszenia śmierci (*sursis*) nie jest tym samym, co nieuchronna bliskość (*imminence*) śmierci, o której pisze Derrida? Można by pokazać, posługując się wczesnymi pismami Derridy, jak *pas encore* jako możliwość odroczenia wiąże się z uprzestrzennieniem czasu, a tym samym z czasowością otwartą i nawiedzoną przez innego, ustrukturyzowaną zgodnie z logiką przeżycia, z podmiotem „*out of joint*” jako czasem i przestrzenią żałoby. Jak sam Lévinas stwierdza: „Czas należy przedstawiać na podstawie tej relacji, tego szacunku dla śmierci innego i owego zapytywania będącego relacją z nieskończonym” (E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas...*, s. 53).

jakąkolwiek formę »więzi społecznej«. Nawet jeśli czyni je możliwe, to przed nimi nie odpowiada. Jest tym, co nie odpowiada. Żadnej responsywności [*responsiveness*]. Czy nazwiemy to śmiercią? Śmiercią zadaną? Śmiercią doznaną? Nie widzę żadnego powodu, aby nie nazwać tego życiem, egzystencją, śladem” (PS, 70).

Aby unaocznic ów związek pomiędzy żałobą, odpowiedzialnością, a co za tym idzie – ze sprawiedliwością, skierujmy ponownie uwagę na żałobny esej *Lyotard et nous* – złożony przez Derridę w marcu 1999 roku hołd autorowi *Poróżnienia* niemal rok po jego śmierci – a w szczególności na obszerny przypis oddający, jak zresztą cały tekst, ducha niemożliwej żałoby po zmarłym innym.

[...] śmierć obliuguje, byłaby ona zatem innym pierwotnym imieniem absolutnego zobowiązania. Bezwarunkowe zaangażowanie wiąże jedynie z tą lub z tym („kimś” a nie „czymś”), kto z miejsca śmierci staje się zarazem nieobecny początkiem i przeznaczeniem absolutnego, bezwarunkowego, niepodlegającego negocjacji zobowiązania poza wszelką transakcją. Absencja bez powrotu byłaby zatem otwarciem na to, co bezwarunkowe. Przerażające. Terror. To właśnie oznaczałoby „Bóg nie żyje”, asocjację imienia Boga, jako miejsca owej bezwarunkowości, ze śmiercią. Być może jest to rozpaczliwa konkluzja: to, co bezwarunkowe (odróżniam je tu od suwerena, nawet jeśli to rozróżnienie jest nieprawdopodobne) oznacza śmierć zmarłego, śmierć bez żałoby: nie będzie żadnej żałoby. Jesteśmy bezwarunkowo zobowiązani jedynie w stosunku do kogoś zmarłego. Możemy zawsze negocjować warunki z kimś żywym. W obliczu śmierci następuje zerwanie symetrii: prawda, niepodobna już udawać [*ne plus pouvoir faire semblant*]. Czy mamy jednak kiedykolwiek do czynienia ze zmarłymi? Kto ręczyłby za to słowem? Niemożliwa śmierć być może oznacza, że to, co żyje [*vivant*], po prostu warunkuje wszystko.

CFU, 268, przypis 2

Warto przyjrzeć się temu długiemu i intrygującemu fragmentowi. Zaczniemy od przypomnienia Derridy, że zobowiązanie zawsze pochodzi od innego, który jest raczej „kimś” niż „czymś”. Jeśli jednakże to zobowiązanie zakłada odpowiedzialność za innego, to nie może ona wiązać się z oczekiwaniem usprawiedliwienia, gwarancji, zapewnienia czy spełnienia ze strony innego. Strukturalnie rzecz biorąc, to znaczy ujmując relację z innym w strukturę przeżycia, niemożliwe jest otrzymanie takiego zapewnienia jako odpowiedzi na wezwanie

sprawiedliwości, gdyż oznaczałoby to ustanowienie pewnej symetrii i transakcji w ramach tej relacji. W konsekwencji, inny jawiłby się jako jakaś określona destynacja, cel i przedmiot naszych zabiegów. Nasze zobowiązanie byłoby wymierne. Działoby się tak tylko w przypadku, gdyby możliwe było doświadczenie, które Derrida określa jako przeprawę, podróż do miejsca docelowego, czyli takie, które znajduje przejście do innego (możliwość takiego przejścia musi być założona czy to w przypadku zawłaszczenia lub tematyzacji innego, bezpośredniej intuicji⁴⁶, czy komunii, diakonii). Nie tylko jednak wiąże się to ze sprzeniewierzeniem się hiperbolicznie pojmowanemu wymogowi etycznemu; również doświadczenie innego jako takiego (*als solche, comme si*), czyli jako innego, jest z konieczności niemożliwe i musi pozostać niemożliwe w imię sprawiedliwości, gdyż, jak postuluje Derrida, jest ona „[...] doświadczeniem tego, którego nie jesteśmy w stanie doświadczyć” (FL, 38), czyli tego, do którego nie znajdujemy drogi. Owo przejście ku innemu musi więc natrafiać na aporię; śmiertelny i nieskończenie inny nie może zatem posiadać przypisanego mu miejsca. Dzieli nas w końcu śmierć, której nie da się przezwyciężyć. Jak pisze Lévinas, „*La mort est écart irrémédiable*”⁴⁷.

Skoro sprawiedliwość wymaga od nas doświadczenia innego, czyli kogoś, kogo nie jesteśmy w stanie doświadczyć jako obecnego, to należy zadać pytanie, co sprawia, że jest on tak nieuchwytny i nieosiągalny. Właśnie źródłowa nieobecność innego powoduje, że wszelka próba dosięgnięcia go jest z góry uwikłana w aporetyczną sprawiedliwość (konieczność aporii jako braku przejścia ku innemu, która wiąże się z niemożliwością wymierzania sprawiedliwości, oddawania adekwatnej sprawiedliwości innemu, który jest nieskończenie inny, a przez to nieskończenie niewspółmierny). Obecność innego musi być zawsze podszyta jego nieobecnością. Oznacza to, że musi on dezorganizować warunki stawiane przez żywą obecność i na każdym kroku wymykać się jej. Jeśli to zatem „z miejsca śmierci” jako (nie)miejsca nie-obecności (*non-lieu* nieobecnego innego, którego jedynym medium jest ślad, gdyż w nim zaznacza się nasz stosunek do innego; por. OG, 78) inny staje się „nieobecnym początkiem”, niezdeternowanym przeznaczeniem naszego zobowiązania, a tym samym nieredukowalnym do tego samego innym; i jeśli śmierć znamionuje to ostateczne oddalenie,

⁴⁶ Na przykład jak pojmuje ją Henri Bergson, czyli jako „[...] metafizyczne dociekanie natury przedmiotu w tem, co ma on własnego i istotnego w sobie” (H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Błęszyński, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2016, s. 40).

⁴⁷ E. Lévinas: *Dieu, la mort et le temps...*, s. 20.

to dostrzeżenie związku pomiędzy śmiercią a bezwarunkowością strukturalnej konieczności wydaje się nieuniknione: „Stosunek do innego i stosunek do śmierci są jednym i tym samym otwarciem” (OG, 245). Co więcej, oznacza to równocześnie, że nasz stosunek do innego jest z góry trapiiony możliwością jego całkowitego zaginięcia, co sprawia, że inny jest śmiertelny i że sprawiedliwość i odpowiedzialność to kwestie niecierpiące zwłoki.

Derrida wspomina również, że bezwarunkowość oznacza śmierć bez żałoby. Jak wobec tego mamy zwracać się ku innemu i do niego, skoro jesteśmy pozbawieni możliwości żałoby? Jednocześnie zauważa on jednak, że „Niemożliwa śmierć być może oznacza, że to, co żyje, po prostu warunkuje wszystko” (CFU, 268, przypis 2). Prowadzi to zapewne do z pozoru oczywistej konkluzji, że tylko w życiu możemy zwrócić się ku nieskończenie oddalonemu innemu; że tylko żyjąc możemy doświadczyć niemożliwości doświadczenia jego inności. Jednakże, aby zostać dotkniętym do żywego przez inność i śmiertelność, życie nie może być przeżywane w postaci pełnej obecności, lecz raczej jako życie, które jest z góry nawiedzone przez groźbę bez-odpowiedzi czy nie-obecności innych żywych istot, czyli jako ślad, czy też życie-śmierć. Możemy zatem tylko starać się odpowiedzieć na nakaz sprawiedliwości, to znaczy żyć bez skutecznej żałoby, czyli w żałobie niemożliwej, w ramach której inny za każdym razem wzywa nas z miejsca swej nie-obecności do wyjątkowej, jednostkowej odpowiedzialności. Tak pojmowana odpowiedzialność musi z konieczności niepokoić porządek prawny i wykraczać poza jego ogólność i uniwersalność. O ile życie bowiem niesie ze sobą możliwość negocjowania warunków z żywymi, o tyle w swej źródłowej kontaminacji ze śmiercią musi mierzyć się z zerwaniem symetrii, jaką śmierć wprowadza. Negocjacja taka zatem może się odbywać tylko w kontekście źródłowej asymetrii.

Jak już zostało powiedziane wcześniej, stosunek do innego, wzywający nas do bezgranicznej odpowiedzialności, destabilizuje i rozspaja naszą ipseiczną, pozbawiając nas absolutnej autonomii i kontroli. W *Echographies de la télévision* Derrida wiąże tę kwestię z brakiem odpowiedzi.

Autonomia (jesteśmy pozostawieni sami z obowiązkiem i prawem) jako heteronomia (która nadeszła [venue] z miejsca śmierci innego, jako martwe i jako inne), nakaz nie może już ponownie być zawłaszczony. Prawo i żałoba mają to samo miejsce narodzin, którym jest śmierć. Nadużywanie tego mówiąc, że coś redukuje się do „niczego”, jest zawsze łatwe i kuszące. W efekcie ta obiekcja

i to nadużycie mogą zawsze pozostać bez odpowiedzi. Możliwość (nadużycia lub „braku odpowiedzi” [*sans réponse*]) jest nieredukowalna, **musi** pozostać nieredukowalna, jak sama **możliwość** zła, jeśli odpowiedzialność – a wraz z nią decyzja, etyka, sprawiedliwość itd. – ma być możliwa i coś znaczyć.

ET, 148

By wskazać znamiona etyki Lévinasa bliskie myśli politycznej Derridy, należałoby teraz powrócić do założeń stojących za pojęciem odpowiedzialności, z której Lévinas wywodzi koncepcję sprawiedliwości. Odpowiedzialność, o której mówi autor *Czasu i tego, co inne*, jest oparta na asymetrycznej relacji między skończonym „ja” a nieskończonym innym. Z jednej strony jest to relacja społeczna, lecz jako etyczny nakaz otwiera ona wymiar obcowania z boskością, który poprzedza i uzasadnia wszelkie polityczne i społeczne stosunki, oraz w którym rodzi się nasze moralne sumienie. W intymności owej asymetrycznej i nieodwracalnej relacji z innym odkrywamy prawdziwą, niezapośredniczoną odpowiedzialność, która nie oczekuje na wzajemność, lecz stanowi „istotową, podstawową i fundamentalną strukturę podmiotowości”⁴⁸ (dla Lévinasa jest ona zawsze podmiotowością człowieka) ufundowanej przede wszystkim na etyce. Odpowiedzialność nie stanowi jedynie atrybutu podmiotowości, ale ją konstytuuje; to w niej „zawijazuje się węzeł podmiotowości”⁴⁹, dlatego że ta ostatnia jest „od początku dla innego”⁵⁰. W konsekwencji podmiotowość nie może sama poprzedzać etycznej więzi z innym czy być od niej niezależna. Wytworzenie się podmiotowości, ludzkiego „ja”, w ruchu odpowiedzialności oznacza zarazem „obalenie [*déposition*] władczego ja w świadomości siebie”⁵¹, „*la déposition d'un souverain*”⁵²: „Obalenie tej suwerenności przez ja jest społeczną relacją z drugim [*autrui*], relacją bez-inter-esowną [*dés-inter-essée*]”⁵³. Dlatego też zdaniem Lévinasa, który pragnie w swym etycznym zwrocie wykroczyć poza ontologiczną determinację, nasza odpowiedzialność jest bezgraniczna, gdyż dotyczy ona

⁴⁸ Idem, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1991, s. 54.

⁴⁹ Ibidem, s. 55.

⁵⁰ Ibidem, s. 54.

⁵¹ Ibidem, s. 57.

⁵² E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1992, s. 132.

⁵³ Idem, *Etyka i nieskończony...*, s. 33.

wszystkich innych, każdego z osobna, będąc też odpowiedzialnością za samą odpowiedzialność.

Hiperboliczny charakter tej odpowiedzialności, owo radykalne i dogłębne wezwanie, jest właśnie tym, co daje sposobność sprawiedliwości, ożywia jej ideę, gdyż opiera się na bezinteresownym, przed-ontologicznym zaangażowaniu. Bez-inter-esowność, o której tu mowa, wzbudza „pierwotną czujność”, podważając tym samym porządek ontologiczny, zgodnie z którym podmiotowość byłaby podmiotowością dla siebie, a inny – jej intencjonalnym przedmiotem. Skoro „ja” jest w pierwszej kolejności odpowiedzialne za innego i przed nim, to sprawiedliwość⁵⁴ wiązałaby się z życiem „[...] jak gdyby nie było się bytem pomiędzy bytami”⁵⁵.

⁵⁴ W *Całości i nieskończoności* sprawiedliwość wiąże się ze zobowiązaniem wobec innego człowieka, który nie chce się nam oddać (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 34), co – pomijając jej antropocentryczny charakter – przypomina ideę hiperbolicznej sprawiedliwości u Derridy. Dalej jednak Lévinas pisze, że sprawiedliwość „polega na uznaniu wyższości innego”: „Równość osób sama przez się nic nie znaczy. Ma sens ekonomiczny, zakłada pieniądź i opiera się już na sprawiedliwości, która – gdy jest prawdziwa – zaczyna się od Innego” (ibidem, s. 70). Prawdziwa sprawiedliwość jest relacją twarzą w twarz, w rozmowie (ibidem, s. 69); nieegoistycznym pragnieniem nie tyle nieśmiertelności, ile Innego, Obcego (ibidem, s. 56, 356); ustanowieniem prymatu relacji etycznej jako relacji człowieka z człowiekiem (ibidem, s. 79); Rozmową w „prostocie i prawości przyjmowania twarzy” (ibidem, s. 83); relacją z innym człowiekiem (ibidem, s. 93, 107); „transcendencją *par excellence* i warunkiem wiedzy” (ibidem, s. 93); brakiem alergii w spotkaniu z Innym (ibidem, s. 366); wreszcie „Sprawiedliwość polega na przywróceniu możliwości ekspresji, w której osoba, porzucając relacje wzajemności, ukazuje się jako jedyna, wyjątkowa. Sprawiedliwość to prawo głosu” (ibidem, s. 358). Jednocześnie Lévinas wyróżnia także sprawiedliwość powszechnych praw (ibidem, s. 299). Tak naprawdę jednak skupia on swoją uwagę na sprawiedliwości, która inspiruje uniwersalne prawa, lecz nie należy do ich sfery; która jest związana z nieskończonością i wykracza poza granice obiektywnego prawa w afirmacji wyjątkowości każdej jednostki (ibidem, s. 298): „Prawdziwa sprawiedliwość nie narzuca mi równowagi praw, ale wzywa mnie do przekroczenia prostej linii sprawiedliwości, do pójścia dalej – i nic nie może wyznaczyć końca tego marszu. Poza prostą linią sprawiedliwości rozciąga się nieskończona i niezbadana ziemia dobroci, wymagająca wszystkich sił jedynej i niepowtarzalnej obecności. Sprawiedliwość wymaga więc, bym ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo. Bycie Ja jest przywilejem, Ja zostało wybrane” (ibidem, s. 297). Z drugiej strony „Przyjęcie Innego oznacza [...] uświadomienie sobie własnej niesprawiedliwości [...]” (ibidem, s. 89), co związane jest z niewspółmiernością naszego stosunku poznawczego, naszej próby tematykacji wobec nieskończoności Innego. Z niemożliwością przekształcenia relacji z Innym w stosunek poznawczy wiąże się etyczny postulat, że Innego nie można wziąć w posiadanie czy używanie (ibidem, s. 90).

⁵⁵ E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność...*, s. 57.

Musimy jednak pamiętać, że skoro Lévinas przypisuje priorytet etycznej relacji na jej elementarnym poziomie, to stosunki ludzkie na poziomie wspólnotowym, państwowym czy społecznym wymagają praw i powszechnie obowiązujących regulacji. Dlatego autor *Inaczej niż być* mówi także o sprawiedliwości w kontekście politycznym, który zakłada współudział strony trzeciej, gwarantującej przejście od komunii z innym do sfery relacji społecznych w sposób, w jaki „Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest ogłoszeniem, obecnością trzeciego (to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy) [...]”⁵⁶. A ponieważ wszelka wspólnotowa relacja powinna zakładać ową niewymierną odpowiedzialność, to stosunek do drugiego człowieka musi poprzedzać jakąkolwiek społeczną więź: „Być **my** nie znaczy potracać się w tłumie ani gromadzić się wokół wspólnego zadania”⁵⁷. Zatem tylko relacja z innym jako sprawiedliwość może być tchnieniem życia w ideę równości, która – jeśli nie oprzeć jej na odpowiedzialności – byłaby jedynie abstrakcyjnym pojęciem. Skoro to dzięki mowie jako obecności twarzy otwieramy się na drugiego człowieka, a tym samym na całą ludzkość, to, według Lévinasa, „język [*le langage*] jest sprawiedliwością”⁵⁸. Tylko poprzez język, inspirowani bezgraniczną odpowiedzialnością, jesteśmy w stanie tworzyć więzi społeczne, negocjować prawa czy oddawać się politycznej debacie. To właśnie ogólność słowa ustanawia wspólny świat, lecz tego typu generalizacja urzeczywistnia się w akcie źródłowej donacji, w darze języka, „przez ofiarowania świata innemu człowiekowi”⁵⁹. Oznacza to, że każde pojęcie, które skupiałoby się wyłącznie na zasadzie gromadzenia czy na więziach ludzkich opartych na ontycznym czy biologicznym podobieństwie, wspólnej funkcji, jedności rodzaju, traciłoby z pola widzenia istotę wspólnoty ustanowionej przez język, „w której rozmówcy pozostają absolutnie odseparowani”⁶⁰ i opierającej się na tym, co Lévinas nazywa pokrewieństwem wszystkich ludzi.

Kwestia sprawiedliwości ulega jednakże komplikacji wraz z wkroczeniem trzeciego w relację twarzą w twarz z innym człowiekiem. O ile w *Całości i nieskończoności* obecność innego w bliskości relacji etycznej zakłada z góry udział trzeciego, w *Inaczej niż być* Lévinas kładzie nacisk na bardziej intruzyjny, kontaminacyjny, gwałtowny charakter trzeciego. Tym razem nie dopełnia on

⁵⁶ Idem, *Całość i nieskończoność...*, s. 253.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 252.

⁵⁹ Ibidem, s. 203.

⁶⁰ Ibidem, s. 254.

relacji etycznej, a raczej ją wypacza⁶¹. Wiąże się to także ze zmianą charakteru sprawiedliwości w hierarchii etycznej Lévinasa. Odnieść można wrażenie, że funkcja sprawiedliwości współgra z rolą trzeciego i odpowiada tonowi, w jakim pisze o nim francuski filozof; oraz że w *Inaczej niż być* autor pragnie wyznaczyć i odizolować jakiś źródłowy poziom etycznej relacji nienaruszony przez trzeciego. Stwierdza on zatem, że „[...] bliskość nie jest od razu sądem sprawiedliwości, ale przede wszystkim odpowiedzialnością za drugiego człowieka, która staje się sądem dopiero wraz z pojawieniem się trzeciego człowieka”⁶², czy też, że „Odpowiedzialność za innego jest bezpośredniością wcześniejszą niż pytanie: właśnie bliskością”⁶³. Bliskość ta zostaje jednak przerwana wraz z wtargnięciem strony trzeciej i od tej pory zaczyna się sprawiedliwość⁶⁴. Trzeci przekształca asymetryczność relacji we współobecność i symetrię, które pociągają za sobą tematyzację, kalkulację odnoszącą się do możliwości, wreszcie udział „pamięci zbierającej nieobecność w teraźniejszość”⁶⁵. We wzajemnej synchronii jesteśmy odtąd bliźniami dla siebie nawzajem, a zatem moja odpowiedzialność zostaje ograniczona, traci swój radykalny charakter. Co w takiej sytuacji należy uczynić ze sprawiedliwością? – pyta Lévinas i odpowiada:

Jest to pytanie świadomości. Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, **widzialność** twarzy, a co za tym idzie, intencjonalność i intelekt niosące inteligibilność systemu, który zakłada współobecność na równej stopie jak przed sądem⁶⁶.

Z kolei w wywiadzie z 1975 roku jeszcze raz odnosi się on do kwestii przekształcenia znaczenia sprawiedliwości:

⁶¹ Jak słusznie zauważa Attridge, Lévinas „pragnie uniknąć podważenia prymatu relacji etycznej z jednostkowym innym, ale jednocześnie chce uniknąć sprowadzenia trzeciego i sprawiedliwości do zaledwie drugorzędnej i pomocniczej roli” (D. Attridge, *Reading and Responsibility...*, s. 107). Ta uwaga nie odnosi się do napięcia pomiędzy *Całością* i *nieskończonością* a *Inaczej niż być*, lecz do napięcia, które dostrzec możemy w samej lekturze *Inaczej niż być*.

⁶² E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 87, przypis 38.

⁶³ Ibidem, s. 262.

⁶⁴ Ibidem, s. 251.

⁶⁵ Ibidem, s. 263–264.

⁶⁶ Ibidem, s. 263.

Słowo „sprawiedliwość” jest znacznie bardziej na miejscu tam, gdzie chodzi nie o moje „podporządkowanie” Innemu, ale „równoprawność” [*équité*]. Dla równoprawności potrzebne jest porównanie i równość: równość między tym, czego nie sposób porównać. Dlatego słowo „sprawiedliwość” odnosi się znacznie bardziej do relacji z trzecim niż z drugim człowiekiem. Ale w rzeczywistości relacja z drugim nigdy nie jest wyłącznie relacją z drugim: w drugim człowieku od razu reprezentowany jest trzeci; w swym pojawieniu się drugiego patrzy już na mnie trzeci. I to sprawia, że związek między odpowiedzialnością wobec drugiego a sprawiedliwością jest mimo wszystko bardzo ścisły⁶⁷.

W tym ujęciu sprawiedliwość wiąże się zatem z rozciągnięciem anarchicznej odpowiedzialności na sferę stosunków politycznych, a zarazem z jej zapośredniczeniem. Podczas gdy relacja etyczna inspirowałaby z pozycji asymetrycznego przerwania relacje oparte na symetrii, sprawiedliwość w politycznym sensie sama odnosiłaby się do zasady równości między ludźmi, dopominając się jednak o swe etyczne uzasadnienie⁶⁸. Pierwszeństwo etyki nie jest tu jednak tak oczywiste. Fakt, że „w swym pojawieniu się drugiego patrzy już na mnie trzeci”, zakłóca przywilej pierwszeństwa nadany etyce, gdyż na najbardziej źródłowym poziomie stosunków z innym musimy się liczyć z komplikacją tego, co nieporównywalne (wyjątkowa twarz), i tego, co porównywalne (twarz „związana z innymi twarzami, twarz widzialna w trosce o sprawiedliwość”⁶⁹). Sprawiedliwość (fundament świadomości), świadomość (synchronizacja) i filozofia narzucają z góry miarę na bez-inter-esowność, która charakteryzuje relację etyczną.

⁶⁷ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 148.

⁶⁸ Podobne wyznaczenie Lévinasa odnajdujemy w wywiadzie *The Paradox of Mortality*: „Mówię o »sprawiedliwości«, jednak obecnie »sprawiedliwość« jest dla mnie czymś, co oznacza kalkulację oraz wiedzę i co zakłada politykę; jest ona nierozzerwalnie związana z politycznością. Jest ona czymś, co odróżniam od etyki, która jest pierwotna” (E. Lévinas, *Paradox of Morality*, trans. A. Benjamin, T. Wright, in: *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, eds. R. Bernasconi, D. Wood, Routledge, London–New York 1988, s. 171). Konstatacja ta budzi zainteresowanie Derridy, który w *Adieu à Emmanuel Lévinas* zastanawia się nad tym, że pomimo iż temat sprawiedliwości i trzeciego został rozwinięty już w *Całości i nieskończoności*, Lévinas po latach jest skłonny wyznać, że nie poddał go wówczas odpowiedniemu namysłowi (AD, 112, przypis 1). Więcej na temat dwuznaczności związanej z pojęciem sprawiedliwości u Lévinasa, w szczególności w odniesieniu do myśli Derridy, pisze Derek Attridge w rozdziale swojej książki *Reading and Responsibility* zatytułowanym *Posthumous Infidelity: Derrida, Levinas and the Third* (D. Attridge, *Reading and Responsibility...*, s. 97–116).

⁶⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 264.

Na tym etapie, w obliczu egoizmu, nieskończona odpowiedzialność może ulec zapomnieniu. Lévinas nie traktuje jednak sprawiedliwości jako degradacji relacji z innym czy redukcji odpowiedzialności, gdyż postulując równość, musi ona afirmować naszą nierówność i nadmiar odpowiedzialności w stosunku do innego: „Sprawiedliwość, społeczeństwo, państwo i jego instytucje – wymiana i praca ujmowane na gruncie bliskości – nic nie wymyka się kontroli odpowiedzialności jeden za drugiego”⁷⁰.

Lévinas, poza zapomnieniem⁷¹, będzie mówił w tym przypadku także o sprawiedliwości, „[...] dla której każda tajemnica, każda intymność jest skrywaniem”⁷². Do tych określeń moglibyśmy dodać błędzenie, czyli *destinerrance*⁷³ – wedle Derridy kondycję źródłową, która uwypuklałaby kontaminacyjny i nieredukowalny charakter strony pośredniczącej. Odracza ona i różnicuje prawdziwy czy autentyczny dostęp do transcendentnej obecności innego, a zarazem wszelkie poczucie bliskości i bezpośredniego kontaktu: „Gdy tylko pojawia się słowo – i można to powiedzieć zarówno o śladzie w ogóle, jak i o szansie, którą on stanowi – bezpośrednia intuicja nie ma już żadnej szansy. [...] nie można zaprzeczyć zbaczającej z celu pośredniości [*l'indirection destinerrante*], odkąd zjawia się ślad” (PS, 68).

Tym, co wydaje się najbardziej interesujące, jest fakt, że Lévinas mówi nie tylko o konieczności wkroczenia trzeciego w relację etyczną, ale stwierdza również, że „Porządek, jawienie się, fenomenalność, bycie, wydarzają się w znaczeniu, w bliskości za sprawą trzeciego. Pojawienie się trzeciego jest samym źródłem jawienia się, to znaczy źródłem źródła”⁷⁴. Z perspektywy Derridy mielibyśmy do czynienia zatem ze źródłową komplikacją czy kontaminacją źródłowości, o której mowa w powyższej wypowiedzi, i z anarchiczną pra-źródłowością w rozumieniu Lévinasa.

Lévinas przyznaje zresztą, że sprawiedliwość jest „pierwszą przemocą”, gdyż „[...] w trosce o to, aby nie rozpoznać błędnie twarzy innego człowieka, tkwi od-

⁷⁰ Ibidem, s. 266.

⁷¹ Ibidem, s. 218.

⁷² Ibidem, s. 113, przypis 2.

⁷³ Por. J. Hillis Miller, *Derrida's Destinerrance*, in: Idem, *For Derrida*, Fordham University Press, New York 2009, s. 28–54.

⁷⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 268.

mowa, by dostrzegać jedynie twarz”⁷⁵. Określa przy tym sprawiedliwość jako obieg, okrężną drogę, która – jako główny element politycznego porządku – ma stanowić odciążenie dla nieustannego wymogu odpowiedzialności⁷⁶. Możliwe, że aby nie napotykać innego bezpośrednio, to znaczy bez udziału strony trzeciej, nie powinniśmy utożsamiać źródłowego momentu przemocy z odmową (przede wszystkim dlatego, że nie stanowi on autonomicznej decyzji podmiotu). W tym przypadku zasadne byłoby twierdzenie Derridy, że „[...] nawet jeśli doświadczenie trzeciego [...] jest zdefiniowane jako przerwanie relacji twarzą w twarz, nie jest to wtargnięcie wtórne” (AD, 190)⁷⁷.

Nie może zatem dziwić, dlaczego Derrida tropi w *Adieu...* nieregularności w tekstach Lévinasa i interpretuje je zgodnie ze swą tezą o źródłowej i wzajemnej kontaminacji pomiędzy tym, co w przypadku myśli etycznej autora *Inaczej niż być...*, stanowiłoby etyczny nadmiar i jurydyczną tematyzację. Derrida stara się w ten sposób pokazać, jak w myśli Lévinasa – pchniętej do granic jej możliwości, co w efekcie dalszej lektury pociągnie za sobą najbardziej niepokojące konsekwencje – ujawnia się konieczność źródłowej nieczystości i przemocy jako braku prostego źródła. W eseju *Dekonstrukcja i etyka* Geoffrey Bennington twierdzi, że dekonstrukcyjny styl Derridy, który jest charakterystyczny dla jego lektury Lévinasa, i który wpisuje się w logikę quasi-transcendentalności, „wypycha czytany tekst poza jego własne jawne tezy, ale czyniąc to, szanuje logikę własnej ekonomii tego tekstu i [...] wytwarza sytuację, którą można odnaleźć we wszystkich dekonstrukcyjnych momentach: czyli źródłowej **podatności na kontaminację**, która zamierza stanowić przyczynę i uzasadnienie **zarówno** dla możliwości jakiegokolwiek czystości, **jak i** dla apriorycznej niemożliwości (nawet idealnego) osiągnięcia takiej czystości”⁷⁸.

Potwierdzenie tej diagnozy znajdujemy w niniejszej deklaracji Derridy: „[...] podejmę ryzyko wykazania konieczności tego *double bind* w tym, co wynika z aksjomatów przyjętych lub przywołanych przez Lévinasa” (AD, 67). W kon-

⁷⁵ Idem, *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Lévinas*, ed. J. Robbins, Stanford University Press, Stanford, California 2001, s. 56.

⁷⁶ Ibidem, s. 53.

⁷⁷ W podobnym tonie Derrida wypowiada się w jednym z wywiadów w odniesieniu do problemu przebaczenia, które wymaga jednostkowości spotkania twarzą w twarz ofiary i oprawcy, ale zarazem musi uwzględniać obecność strony trzeciej, której udział należy założyć w momencie, gdy przebaczenie jest powierzone śladowi (PM, 397).

⁷⁸ G. Bennington, *Interrupting Derrida*, Routledge, London–New York 2000, s. 40–41.

sekwencji potwierdza on zasadność tezy z *Przemocy i metafizyki*, że zarówno wszelka filozofia nie-przemocy, jak i etyka Lévinasa nie stanowi tu wyjątku, „może jedynie [...] wybierać mniejszą przemoc w warunkach jakiejś **ekonomii przemocy**” (PR, 156, przypis 20). Co więcej, trzeci nie tylko wprowadza przemoc w relację twarzą w twarz (*face-à-face*), lecz także „chroni przed zawrotnym szaleństwem samej przemocy etycznej” (AD, 66). Tym samym sprawiedliwość jako gwałtowne wtargnięcie trzeciego w relację twarzą w twarz (to znaczy sprawiedliwość w rozumieniu późnego Lévinasa ujmowana jako prawo) ocala, czy raczej umożliwia etykę, jednocześnie ją zdradzając. Derrida mówi w tym kontekście o „niewierności w sercu wierności”, o „grzechu pierworodnym”⁷⁹ czy „ślądzie inauracyjnego krzywoprzysięstwa [*parjure*]” (AD, 68), które nie czeka na nadejście etyki („[Trzeci – A.K.] przychodzi bezzwłocznie, aby wpływać na doświadczenie twarzy w spotkaniu *face-à-face*”; AD, 61). Nawiązuje on jednocześnie do quasi-transcendentalnej komplikacji, która wymaga od etyki czy odpowiedzialności przejścia przez ten nieskończony obieg prawa w osobie trzeciego.

Podobnie jak trzeci, który nie czeka, zabiegi otwierające i etykę, i sprawiedliwość biegną przez quasi-transcendentalne czy źródłowe, a nawet przed-źródłowe, krzywoprzysięstwo. Można by je nawet nazwać **ontologicznym**, odkąd łączymy etykę ze wszystkim tym, co ona przekracza i zdradza (a dokładnie z ontologią, synchronią, całością, państwem, politycznością itd.).

AD, 68

Ponadto, w jednym ze swoich ostatnich wywiadów z 2004 roku Derrida podejmuje jeszcze raz problematykę sprawiedliwości, polityki i roli trzeciego. Zapytany o przejście od jednostkowego wymiaru sekretnej i intymnej relacji twarzą w twarz do sfery politycznej czy też o możliwość transakcji pomiędzy tymi wymiarami, ponownie odnosi się on do Lévinasa.

Trzeci – który dla Lévinasa oznacza sprawiedliwość w sensie prawa [*droit*], zakładając że Lévinas nie odróżnia sprawiedliwości od prawa – jest instytucją, prawem, polityką, porównaniem. Jest więc kimś, kto niejako przychodzi i wpisuje innego lub mnie jako innego w racjonalny system porównawczy. A waleń równości demokratycznej zakłada porównanie, a więc implikuje trzeciego.

⁷⁹ J. Derrida, *Hostipitality*, in: *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, Routledge, New York-London 2002, s. 388.

Polityka zakłada i implikuje trzeciego. Należy zrozumieć, że trzeci nie jest kimś, kto przybywa **po** spotkaniu dwóch osób lub poza nim: trzeci jest **już od razu** w tej relacji. Trzeci jest od razu na miejscu, w spotkaniu twarzą w twarz. W pewnym sensie trzeci jest źródłowy. [...] Trzeci jest tutaj. Mowa, to, co kieruję do innego, jest trzecim; język jest trzecim; społeczność jest trzecim. [...] Znaczy to, że kwestia polityczno-instytucjonalna nie jest nigdy drugorzędna lub zewnętrzna. Spotkanie *face-à-face* jest w pewnym sensie **już od razu** polityczne.

MA, 60

Odpowiedzialność byłaby zatem, wedle Derridy, wpłątana od początku w aporetyczną transakcję między jednostkowym zobowiązaniem a polityczną mnogością, pomiędzy dwoma antynomicznymi, a zarazem nierozdzielными porządkami. Dlatego też nasz jednostkowy stosunek do innego ulega kontaminacji – **nawet**, a być może **przede wszystkim**, w wymiarze etycznym. Derrida stwierdza, że skoro nie ma z góry ustalonych reguł, nie posiadamy także technik i strategii skutecznej odpowiedzialności. Pozostaje nam nawigować pomiędzy dwoma instancjami: nieobliczalnej sprawiedliwości i wymiernego prawa, „za każdym razem **wynajdując** to, co jest najbardziej sprawiedliwe” (MA, 61⁸⁰). Każdorazowo musimy zatem dokonywać jakiejś transakcji czy iść na kompromis pomiędzy relacją *face-à-face* a trzecim, który wprowadza polityczność. Transakcja ta ma jednak zawsze charakter jednostkowy, dlatego dopomina się o inwencję (nieprzypadkowo Derrida uwypukla to słowo). Odpowiedzialność objawia się właśnie w konieczności dokonywania jak najlepszego wyboru w obliczu tego nieredukowalnego napięcia, które z jednej strony obliuguje mnie do liczenia się z prawem, a z drugiej – do wykraczania poza nie: „Zobowiązanie może być wyłącznie podwójne, sprzeczne, sporne, począwszy od momentu, w którym odwołuje się ono do odpowiedzialności, a nie do moralnej czy politycznej techniki” (PT, 371).

Derrida utrzymuje, że w procesie transakcji trzeci odgrywa swą podstawową rolę elementu pośredniczącego, swoistego gońca pomiędzy dwoma niezdeterminowanymi i heterogenicznymi względem siebie stronami, stając się poniekąd (jako język, społeczność, historia, ślad) *locus in quo* ich życia razem, ich wzajemnej kontaminacji; miejscem dekonstrukcji prawa w imię sprawiedliwości (w rozumieniu Derridy) czy po prostu miejscem dekonstrukcji. Trzeci nie jest zatem czymś, co przydarza się przez przypadek spotkaniu twarzą w twarz, gdyż

⁸⁰ Por. PT, 371.

bez trzeciego, bez jego wtargnięcia, które **już** musiało mieć miejsce, nie byłoby żadnej relacji, żadnego spotkania czy to politycznego, czy etycznego.

W *Le goût du secret*, odnosząc się do pojęcia i funkcji wyobraźni w filozofii transcendentalnej Kanta, Derrida stwierdza, że spełnia ona właśnie funkcję owego trzeciego (*le tiers*) (czy trzeciego terminu, składnika, czynnika (*le troisième terme*)). Sprowadza on kwestię systemu, jego źródłowej dysfunkcjonalności czy rozspojenia, w której zawiązuje się wszelkie pragnienie systemu (GS, 8), do problemu trzeciego.

Ten trzeci termin może być uznany za trzeciego-pośrednika, który pozwala na syntezę, rekuncylację, uczestnictwo; kiedy to, co nie jest tym czy owym, umożliwia syntezę tego i owego. Lecz funkcja ta nie ogranicza się do formy, którą przyjęła w dialektyce heglowskiej, a trzeci jako „ni-to-ni-owo” (oraz „i to, i owo”) może równie dobrze być interpretowany jako coś, czego absolutna heterogeniczność opiera się integracji, uczestnictwu, systemowi, wyznaczając miejsce, gdzie system się nie domyka. Jest to zarazem miejsce, gdzie on się konstytuuje oraz gdzie ta konstytucja jest zagrożona przez obcy element [*l'hétérogène*] [...].

GS, 10

Jeśli więc dla Lévinasa sprawiedliwość pojawia się wraz z trzecim, to w przypadku Derridy trzeci umożliwia odwołanie się do niemożliwej sprawiedliwości. Wydawać by się mogło, że te dwa stanowiska są z sobą zbieżne, lecz dla autora *Glas* sprawiedliwość – „bezcenna **godność** inności” (ET, 29) – jest zawsze związana z hiperbolicznym ruchem bezgranicznego wykraczania. Owa nadwyżka może jednakże ujawnić się dzięki trzeciemu jako nie tylko niemożliwa do zrealizowania, ale i do ujęcia w jakiegokolwiek ramy czy kryteria. Niemożliwość ta, zdaniem Derridy, jest zresztą konieczna, zaś konieczność ta musi zawsze brać pod uwagę ryzyko wypaczenia imperatywu hiperbolicznie pojmowanej sprawiedliwości (AD, 69). Struktura, na mocy której warunki możliwości postępowania sprawiedliwie czynią sprawiedliwość nieosiągalną, wiąże się oczywiście z nieustannymi komplikacjami i wyzwaniem. Skoro sprawiedliwość można wprowadzać w życie tylko poprzez trzeciego, to życie, o którym tu mowa, „życie razem”, jest u swego zarania nieczyste i niedoskonałe. Nie istnieje zresztą żadna miara doskonałości, względem której mielibyśmy je mierzyć. Ponieważ sprawiedliwość musi pozostać niemożliwa, to przyszłość, a wraz z nią polityczne możliwości, zostaje otwarta, nie pozwalając się dopełnić czy wyczerpać

w jakimkolwiek programie, kalkulacji czy strategii zarządzania życiem. Ograniczając się bowiem do przyjętej wiedzy, która zakłada ustalone konsekwencje i efekty, moglibyśmy w najlepszym przypadku zachowywać się jak „»inteligentne« pociski” (PT, 370). Takie nakreślenie problemu pozwala Derridzie pomyśleć prawdziwą odpowiedzialność jako aporię zawieszoną pomiędzy odroczonej i poróżnioną sprawiedliwością a zastanym prawem. Jesteśmy więc ciągle stawiani przed niemożliwą decyzją, w ramach której zawsze zdradzamy – mniej lub bardziej – innego, stosujemy mniejszą lub większą przemoc i nie stać nas na komfort spokojnego sumienia czy odpuszczenia win.

Nie jest to jednak powód, jak twierdzi Derrida, by popadać w niejasność czy niezrozumiałość. Nasza odpowiedzialność, która nie może być utożsamiana z tradycyjnie pojętą odpowiedzialnością, powiązaną z autonomią podmiotu, suwerennością, prymatem świadomości, intencjonalnością, musi zawsze przebiegać przez aporię „doświadczenia niemożliwości” (PT, 371); musimy wręcz pracować z miejsca tej aporii. Z jednej strony sprawiałoby to, że postępowanie jedynie w zgodzie z przyjętymi regułami byłoby przejawem nieodpowiedzialności. Jednakże z drugiej strony aporia ta dowodzi, że odpowiedzialność absolutna, na mocy której odpowiadałibyśmy jedynie przed nieskończone innym, mogłaby być jednocześnie i paradoksalnie nieodpowiedzialnością, gdyż nie kierowałaby się żadną wykładnią prawną czy etyczną, nie szukałaby usprawiedliwienia przed jakimkolwiek trybunałem sprawiedliwości, nie liczyła się z niczym. Derrida zauważa, że przeznaczeniem etyki byłoby więc być może popychanie do nieodpowiedzialności (*«éthique comme irresponsabilisation»*)⁸¹, a przynajmniej wykazywanie ekscesu (nie)odpowiedzialności, który musi nawiedzać każdą odpowiedzialną decyzję: „Czasami należałoby odrzucić pokusę, skłonność czy udogodnienie w imię jakiejś sprawiedliwości, która nie prowadzi rachunków i nie rozlicza się przed mężczyzną, człowiekiem, rodem, społeczeństwem, przed bliźnimi i najbliższymi” (DLM, 89). Wtargnięcie trzeciego jako strukturalna konieczność, w której zawiązywałby się paradoksalny podwójny splot powszechnej odpowiedzialności i absolutnej odpowiedzialności, zapobiegałoby zapewne etycznej fuzji, pełnej tyranii i zazdrości o innych. Nie zmienia to jednak faktu, że bez owego braku odpowiedzi, bez **nieresponsywności**, która skazuje nas na odpowiedzialne błędzenie, na swego rodzaju *irresponsabilité*; która, niczym

⁸¹ Uwagę tę formuluje Derrida w kontekście lektury *Bojaźni i drżenia* Kierkegaarda i rozważań na temat Abrahama, który, zgodnie z przypowieścią, w imię wierności wobec Boga gotów jest poświęcić życie swego syna (por. w szczególności DLM, 88–89, 103–104, 109–110).

widmo, nawiedza możliwość wszelkiego spotkania z innym – bez śmierci, czyli bez śmierci innego, a zatem bez śmiertelnego innego, bez żałoby i przeżycia – odpowiedzialność byłaby pozbawiona wszelkiej wagi. Innymi słowy, byłaby wyzuta ze sprawiedliwości.

Związek pomiędzy sprawiedliwością a dekonstrukcją jest szerzej badany przez Derridę w *Force de loi*, gdzie stwierdza on, że dekonstrukcja zawsze zwracała się ku problemowi sprawiedliwości. To, że zwrot ten mógł być wcześniej niedostrzegalny, że dekonstrukcja mogła czynić go „jedynie na ukos [*de façon oblique*]” (FL, 26), wynikało w głównej mierze z faktu, że nie sposób bezpośrednio odnosić się do sprawiedliwości. W przeciwnym razie oznaczałoby to bowiem poddanie jej tematyzacji, uczynienie jej przedmiotem badań, sprowadzenie jej do wiedzy, która jako taka wypaczałaby jej charakter, ponieważ

Sprawiedliwość, jako doświadczenie absolutnej inności, nie daje się przedstawić [*imprésentable*], ale jest ona szansą zdarzenia i warunkiem historii. Bez wątpienia historii niedającej się poznać oczywiście tym, którym wydaje się, że kiedy posługują się tym słowem, to wiedzą, o czym mówią, niezależnie od tego, czy chodzić będzie o historię społeczną, ideologiczną, prawodawczą itd.

FL, 61

Zwrócona ku sprawiedliwości dekonstrukcja nie działałaby jedynie w sercu teoretycznego dyskursu politycznego, ale, w rzeczy samej, zaburzałaby czystość samego podziału na teorię i praktykę, a także niepokoiłaby i nawiedzała sferę praktyki politycznej (w szczególności warunki zaangażowania w *praxis* jako polityczną działalność *par excellence*; warunki prawne, w jakich można partycypować w życiu politycznym jako wolna osoba, obywatel itd.)⁸². Można by zaryzykować stwierdzenie, że odczytywanie myśli Derridy z perspektywy hiperbolicznej sprawiedliwości niesie z sobą to samo ryzyko, jakie odnaleźć można w lekturze prac Karola Marksa. Podobnie jak pisma Marksa, również teksty Derridy, jak sam utrzymuje, poddawane były depolityzacji w celu „znaturalizowania politycznej siły” (WM, 62) ilekroć ignorowano „[...] Marksowskie wezwanie, by nie tylko odczytywać, ale też działać i spowodować, że odczytywanie (interpretowanie) stanie się transformacją, która »zmienia świat«” (WM, 63). Kiedy Derrida mówi o dekonstrukcji jak o „radikalizacji określonego typu marksizmu” (WM, 154), odnosi się on do radykalności roz-

⁸² Por. POZ, 83.

spajania, podważania, rewolty wobec tego, co fundamentalne i ontologicznie spójne, w duchu etyczno-politycznego imperatywu, który nie ogranicza się tylko do myślenia „teoretycznego” czy „akademickiego”. Czyni on w ten sposób zarzut pod adresem tych myślicieli, którzy próbują „egzorcyzmować niebezpieczeństwo” (WM, 63) myśli Marksa w imię tradycyjnie pojmowanej lektury, zamkniętej nie tylko w murach akademii, ale także w pewnej paraliżującej jej polityczną siłę metodzie filologicznej i refleksji akademickiej. Derrida pragnie zatem „zrobić wszystko, co się da, aby powstrzymać neutralizujące znieczulenie, płynące ze strony nowego teorytyzmu i zapobiec dominacji filozoficzno-filologicznego powrotu do Marksa” (WM, 64), mówiąc zarazem o nadaniu priorytetu gestowi politycznemu przed egzegezą polityczną.

Należałoby zapytać, czy Derrida w ten sposób nie daje nam wskazówki, jak traktować dekonstrukcję i czy owa „inność” w podejściu do Marksa nie byłaby także konieczna w naszym podejściu do samego Derridy. Odpowiedzią na to pytanie może być cytat z jednego z jego ostatnich seminariów (z 16 lutego 2002 roku). Mówi on wówczas o dekonstrukcji w kontekście swych badań nad dominującym pojęciem państwowo-narodowej suwerenności następującymi słowami:

[...] rytm tej dekonstrukcji nie może być rytmem seminarium lub dyskursu *ex cathedra*. Rytm ten jest od początku rytmem tego, co się wydarza w świecie. Dekonstrukcja ta, jak często mówię, jest tym, co się wydarza, i tym, co wydarza się w świecie poprzez kryzysy, wojny, fenomeny tak zwanego narodowego i międzynarodowego terroryzmu, zadeklarowane i niezadeklarowane rzezie, transformację światowego rynku i prawa międzynarodowego. Jest to tak wiele wydarzeń, które mają wpływ na klasyczne pojęcie suwerenności, i sprawiają mu kłopot.

BSI, 113–114

W ten sam sposób można by podejść do kwestii sprawiedliwości, której nie należy zamykać w ramach czysto filozoficzno-egzegetycznej debaty. Zresztą relacja między dekonstrukcją a sprawiedliwością, a przez to między dekonstrukcją a polityką, wydaje się jeszcze bardziej ewidentna w kontekście słów Derridy zaczerpniętych z *Force de loi*:

[...] to dekonstrukcyjne badanie, które rozpoczyna [...] przez destabilizowanie, komplikowanie, odwoływanie się do ich [*nómos* i *phúsis*, kultury i natury,

prawa pozytywnego i prawa naturalnego oraz ich opozycji – A.K.] paradoksów wartości. Mowa tu o takich wartościach, jak to, co właściwe i własne [*le propre*] oraz własność i właściwość [*la propriété*] w ich wszystkich rejestrach; jak podmiot, a zatem i odpowiedzialny podmiot, podmiot prawa, podmiot moralny, osobowość prawna czy moralna, intencjonalność itd.; oraz wszystko to, co jest ich następstwem. Tego typu dekonstrukcyjne badanie jest na wskroś zapytywaniem o prawo i sprawiedliwość, o fundamenty prawa, moralności i polityki.

FL, 22

Derrida stara się wykazać zatem, że skoro za pomocą dekonstrukcji jesteśmy w stanie dogłębniej i (przynajmniej co do zasady) bezgranicznie badać i kwestionować autorytet filozoficzny, zasadność fundamentów i źródeł władzy, prawomocność i niezawisłość suwerennej władzy, a nawet same warunki takiego badania i zapytywania (a co za tym idzie: również warunki przyjmowania innego i warunki samego prawa), to polityczną architektoniką muszą wstrząsać dekonstrukcyjne ruchy tektoniczne. Co więcej, skoro prawo spełnia swoje powołanie jedynie jako namiastka sprawiedliwości, i skoro wymóg sprawiedliwości jednocześnie dopomina się o uzupełnienie przez prawo, to jest ono nieustannie poddane pracy, która musi bez końca zacierać i odkrywać na nowo jego literę. W tym nieustannie podejmowanym trudzie prawo nie może zostać w pełni uzasadnione: nie znajduje bowiem ono sensu w sobie ani też nie może opierać się na obecności jakiegos transcendentalnego wobec siebie autorytetu. W prawie dostrzec możemy raczej jego wewnętrzną niewystarczalność, rozspajający jego integralność rozstępek, przerwanie na mocy bez-prawia (lub innego rodzaju „prawa” jako „prawa innego”), nie-obecności, braku odpowiedzi, bezźródłowości, które wymuszają pogwałcenie granic i autorytetu prawa w celu jego ponownego wynalezienia, ustanowienia, ufundowania: „Ten moment zawieszenia, to *epokhē*, ten założycielski czy rewolucyjny moment prawa jest w prawie instancją bezprawia. Lecz jest to także cała historia prawa. Ten moment zawsze ma miejsce i nigdy nie ma miejsca w terażniejszości [*une présence*]” (FL, 89). To, że prawo jest w swej istocie historyczne (czyli, że jest śladem), oznacza, że nie istnieje żadna instancja prawna, która nie podlegałaby dekonstrukcji. Wszystko, co warunkuje jakąkolwiek genealogię i formułowanie prawa (czy są to kwestie etniczne, narodowe, językowe, rynkowe, czy biopolityczne, geopolityczne itd.), ulega dekonstrukcji. „Ponieważ [prawo – A.K.] posiada historię, można

je dekonstruować, można krytykować jeden porządek prawny, aby zastąpić go innym lub zastąpić jedną Konstytucję drugą” (MA, 38).

Pozwala to Derridzie dojść do wniosku, że nieskończona, nieredukowalna, zwrócona ku innemu idea sprawiedliwości zawiaduje zatem dekonstrukcją, wykraczając poza obrót rynkowy, ekonomię wymiany, logikę długu, cyrkulację, wiedzę i władzę. Sprawiedliwość, jego zdaniem, jest „[...] samym ruchem dekonstrukcji w działaniu, wewnątrz prawa i w historii prawa, w historii politycznej i w samej historii, nawet zanim ujawni się pod postacią dyskursu, któremu w akademii i w kulturze naszych czasów nadano nazwę »dekonstrukcjonizmu«” (FL, 56). Derrida podkreśla więc, że dekonstrukcja nie jest jakąś wyizolowaną dziedziną badawczą czy zestawem narzędzi akademickich, nie jest też fenomenem kulturowym; jej „istota” tkwi w czymś zdecydowanie bardziej uniwersalnym, a jednocześnie radykalnie niepowtarzalnym. Nie jest wreszcie dekonstrukcja znakiem czasów, ale ruchem tektonicznym, czujnością etyczną, która w ruchu afirmacji sprawiedliwości kwestionuje zastany porządek. Czyniąc to, nie pozwala prawu na zabezpieczenie swej pozycji, wykładni (a zatem jednoznaczności), umocnienie swego autorytetu i jednocześnie odsłania jego strukturę – jako efekt działania śladu właśnie, prawo musi być zarazem już przeszłe i nadal jeszcze przyszłe. Jako zaledwie przejaw obecności, posiada ono prawdziwie widmowy charakter czegoś, co nie może się ani w pełni uobecnąć, ani odwołać do wyższej instancji obecności. Derrida zwraca jednak uwagę, że „To, iż prawo ulega dekonstrukcji, nie jest jakimś nieszczęściem. Można wręcz odnaleźć w tym polityczną szansę na wszelki postęp historyczny” (FL, 35). Kilka lat później dodaje on: „Nie ma mowy o gościnności bez udziału [*enjeu*] widmowości. Ale widmowość nie jest niczym, przekracza, a przez to dekonstruuje ona wszelkie ontologiczne opozycje, byt i nicość, życie i śmierć – a zarazem obdarowuje” (AD, 193). Ten widmowy pośrednik, będący przejawem konieczności wzajemnej kontaminacji i suplementacji pomiędzy sprawiedliwością a prawem (pomiędzy niewymiernością i wymiernością, niemożliwym i możliwym), należy do tych dwóch sfer tylko o tyle, o ile wykracza poza każdą z nich na rzecz drugiej. Oznacza to, że mamy do czynienia ze źródłową nieadekwatnością sprawiedliwości względem prawa i prawa względem sprawiedliwości. Wobec tego Derrida stwierdza, że „[...] prawo nigdy nie jest **wystarczająco** sprawiedliwe [*assez juste*]” (MA, 38), a tym samym „Polityzacja, na przykład, nie ma końca, nawet jeśli nie może ona i nie powinna być nigdy kompletna” (FL, 62).

Inspiracja, a przez to destabilizacja prawa przez sprawiedliwość, która jest zarazem wprawieniem prawa w ruch, wzywa nas, na dobre i złe, do jego aktualizacji, reinkrypcji, rewolucjonizacji, transformacji. W praktyce znaczy to tyle, że za każdym razem musimy brać pod uwagę nieustannie zmieniający się kontekst i okoliczności, w których należy podejmować i negocjować problem jednostkowych innych. Tym samym, zdaniem Derridy, sprawiedliwość wymaga od nas kalkulacji, a zarazem wykraczania „poza dające się już zidentyfikować strefy moralności, polityki czy prawa, poza rozróżnienie na narodowe i międzynarodowe, publiczne i prywatne itd.” (FL, 62). Proces ujmowania niemożliwego za pomocą możliwego, nieustannej transakcji pomiędzy dwoma heterogenicznymi porządkami i napięcia, które się w niej wytwarza, jest właśnie przedmiotem zainteresowania dekonstrukcji. Derrida stwierdza nawet, że zarówno dekonstruowalność prawa, jak i niedekonstruowalność sprawiedliwości umożliwiają samą dekonstrukcję.

Dekonstrukcja ma miejsce w interwale, który oddziela niedekonstruowalność sprawiedliwości od dekonstruowalności prawa. Dekonstrukcja jest możliwa jako doświadczenie niemożliwego, tam, gdzie *wyziera* sprawiedliwość [*il y a la justice*], nawet jeśli takowa nie istnieje, nawet jeśli nie jest jeszcze czy kiedykolwiek była **obecna**.

FL, 35

4.4. Autoodporność wspólnoty

Do tej pory starałem się wykazać, w jaki sposób „idea sprawiedliwości”, o której mówi Derrida, rzuca wyzwanie wszelkiemu normatywnemu nadzorowi i nakazowi; jak wymyka się wszelkiej podległości i determinacji; oraz jak nieskończenie przekracza do tego stopnia porządek prawa (jest „[...] nieskończona, ponieważ nieredukowalna, nieredukowalna, ponieważ należąca innemu [...]”; FL, 55), że nie można jej nawet utożsamiać z ideą w sensie Kantowskim, zdeterminowaną mesjańską obietnicą czy horyzontem eschatoteologicznym. W swym nadwyzkowym zrywie, w swej *excédance*, którą Derrida określa także mianem etyki hiperbolicznej czy etyki ponad etyką (MA, 35), sprawiedliwość wyłamuje się z ekonomicznej cyrkulacji, na której oparty jest suwerenny autorytet gromadzącej w całość mocy czy władzy (*kratos*). Jak wyjaśnia autor *Voyous*,

„Suwerenność jest okrągła, jest okręgiem. [To – A.K.] cyrkularna czy sferyczna rotacja, obrót owego powrotu [*le tour de ce re-tour*] do siebie [...]” (V, 33).

Tę cyrkularność dostrzec można było już w ruchu łączenia i gromadzenia, na którym opiera się konstytucja wspólnoty. Takie cyrkularne gromadzenie wspólnoty we wspólnotę z kolei jest zbieżne z symetrycznie, synchronicznie i wymiennie pojętą ideą sprawiedliwości, która wyrasta z przekonania, że pokrewieństwo czy podobieństwo stanowią naczelne zasady organizacji i dystrybucji suwerennej władzy. Derrida zauważa zresztą, że bez tego przed-geometrycznego, przedtechnicznego, bo opartego na tożsamości, cyrkularnego ruchu powrotu do siebie, który warunkuje suwerenne samostanowienie, autonomię czy autoteliczną siebie – jednym słowem: ipseiczną – pragnienie wyznaczenia demokratycznej przestrzeni jest niemal niemożliwe. Podkreśla on zatem fundamentalny charakter ipseicznosci jako „zasady prawowitej suwerenności, uwierzytelnionego lub rozpoznanego zwierzchnictwa władzy lub potęgi, *kra-tos, kracji*” (V, 31), którą zakładać musi wszelka konstytucja wspólnotowości czy państwowa suwerenność, a także wszelka podmiotowość. Jak wyjaśnia dalej, to bycie samym sobą jako proste autopozycjonowanie się polega na cyrkularności jako możliwości powrotu do siebie, „*le tour de soi*”. Ów obrót „[...]” polega na scalaniu, scalaniu siebie, a więc na skupianiu siebie w dążeniu ku jednoczesności; to tu właśnie obrót, jako cały, stanowi niepodzielną jedność z sobą, jest razem z samym sobą” (V, 32). Pojęcie ipseicznosci⁸³ jest dla Derridy kluczowe, gdyż oddaje pewną logikę, którą zauważyć można na poziomie konstytucji zarówno jednostkowej, jak i wspólnotowej podmiotowości, rozumianej jako suwerenna władza nad sobą. Jak tłumaczy pochodzący z Algierii myśliciel:

Mówiąc o „ipseicznosci” [*ipséité*], mam na myśli pewne „ja mogę” lub co najmniej moc, która **daje samej sobie** [*se donne à lui-même*] swe prawo, swą prawomocność, swe samoprzedstawicielstwo, suwerenne i na powrót zawłaszczające gromadzenie siebie w jednoczesności łączenia lub zbierania, bycia-razem i – jak również mawiają – „życia razem” [*vivre ensemble*].

V, 30

⁸³ Decyduję się na tłumaczenie *ipséité* przez neologizm „ipseicznosc”, pozostawiając tym samym termin „sobość” jako odpowiednik *soi* lub *soi-même*. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że w tłumaczeniu *Całości i nieskończoności*, lektury kluczowej dla niniejszych rozważań, *ipséité* jest tłumaczone przez Małgorzatę Kowalską jako „sobość”. Podobnie czyni Krzysztof Kłosiński w swym tłumaczeniu *Pisma i różnicy*. Należy jednak odróżnić te dwa niezmiennie bliskie sobie terminy, jak czyni to też Derrida np. we *Voyous*.

Również z etymologicznego punktu widzenia ze słowem *ipséité* związana jest zatem cała gama form i zasad samoorganizacji i władztwa, jak na przykład władza suwerenna, władza gospodarza, pana domu, głowy rodziny, posiadacza, sprawującego kontrolę nad tym, co własne i właściwe, a samo słowo *ipse* – na co zwraca uwagę Derrida – oznacza władcę rodzaju męskiego⁸⁴. Wywodzi on związek między fallocentryzmem a suwerenną władzą nie tylko z etymologii, ale także z pewnej tradycji teologii politycznej. Począwszy od teogonicznej mitologii, poprzez władzę monarchiczną, aż po demokratyczną suwerenność (w braterskiej interpretacji demokratycznej równości, która opiera się na kontrakcie pomiędzy synami i braćmi, dzielącymi między siebie władzę odziedziczoną po ojcu), mamy do czynienia z genealogicznym (filiacja pomiędzy ojcem a synem), fraternalistycznym i paternalistycznym czy patriarchalnym charakterem władzy, który Derrida nazywa także ipsocentrycznym (V, 38)⁸⁵. Ten genealogiczny багаż jest zatem charakterystyczny dla demokracji, w ramach której „[...] suwerenność została przekazana ludowi czy narodowi z tymi samymi teologicznymi atrybutami, które przypisywano królowi i Bogu” (ZCJ, 131). Demokracja pojmowana na zasadzie władzy (*kratos*), czyli możliwości panowania, niezawisłego podejmowania decyzji i posiadania racji, jest więc ściśle związana z suwerennością, którą Derrida opisuje zarazem jako okrężną czy kulistą rotację powrotu do siebie w formie każdorazowych, kolejnych powrotów lub w formie tożsamości pomiędzy początkiem i kresem, przyczyną i efektem końcowym (por. V, 33). Z metafizycznego punktu widzenia odpowiada to, z jednej strony, dialektyce platońskiej, dla której ejdetyczne powtórzenie związane jest z samowiedzą i samoopanowaniem, na co zwraca zresztą uwagę Derrida w *La Pharmacie de Platon* (D, 151), a samo ejdetyczne powtórzenie utożsamia z metafizycznie pojmowanym życiem, które „wychodzi z siebie jedynie po to, by do siebie wrócić” (D, 210). Z drugiej zaś strony, odwołać możemy się do dialektyki spekulatywnej, która także zakłada panowanie tego samego nad

⁸⁴ Por. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1, Economie, parenté, société*, Éditions de Minuit, Paris 1969, s. 87–92.

⁸⁵ Z łatwością można by także powiązać to autopozycjonowanie się i autonomię władcy czy suwerena z logiką logocentryczną i andro- czy fallocentryczną, w szczególności w przypadku *La pharmacie de Platon*, gdzie Derrida odtwarza platońskie powinowactwo pomiędzy ojcem a *logosem* czy związek między niezawisłością mowy a władzą (por. D, 93–104). W *La dissémination* pisze zresztą: „Stracić głowę, łamać sobie głowę nad tym, gdzie się zwrócić – taki jest być może efekt dyseminacji” i dodaje przy tym, że „dyseminacja przerywa cyrkulację, którą przekształca w źródło *post factum* [un après-coup] sensu” (D, 30).

innym. W obu przypadkach mowa tu o ipseicznosci jako metafizycznie umocowanej możliwości zawłaszczającego na powrót gromadzenia. Oba te stanowiska Derrida, rzecz jasna, podważa, powołując się na ekonomię śladu (D, 11) czy grafikę uzupełnienia (D, 210).

Wobec tego nie sposób pomyśleć demokracji pojmowanej ipsocentrycznie (czyli opartej na niezawisłości suwerennej władzy) bez autonomii, symetrii, pokrewieństwa czy podobieństwa, a nawet bez Boga. Przeciw takiemu porządkowi – jak zauważa Derrida – buntuje się jednak inna, heterogeniczna „prawda demokratyczności”, która zorientowana jest na innego i polega raczej na asymetrycznym odesłaniu ku niemu aniżeli na ustanowionej więzi czy powrocie do siebie; prawda „rozpleniającej się mnogości, bezimiennej »kogokolwiek«, »nieważne kogo«, nieokreślonego »każdego jednego«” (V, 35). Derrida stwierdza zatem, że pytanie o demokrację mogłoby przybrać postać pytań o to, czym właściwie jest „życie razem”, kim jest bliźni, a przede wszystkim, „czy musimy żyć razem [*vivre ensemble*] jedynie z tymi, którzy są podobni, z bliźnimi [*semblable*]?” (V, 31). Pytania te muszą każdorazowo podawać w wątpliwość założenia zarysowane wcześniej w kontekście Arystotelesowskiej polityki i idei synchronicznej i symetrycznej sprawiedliwości.

Być może więc warunkiem każdej wspólnoty powinno być wtargnięcie innego, rozumiane jako podważenie owego ipsocentryzmu, przerwanie cyrkularnego ruchu powrotu do siebie, ruchu autopozycjonowania; jako przerywające proces zawłaszczania przez ipseicznosc ze względu na „sprawiedliwość jako nieobliczalność daru i jednostkowość an-ekonomicznej eks-pozycji na innych” (WM, 49). Chodzi tu zatem o sprawiedliwość, która polega na afirmatywnie pojmowanej desynchronizacji czy raczej anachronii, jako warunku możliwości wszelkiej wspólnotowej synchronii. Zdaniem Derridy, kluczowa dla tak pojętej otwartości wspólnoty jest siła przyszłości, „która, aby pozostać w działaniu w takim zgromadzeniu, musi być tyleż siłą rozrywającą, co integrującą, tyleż siłą niezgody, co porozumienia” (GS, 31). Dlatego też autor *Marginesów filozofii* podchodzi z takim dystansem do samego słowa „wspólnota”.

W *Widmach Marksa* (zgodnie z dekonstrukcją czasowości w fenomenologii Husserla) Derrida stwierdza zresztą, że „Nie ma [...] żadnych szans na synchronię, żaden czas nie jest sobie współczesny” (WM, 185). Kiedy z kolei w innym miejscu zwraca on uwagę, że dekonstrukcja to „asynchronia w synchronii, to pewien sposób uzgadniania się z czymś, co jest *out of joint*, co jest niezgodne” (GS, 106), to można na tej podstawie wnioskować, że synchronia jako faktyczny

lub odroczony status ipseicznosci jest źródłowo przerwana przez wtargnięcie innego. „Prawo [*la loi*] stanowi tu anachronia” (WM, 26), ogłasza Derrida, co może oznaczać, że anachronia jest, na mocy konieczności, źródłową rozłącznością włączeniu, przerywaniem w gromadzeniu, nieobecnością w obecności. Oznaczać to może również, że jesteśmy poniekąd zobligowani do ustanawiania prawa, do przekuwania sprawiedliwości w prawo. Gromadząca siła ipseicznosci, i podobnie jej prawo, może mieć miejsce jedynie na mocy widmowej asymetrii, która pojawia się wraz z przerywającym wszelką synchronię jednostkowym innym. W takim przypadku inny zachowuje swą sekretność, niebędącą jedynie sekretem jakiejś ukrytej wiedzy, którą można osiąść, lecz sekretnością wyłamującą się z cyrkularnego ruchu totalizacji, która jest zarazem oczywistością pełnej transparenacji. Sekret oznacza zatem nieokreślone miejsce bezwzględne oporu, który Derrida nazywa *resistance*, a którego nigdy nie można zredukować do zwykłej wiedzy. Dlatego też sekretu nie można naruszyć czy przezwyciężyć (o czym mowa była już w poprzednim rozdziale). Stwierdza on także, że jeśli chodzi o sekret, to „Ewidentnie najbardziej pociągającą figurą jest tu śmierć; to, co jest w stosunku do śmierci; to, co jest niesione przez śmierć – to, co jest samym życiem” (GS, 70), dostrzegając w stosunku do śmierci uprzywilejowane doświadczenie sekretu. Lecz sekretność sekretu, która opiera się na nieredukowalności (pewnej rezerwy) innego do tego samego, także odnosi się do źródła wszelkiej wspólnotowości, gdyż jest to pierwsza wspólna rzecz, która w zasadzie nie jest wspólna.

W pewien sposób sekret, o którym tu mówimy, nie będąc w stanie go wypowiedzieć, jest paradoksalnie [...] najszerzej dzieloną rzeczą na świecie; lecz jest to dzielenie się czymś, co się nie dzieli: wspólnie wiemy, że nie mamy ze sobą niczego wspólnego. Może istnieć bezgraniczny konsensus na ten temat, ale konsensus ten na nic się zdaje, ponieważ jest to konsensus związany z faktem, że ktoś pojedynczy jest szczególny [*le singulier est singulier*], że inny jest inny, że **wszelki inny jest całkiem inny** [*tout autre est tout autre*]. [...] konsensus ten nie oznacza ani zgody, ani pokoju, ani porządku – jest to zgoda na **nic**, czyli na to, że wszelkie istnienie dzieli z innymi niepodzielność.

GS, 71–72

Skoro dla Derridy sekret jest czymś, co warunkuje wszelką konstytucję i co jest nierozłącznie związane z apelem o sprawiedliwość – choć, jak już ustaliliśmy,

sekret nie jest jakimś nowym terminem, nowym kierunkiem, w którym zwraca się Derrida, gdyż określa on tym mianem to, co na mocy swej nieskończoności, swej *restance*, opiera się wszelkiej totalizacji – to przypisuje on mu także najwyższą polityczną rangę: „jeśli nie podtrzymujemy prawa do sekretu, to jesteśmy w przestrzeni totalitarnej” (GS, 72). Możemy zatem założyć, że prawo do sekretu musiałoby polegać na stawianiu oporu cyrkularnemu, totalizującemu gromadzeniu suwerennej siły ipseiczości, która opierałaby się także na gromadzeniu (samo)wiedzy jako (samo)władzy nad tym, co inne. Ma to, rzecz jasna, swoje polityczne konsekwencje i w głównej mierze wyznacza pewien kierunek dla demokracji, w której Derrida dostrzega szczególny sposób życia razem. Życie to jest zróżnicowane, rozdzielne i zapewne otwarcie autoodporne (co oznacza, że podąża w dwóch wykluczających się kierunkach i łączy je w sobie, do czego powrócimy wkrótce): „żądanie, aby każdy wystawiał wszystko na widok publiczny i aby nie istniało żadne sekretne wnętrze [*for intérieur*], jest dla mnie z miejsca totalitaryzacją demokracji” (GS, 72).

Przestrzeń polityczna musi zatem zakładać w sobie prawo do sekretów. Jednakże Derrida zauważa, że kiedy tylko suweren udziela nam jakiegokolwiek prawa do sekretów, jest ono zawsze prawem warunkowym, gdyż jest ono ograniczone do warunków narzuconych przez tegoż suwerena. Z tej perspektywy sekret zawsze stanowi jedynie problem, z którego trzeba się rozliczyć lub zdać sprawę: „Wszędzie tam, gdzie wymagana jest odpowiedź lub odpowiedzialność, prawo do sekretu jest warunkowe. Nie sekret, a jedynie problem istnieje dla różnych rodzajów wiedzy, które w tym zakresie obejmują nie tylko filozofię, naukę i technikę, lecz także religię, moralność, politykę i prawo” (PAS, 59). W takiej sytuacji każdy musiałby odpowiadać przed władzą, żeby na przykład potwierdzić swą tożsamość lub coś wyjawić. Sekret z kolei traktowany byłby jako coś, co można zredukować do wiedzy, odsłonić czy wyjaśnić i co można poddać obserwacji czy kontroli. W pierwszej kolejności polegałoby to na możliwości zadania innemu pytania i domagania się odpowiedzi, a zatem na możliwości wpisania go w wymienną cyrkulację wiedzy, która pozwalałaby suwerennej władzy na bezpieczną internalizację innego w przestrzeni politycznej, *the body politic*, lub jego odrzucenie. Skoro jednak sekret nie jest pewnym wnętrzem, które można odsłonić; skoro heterologiczny charakter sekretu wymyka się tematyzacji i fenomenalności; skoro nie można go wyznaczyć i przedstawić – jak stwierdza Derrida – „w biały dzień”, to musi on wykraczać poza porządek sprawozdań, odpowiedzi, wyjaśnień, obowiązków narzuconych przez religię, politykę, prawo

czy filozofię. Sekret zatem wiąże się z „prawem do absolutnej nie-odpowiedzi [*un droit à la non-réponse absolue*]” (PS, 66), która jest

[...] bardziej źródłowa i bardziej sekretna niż modalności władzy i obowiązku, gdyż w istocie rzeczy jest względem nich heterogeniczna. W tym tkwi hiperboliczny warunek demokracji, który zdaje się przeczyć pewnemu ustalonemu i historycznie ograniczonemu pojęciu wspomnianej demokracji. Łączy ją ono z kolei z pojęciem podmiotu wymiernego, podlegającego rozrachunkowi, zobligowanego, odpowiedzialnego, mającego – odpowiadać, mającego – mówić [*devant – répondre, devant – dire*] prawdę, zobowiązanego, by zaświadczać zgodnie ze złożoną przysięgą („całą prawdę i tylko prawdę”), w obliczu prawa [*devant la loi*], podmiotu zobowiązanego, by wyjawić sekret [...].

PS, 66–67

Derrida sugeruje tym samym, że sprzeczność pomiędzy wymiernym porządkiem a niewymiernym sekretem innego „wyznacza zadanie (zadanie myślenia, a także zadanie teoretyczno-praktyczne) dla wszelkiej demokracji, która nadchodzi [*démocratie à venir*]” (PS, 67). Zadanie to musi więc wykraczać poza porządek prawny wspólnoty – zgodnie z zaproponowaną przez Derridę dychotomią pomiędzy sprawiedliwością i prawem – a sekret, stawiając opór wszelkim próbom podporządkowania go w całości jakiejś suwerennej władzy, która nadzoruje wymianę pomiędzy sferą publiczną a prywatną, wykracza poza wszelką konstytucję wspólnotowej więzi.

W przytoczonych powyżej fragmentach nawiązujących do filozofii Lévinasa, który śmierć postrzegał jako sytuację absolutnej nie-odpowiedzi, Derrida podkreśla (i myśl tę rozwija w *Passions*), że możliwość braku odpowiedzi, która charakteryzuje każdą relację z innym, i na której opiera się każda wspólnotowa więź, można łączyć tyleż ze śmiercią, co z życiem, a właściwie z ich źródłową komplikacją pod postacią śladu. Rozpatrując ten problem strukturalnie, inny jako jednostkowe istnienie, czyli jako życie-śmierć, cechuje się właśnie takim oporem przed tematyzacją czy fenomenalnością, który jest ściśle związany z możliwością braku odpowiedzi, a tym samym z możliwością śmierci innego. Wymyka się on zamknięciu w ustalonym stosunku z tym samym, który sprowadzałby się do relacji pomiędzy dwoma współobecnościami (synchronia symetryczna) lub relacji odnoszącej się do jakiejś zewnętrznej instancji

obecności (synchronia hierarchiczna)⁸⁶. Skoro jednak Derrida twierdzi, że „Niemożliwa śmierć być może oznacza, że to, co żyje, po prostu warunkuje wszystko” (CFU, 268, przypis 2), to sekret można doświadczyć jedynie jako sekret w życiu z góry naznaczonym przez śmierć, czyli życiu, które nie jest nigdy po prostu obecne. Ujawnia się ono bowiem w swym skrywaniu⁸⁷, czyli tylko w ruchu śladu, który jest zarazem ruchem jego zatarcia, dzięki czemu skrywa w sobie nieredukowalną pozostałość inności. Ślad jako umożliwianie niemożliwości jest źródłowym ruchem kontaminacji życia przez śmierć, poprzez który jednostkowe istnienie może zmanifestować swoją nieskończoną sekretność.

Skoro sekret wykracza poza porządek wiedzy, nie może sprowadzać się do więzi społecznej, łączącej się z uznaniem pewnego konstytutywnego źródła porządku, na którym można by polegać. Z jednej strony sekret rzuca wyzwanie władzy i zagraża zasadzie wspólnotowości właśnie dlatego, że nie daje się zamknąć w ramy pełnej obecności ani też w opartym na niej pojęciu życia, a w konsekwencji nie podporządkowuje się interwencji przeprowadzanej przez organy władzy⁸⁸. Z drugiej strony jednak należałoby zastanowić się nad tym, czy wspólnota jest w ogóle możliwa bez tego sekretnego ekscesu, który – zdaniem Derridy – warunkuje wszelką więź i wiedzę. Jeśli nie, to wspólnota odnajdywałaby w tym, co zagraża jej spójności, warunek swego przetrwania. Prowadzi nas to do problemu autoodporności wspólnoty, który zostanie rozwinięty na bazie lektury *Wiary i wiedzy*, kluczowego dla tego zagadnienia tekstu Derridy.

Tym, co z całą pewnością spaja ten rozczłonkowany czy raczej rozpleniony tekst, jest kwestia religii. Derrida rozpoczyna swój esej od następujących pytań: „Jak »mówić o religii«? i na temat **religii**? Zwłaszcza o **jednej** religii, dzisiaj?” (WW, 7). Pytania te od razu odsyłają nas do dwóch motywów, wokół

⁸⁶ Oba te modele i tak byłyby w istocie swej hierarchiczne, bo uprzywilejowałyby obecność, *logos*, *fallusa*.

⁸⁷ Zarys tej logiki możemy odnaleźć już w *Introduction à L'origine de la Géométrie de Husserl*.

⁸⁸ Oczywiście Derrida nie ma tu na myśli autonomicznego i homogenicznego suwerena, który – jak monarcha, a przede wszystkim jak Bóg czy Absolut – przed nikim nie odpowiada, jest *immunis*: „Suweren nie odpowiada. Jest on tym, kto może, kto zawsze ma prawo, by nie odpowiadać, w szczególności nie odpowiadać za swe czyny. [...] ma on prawo do ciszy tej asymetrii. Ma prawo do pewnej nieodpowiedzialności. [...] Jeśli suwerenność byłaby właściwa człowiekowi (w co nie wierzę), byłaby ona **niczym** [*comme*] owa wywłaszczająca ekstaza nieodpowiedzialności, niczym to miejsce nie-odpowiedzi, które powszechnie [*communément*] i dogmatycznie nazywamy zwierzęcością [*bestialité*], boskością lub śmiercią” (BS1, 91). Chodzi więc Derridzie o absolutność, która „nigdy nie zostanie zabezpieczona w Jednym” (WM, 58).

których toczyć będzie się dyskusja: 1. Co kryje się za tym „najpierw łacińskim” (WW, 11) pojęciem religii; czym jest ona w swej istocie (WW, 50)? 2. Co niesie z sobą owo „dzisiaj” religii, czyli w jakiej geopolitycznej sytuacji znajduje się współcześnie religia; oraz czym stała się w kontekście politycznych i technologicznych przemian?

Doświadczenie religii, które związane jest z tym słowem, musi zatem przywozić na myśl kwestię języka. Jest ona kluczowa dla zrozumienia nie tylko etymologii i genealogii tego pojęcia, ale przede wszystkim dla jego użycia we współczesnym dyskursie; dla jego „efektów pragmatycznych i funkcjonalnych”, związanych z analizą „bardziej strukturalną, również bardziej polityczną” (WW, 52). Ale w owym dochodzeniu, czym jest religia w istocie lub współcześnie, Derrida proponuje przyjęcie „pewnej pre-definicji”, według której religia byłaby „zawsze odpowiedzią i nakazywaną odpowiedzialnością, nie wybiera się jej swobodnie aktem czystej i abstrakcyjnej autonomicznej woli” (WW, 51). Wolność bez autonomii, o której w duchu iście Lévinasowskim wspomina Derrida, jest zawsze założona w odpowiedzialności i odsyła nas już z góry do prawa innego, czyli do hiperbolicznej sprawiedliwości. W tym momencie możemy już dostrzec, w jakim kierunku zmierza argumentacja Derridy. Najpierw należałoby jednak pochylić się przez chwilę nad samym słowem „religia”.

Podążając szlakiem genealogicznym, natrafiamy na dwie etymologiczne hipotezy, konkurujące ze sobą o status właściwego źródła słowa „religia” lub raczej łacińskiego *religio*. Zgodnie z pierwszą hipotezą, *religio* wywodzi się od *relegere*, *legere*, co oznacza ‘gromadzenie, zbieranie, wybieranie’. Z kolei drugie znaczenie wywodzi się od *religare*, *ligare*, czyli ‘łączenie, spajanie, wiązanie’. Te dwie hipotezy prowadzą, rzecz jasna, do dwóch odrębnych interpretacji istoty religii. W rezultacie, powołując się na Émile’a Benveniste’a, Derrida stwierdza, że *relegere* powiązane byłoby z gromadzeniem, a więc z „zebraniem [*recueillir*], aby powrócić [*revenir*] i zacząć od nowa [*recommencer*]” (WW, 53). *Religio* wiązałoby się wówczas z „sumiennym uwzględnianiem, szacunkiem, cierpliwością, a nawet powściągliwością czy pietyzmem” (WW, 54), a *religere* z łączeniem i więzią, co odsyłałoby nas do „obowiązku i długu itd. pomiędzy ludźmi lub między człowiekiem a Bogiem” (WW, 55). Jednakże już nieco dalej Derrida zwraca uwagę, że powyższy spór ma „ograniczony zasięg”, gdyż problem religii nie może sprowadzać się do jednego źródła, gdzie „nic się nie rozstrzyga” (WW, 55).

Co więcej:

[...] dwie konkurencyjne etymologie dają się sprowadzić do tego samego oraz w pewien sposób do możliwości powtórzenia, która wytwarza, a zarazem potwierdza to samo. W obydwu przypadkach (*re-legere* czy *re-ligare*) chodzi o nierozzerwalny związek, który wiąże się najpierw z samym sobą. Chodzi o zgromadzenie [*un rassemblent*], o złożenie na nowo [*un ré-assemblent*], o re-kolekcję. O opór czy też reakcję na rozspojenie [*disjonction*]. Na ab-solutną⁸⁹ inność.

WW, 55–56

Propozycja Benveniste'a, aby tłumaczyć religię jako „zbieranie na nowo” (*recolleter*), które z jednej strony odnosi się do ruchu powtarzania, ale także do wyboru i elekcji, „albowiem selektywność zawsze idzie w parze z kolektywnością i rekolekcją” (WW, 56), zasadza się zresztą na odnawianiu więzi z sobą w powtórzeniu, czyli na możliwości owego *re-* w słowie „religia”. Derrida przypisuje zatem obu tym hipotezom to samo źródło, które na najbardziej elementarnym poziomie skupia się na więzi ze sobą, powrotnym połączeniu, zgromadzeniu, które są przeciwstawione uniemożliwiającemu totalizację rozspojeniu.

Podobny problem uprzywilejowania znaczenia zogniskowanego wokół zbierania, zgodności, harmonizacji, tego samego względem rozspojenia Derrida dostrzega w Heideggerowskim *Powiedzeniu Anaksymandra*. W interpretacji tej *dikē* – ujmowana jako sprawiedliwość – co prawda wykracza poza sferę moralną i prawną, niemniej jednak rozumiana jest jako spajanie, zespajanie, łączenie czy zgodność. Heidegger bowiem zastanawia się, w jaki sposób to, co obecne i rozspojone, może czynić sprawiedliwość, czyli jak można dawać coś, czego się nie ma: „Jak to, co-w-każdej chwili-przybywając-przemija, może dawać spojenie, jeśli uobecnia się w rozspojeniu?” (WM, 55). Jednak pomimo że sprawiedliwość ta dla niemieckiego filozofa jest pomyślana poza prawem, poza rachunkiem i wymianą, poza handlem i rynkiem, a więc nieoddzielnie od daru, interpretuje on ją przez pryzmat bycia jako skupionej i zebranej obecności, która zakłada właściwość i zespojenie ze sobą

⁸⁹ Derrida niejednokrotnie kładzie nacisk na słowo *ab-solute*, często pisząc je z dywizem. Słowo wywodzi się z łacińskiego *absolutus*, *absolvere* składającego się z *ab* czyli ‘poza, z dala, od’ i *solvere* – ‘rozluźnić, rozwiązać, uwolnić’: od **se* – ‘z dala’ i *luō* – ‘rozluźniać’ (M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Laiden-Boston 2008, s. 19, 573). A zatem przez użycie tego słowa Derrida oddaje co najmniej dwie kwestie: nieprzekraczalność rozstępu pomiędzy mną a innym (nieskończony dystans nas dzielący) i wymykanie się przez innego więziom.

i jest wobec tego „ostatecznie i nade wszystko **właściwie**, zespojeniem sprzężenia” (WM, 55–56). Nadmiar wynikający z dawania polega finalnie na obecności w sensie *Anwesen*, nawiązującego do greckiego terminu *οὐσία*. Dla Derridy jednakże nakaz czy konieczność, aby dawać nie tylko to, co się ma, ale także to, czego się nie ma, wykracza poza granice obecności i własności (ET, 30), a także poza ruch gromadzenia i łączenia. Sprawiedliwość w jego rozumieniu musi bowiem zakładać nieredukowalne rozspojenie, a jeśli mowa o darze, to nie może on zatem sprowadzać się do restytuowania obecności (WM, 57). Rozspojenie jako otwarcie na absolutną heterogeniczność jednostkowego innego jest wobec tego nie tylko punktem wyjścia do sprawiedliwości, ale także warunkiem możliwości obecności, a zatem i warunkiem zaistnienia wszelkiego my, „w którym niezgodność staje się specyficznym, jednostkowym łączeniem” (WM, 59⁹⁰). Powróćmy teraz do lektury *Wiary i wiedzy*.

Obie etymologiczne teorie dotyczące genealogii pojęcia religii, które Derrida sprowadza do tego, co określa jako pierwsze źródło czy pień tego, co religijne, skonfrontowane zostają przez autora *Wiary i wiedzy* z kwestią odpowiedzialności i odpowiedzi, która musi być, jego zdaniem, zakładana przez owo pierwsze źródło. Derrida twierdzi, że wszelkie ponowne gromadzenie czy zbieranie, wszelka więź i kolektywność są poprzedzone i muszą polegać na performatywności obietnicy i modlitwy. Te ostatnie opierają się na doświadczeniu zawierzenia, na świadectwie innego („nieosiągalnego w swoim absolutnym źródle”; WW, 50), co uznaje on z kolei za drugą żyłę religii. W konsekwencji Derrida zwraca uwagę na strukturalną konieczność istnienia tych dwóch heterogenicznych ognisk, które, mimo że „mieszają swe wody” (WW, 50), to nie mogą zostać zredukowane do jednego i niepodzielnego źródła. Wedle Derridy, rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma heterogenicznymi ogniskami, którym odpowiadają doświadczenie zawierzenia oraz doświadczenie sakralności (czyli nieposzkodowania tego, co zdrowe i całe), powinno zyskać „quasi-transcendentalny przywilej” (WW, 52), gdyż – jak zakładam – rozróżnienie to jest fundamentalne dla tego, co rozumieć należy pod pojęciem quasi-transcendentalnego warunku dla życia w ogóle, w tym także życia wspólnotowego.

Doświadczenie tego, co nieposzkodowane (*l'indemne*)⁹¹, odnosi się zatem do pewnej elementarnej obecności, która musi być chroniona i zabezpieczona,

⁹⁰ Por. WW, 35, przypis 22.

⁹¹ Zwróćmy uwagę na słowo *indemnisation*, czyli wynagradzanie szkód, które Derrida w całym eseju wiąże z pojęciami odporności (*immunité*) czy autoodporności (*auto-immunité*).

a którą wcześniej nazwaliśmy ipseicnością. Jest to najpewniej, jak twierdzi Derrida, „sprawa religii” (WW, 35), aby zachować nietknięty i nieposzkodowany stan w cyrkularności doświadczenia tego, co nieposzkodowane, pewnego rodzaju religijnego samopobudzenia przez ochronę siebie, zobowiązania, aby utrzymać to cyrkularne doświadczenie zespolenia czystym lub odzyskać stan czystości bez względu na to, czy mówimy tu o sobie jako podmiocie, czy też o wspólnocie chronionych przed agresją czy kontaminacją przez jakiś obcy czy nieznaną czynnik. Zarazem jednak nie może być mowy o doświadczeniu tego, co nieposzkodowane bez jakiegoś doświadczenia elementarnej wiary i dlatego też Derrida określa ją jako „przynajmniej z istoty lub z powołania religijną (jest zasadniczym warunkiem, środowiskiem tego, co religijne, jeśli nie samą religią)” (WW, 65). Tak jak grozi ona kontaminacją doświadczenia tego, co nieposzkodowane, przerywając jego krąg, wyrывая się ku innemu, tak samo też umożliwia owo doświadczenie sobości i jej ochrony:

Bez performatywnego doświadczenia tego aktu elementarnej wiary nie byłoby ani „więzi społecznej”, ani zwrócenia się do innego, ani w ogóle żadnej performatywności: ani umowy, ani instytucji, ani Konstytucji, ani suwerenności, ani suwerennego Państwa, ani prawa, ani zwłaszcza [...] owej strukturalnej performatywności wydajności produkcyjnej.

WW, 64–65

Owo elementarne zawierzenie poprzedza wszelką konstytucję czy kontrakt, jaki zawrzeć mógłby podmiot, a nawet warunkuje konstytucję samej podmiotowości. Derrida zatem po raz kolejny, w duchu hiperbolicznej sprawiedliwości jako doświadczenia innego, wskazuje na konieczność fundującego wszystko heterogenicznego wyłamania się z ustalonego porządku. Jest to zatem kwestia otwarcia na innego, czyli możliwości „pewnego *relegere*, ale przed »więzią« *re-ligare* [...], przed więzią pomiędzy ludźmi jako takimi lub między człowiekiem a boskością boga” (WW, 26). Gdy zatem Derrida mówi o pewnej „ostatecznej abstrakcji”, chodzi mu zapewne o tę quasi-transcendentalną strukturę hetero-

Określa je „jednocześnie proces kompensacji i restytucji, czasem ofiarnej, która przywraca nieskazitelną czystość, integralność zdrową i całą, nienaruszoną czystość i własność. Jest to w sumie zakres znaczenia słowa »poszkodowany« [*indemne*]: to, co czyste, nie-pokalone [*non-contaminé*], nietknięte, sakralne lub święte przed jakąkolwiek profanacją, skałeczeniem, obrazą, naruszeniem” (WW, 35–36, przypis 23).

genicznego uwikłania (dwoistości źródła, *double bind* życia i śmierci), czyli otwarcia, które z konieczności dopuszcza jedynie „światło nocne”.

Nawet jeśli możemy ją nazwać więzią społeczną, więzią z innym w ogóle, to owa zawierająca „więź” poprzedzałaby wszelką określoną wspólnotę, wszelką religię pozytywną, wszelki horyzont onto-antropo-teologiczny. Wiązałaby czyste jednostkowości przed jakimkolwiek określeniem społecznym czy politycznym, przed jakąkolwiek intersubiektywnością, a nawet przed ową opozycją pomiędzy *sacrum* (lub tym, co święte) a *profanum*. Może się wydawać, że w ten sposób dokonujemy swego rodzaju spustoszenia, ryzyko jest tu bezsporne, lecz spustoszenie to może – przeciwnie – jednocześnie umożliwić to, czemu wydaje się zagrażać.

WW, 27

Oznacza to, że stosunek do innego, który dopomina się o źródłowe zawierzenie, przekracza wszelki kontrakt, co zresztą Derrida potwierdza w rozmowie z Mustaphą Chérifem: „[...] relacja z innym, zwracanie się do innego, zakłada wiarę. [...] gdy ktoś do nas mówi, prosi nas, aby mu wierzyć. I to zawierzenie zapewnia zarówno wymianę słów, jak i finansowy kredyt, kredyt społeczny i wszelkie formy kredytu i legalności w społeczeństwie. Wiara jest warunkiem samej więzi społecznej”⁹². Na wierze i obietnicy opiera się zatem wszelki zwrot do innego i wszelki językowy akt, co w związku z tym nieuchronnie łączy się z kwestią sprawiedliwości.

Jednocześnie rację należy przyznać Michaelowi Naasowi, który w swej obszernej analizie *Wiary i wiedzy* słusznie zauważa, że drugie źródło religii, czyli doświadczenie elementarnej wiary jako warunku quasi-transcendentalnego, jest być może minimalne (czyli wyzute ze wszelkiej determinacji) „[...] w tym sensie, że jest ono fundamentalne bez bycia fundamentem, istotne bez bycia jakąś wspólną istotą, pewnego rodzaju warunkiem granicznym, który nie może być po prostu transcendentálny”⁹³. Z całą pewnością należałoby dodać, że ten quasi-transcendentalny występ, czyli konieczny wyłom w transcendentálnej czystości i bezpieczeństwie, podważa wszelką pozycję transcendentálną (czy raczej sam

⁹² M. Chérif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, trans. T.L. Fagan, University of Chicago Press, Chicago 2008, s. 57–58.

⁹³ M. Naas, *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*, Fordham University Press, New York 2012, s. 72.

efekt warunku lub pozycji transcendentalnej)), którą religia chciałaby obronić i ochronić, utrzymać w nienaruszonym stanie.

Jako warunek quasi-transcendentalny, powiązany bezpośrednio z możliwością otwarcia na nieprzewidywalne nadejście innego i śmierci, sprowadza się on do „ogólnej struktury doświadczenia” (WW, 28), to znaczy do „abstrakcyjnej mesjaniczności” pozbawionej wszelkich założeń i wszelkiego horyzontu oczekiwania, która – właśnie dlatego, że pozostaje оголоcona ze wszelkiej determinacji – stwarza miejsce dla wiary bez dogmatu i dla przyszłości bez profetyzmu. Autor *Glas* stwierdza przy tym, że mesjaniczna ekspozycja na to, co nieprzewidywalne i nieobliczalne, czyli na możliwość niemożliwego doświadczenia innego, „otwiera i może zawsze przerwać historię” (WW, 28).

Jak już podkreślałem w tym i poprzednim rozdziale, tylko w tak pojętym wymiarze mesjanicznym przyszłość może pozostać – wedle Derridy – otwarta na nieprzewidywalne, czyli na nadejście jednostkowego innego „jako nadejście sprawiedliwości”, „tam, gdzie inny i śmierć – i zło radykalne – mogą zaskoczyć nas w każdej chwili” (WW, 28). Derrida odnosi się tu ponownie, jak ma to miejsce również w *Widmach Marksa* i w *Marx & Sons*, do mesjaniczności jako „struktury istnienia” (GD, 250), „doświadczenia nie-obecności, nie-żywej obecności w żywej obecności (tego, co widmowe)” (GD, 254), „uniwersalnego wymiaru doświadczenia” (ET, 29) czy też „uniwersalnej struktury doświadczenia”, która „nie może być zredukowana do jakiegokolwiek typu religijnego mesjanizmu” (GD, 248). Przeciwnie, musi ona być przez nie założona, gdyż „odnosi się do każdego tu i teraz, do nadejścia nadzwyczaj rzeczywistego, konkretnego zdarzenia, to znaczy do najbardziej nieredukowalnie heterogenicznej inności” (GD, 248). Doświadczenie, o którym tu mowa, powinno być oczekiwaniem bez oczekiwań, czyli doświadczeniem zwróconym ku nieprzewidywalnej przyszłości – nieprzewidywalnej, ponieważ w strukturze mesjanicznej pozostaje ona kompletnie niezdeteminowana.

Dlatego też doświadczenie inności, które – jak stwierdza Derrida w *Force de loi* – jest „doświadczeniem tego, czego nie jesteśmy w stanie doświadczyć” (FL, 38), a przez to pojąć i przewidzieć, rozrywa na wskroś ruch temporalizacji, wpisując go w czasowo-przestrzenny tryb oczekiwania, „który leży u podłoża naszego związku z czasem – ze zdarzeniem, z tym, co się wydarza [*ce qui arrive*], z tym, kto nadchodzi [*l'arrivant*] i z innym” (GD, 250–251). Skoro zatem ta ogólna struktura doświadczenia przyjmuje nieprzewidywalność i polega na niej jako na swym wymogu, musi ona być powiązana z doświadczeniem wiary, które

jest niezbędne dla wszelkiego stosunku do innego, a więc i z „paradoksalnym doświadczeniem performatywu obietnicy [...], która formuje wszelki akt mowy, każdy inny performatyw, a nawet każde prewerbalne doświadczenie relacji z innym” (GD, 250). Owa obietnica, którą możemy powiązać z doświadczeniem innego jako sprawiedliwością, jest z kolei kluczowa dla ustanowienia czy postulowania prawa (a także jego powtórzenia, które zawiera prawo przyszłości, gdyż, aby istnieć, prawo musi polegać na podtrzymującym jego panowanie powtórzeniu). Derrida przypomina o tym również w *Force de loi*, twierdząc, że wszelkie ufundowanie jest w gruncie rzeczy obietnicą, ale to ustanawianie prawa, ta pozycja, w ramach której prawo zostaje ufundowane i podjęte, „jest już z góry iterowalnością, wezwaniem do samo-utrwalającego powtórzenia. Utrwalenie jest z kolei [*à son tour*] (po)wtórnie założycielskie [*re-fondatrice*] w utrwalaniu tego, co – jak twierdzi – funduje” (FL, 94). Derrida zatem ponownie podkreśla heterogeniczny charakter prawa, którego fundament „Jest decyzją innego w żywiole nierozstrzygalności” (WW, 29). Znajdujemy tu zatem kolejny przykład logiki autoodporności, odsyłającej do samych fundamentów czy pozycji, na których opiera się ipseicność, angażując się całą sobą w ruch iterowalności. Derrida określa ów ruch mianem różniącej kontaminacji (*contamination différentielle*), która podważa i zaburza wszelki fundament, uniemożliwiając jego utrwalenie; która destabilizuje i przemieszcza wszelką pozycję, aby można było podtrzymać jej efekt; która wreszcie kwestionuje podstawę suwerenności, aby zagwarantować jej możliwość. Iterowalność polega zatem na utrwaleniu przez kontaminację, lecz nie sprowadza się do reakcyjnego czy konserwatywnego aktu, gdyż jest nie tylko ruchem wpisującym „możliwość powtórzenia w serce źródłowości” (FL, 94), ale wpisującym we wszelkie ustanowienie prawa wykraczającą ku otwartej przyszłości obietnicę. Dlatego też w doświadczeniu obietnicy, która nie może być pomyślana bez wiary, odnajdujemy „pewną emancypacyjną i **mesjaniczną** afirmację” (WM, 150). Stanowi to nieusuwalny wyłom w każdym prawie, a tym samym możliwość wyprowadzenia go spod panowania metafizycznego czy religijnego dogmatyzmu.

Obietnica w zasadzie zrywa z prymatem wszelkiego społecznego czy religijnego łączenia i scalania, a przez to nie sprowadza się do jakiejkolwiek ustanowionej więzi i nie daje się przez nią uzasadnić. Nie oznacza to bynajmniej, że obietnica jest rozłączna względem działań politycznych; musi raczej, jak twierdzi Derrida w *Widmach Marksa*, „[...] obiecywać, że będzie dotrzymana, to znaczy, że nie pozostanie »duchowa« lub »abstrakcyjna«, ale będzie tworzyła nowe formy

działania, praktyki, organizacji itd.” (WM, 150). Derrida zatem nie tylko stawia obietnicę na równi z wiarą, dekonstrukcją i ruchem *différance*; podkreśla również, że żadna skuteczna, rzeczywista, praktyczna polityka nie jest możliwa bez źródłowości obietnicy, a tym samym bez zawierzenia. Oznacza to nie tylko, że obietnica – oraz sprawiedliwość jako jej nieuchwytny punkt odniesienia – niepokoi z założenia wszelkie praktyczne czy teoretyczne postanowienia; jest zarazem uwikłana we wszelkie negocjacje i konflikty, które konstytuują sferę polityczności, oraz stanowi warunek ich możliwości; uzasadnia także potrzebę tej nieustannej, dekonstrukcyjnej pracy i czujności na przecięciu założeń, pragnień i politycznych realizacji. Powtarzając w *Marx & Sons* tezy o elementarnym znaczeniu wiary dla konstytuowania wszelkiej więzi społecznej, wiedzy, performatywności, Derrida zwraca uwagę, że jest ona kluczowa przede wszystkim dla wszelkich działań o charakterze rewolucyjnym (GD, 255–256). Zatem w sformułowaniu „mesjaniczność bez mesjanizmu” Derrida stara się oddać tę niemożliwość zawieszenia wszelkiego odniesienia do wiary, a tym samym odróżnić ją od religii, która zasadza się właśnie na łączącym i gromadzącym ruchu wokół zdeterminowanego ośrodka „bycia-u-siebie” (por. IK, 16). Tyle że wiara stanowi tu „pewne przerywające rozłączenie”, które jest „warunkiem »więzi społecznej«, samym oddechem wszelkiej »wspólnoty«” (WW, 94 – nieprzypadkowo Derrida ujmuje tu słowo „wspólnota” w cudzysłów).

W podobnym tonie wypowiada się Derrida w *Adieu à Emmanuel Lévinas*, gdzie w kontekście rozważań nad problemem gościnności w myśli Lévinasa stwierdza, że „więź społeczna jest pewnym doświadczeniem rozłączności, bez której żadne oddychanie, żadna duchowa inspiracja nie byłaby możliwa. Gromadzenie się, bycie-razem samo w sobie [*l'être-ensemble lui-même*] zakłada nie-skończoną separację. Domostwo [*le chez-soi*] nie będzie więc dłużej kwestią natury lub zakorzenienia, lecz odpowiedzią na błędzenie, fenomenem błędzenia, które wstrzymuje” (AD, 163–164). Co więcej, także w doświadczeniu zawierzenia, zaufania czy wiary w dane słowo, doświadczeniu, które nigdy nie daje nam pewności, lecz jest raczej heterogeniczne, upatruje Derrida „części struktury więzi społecznej czy relacji do innego w ogóle” (GD, 255). Dlatego też, o ile rozróżnia on rozspajającą wiarę i spajającą religię, o tyle nie przeciwstawia ich sobie, nie traktuje ich jak dwóch przeciwnych biegunów ustalonej hierarchii, a co za tym idzie – nie poddaje ich dialektyce: „Nie ma przeciwieństwa – zasadniczego – pomiędzy »więzią społeczną« i »rozpadem więzi społecznej«” (WW, 94). Tym samym więź społeczna podporządkowana jest zasadzie możliwości, która

może zaistnieć jedynie na bazie swej niemożliwości, czyli w tym przypadku nieredukowalnego przerwania, nieskończonej separacji, odesłania ku nieredukowalnemu, jednostkowemu innemu. Jest to warunek strukturalny istnienia więzi społecznej, ale dla Derridy ważny jest także nakaz hiper-etyczny czy hiper-polityczny związany z wymogiem sprawiedliwości czy odpowiedzialności za innego. Jeśli życie razem z innym ma spełniać wymóg sprawiedliwości, to więź społeczna jako odpowiedź na ten wymóg nigdy nie może ziścić się jako taka. Innymi słowy musi przejść przez próbę aporii, „[...] dzięki której można wynaleźć jedyny **możliwy wynalazek – wynalazek niemożliwy**” (IK, 47).

W *Innym kursie* Derrida wspomina zresztą o kursie innego – jako taki musiałby on przecież polegać na źródłowym błędzeniu – „który jest być może pierwotnym warunkiem tożsamości lub identyfikacji niesprowadzającej się do destrukcyjnego egocentryzmu – niszczycielskiego tak dla siebie, jak i dla innego” (IK, 20). W *Béliers* z kolei mówi on otwarcie o przerwaniu jako warunku jakiegokolwiek związku z innym, jakiegokolwiek bilateralnego porozumienia czy mediacji, przypisując mu przy okazji żałobny czy melancholijny charakter. W tym samym tekście mówi on również o „bezpowrotnym pozdrowieniu [*salut sans retour*], [które – A.K.] błogosławi [*signe*] samo oddychanie dialogu” (B, 22).

Tu właśnie otwierałby się *socius*, czyli relacja do innego jako tajemnica doświadczenia poświadczającego – a zatem pewnej wiary. Jeśli zawierzenie jest eterem zwracania się i relacji do całkiem innego, to dzieje się tak właśnie w doświadczeniu nie-relacji lub absolutnego **przerwania** [*l'interruption absolue*] [...]. To przerywające roz-spojenie [*dis-jonction interruptive*] nakazuje rodzaj niewspółmiernej równości w absolutnej asymetrii. Prawo tej niewczesności przerywa i tworzy historię, udaremnia wszelką współczesność i otwiera samą przestrzeń wiary.

WW, 94-95

Tym, co zwraca uwagę w pierwszej kolejności, jest zwrot „prawo niewczesności”. Nie jest ono zwykłym ustanowionym prawem, ale odnosi się do widmowej i anachronicznej asymetrii założonej w mesjanicznej strukturze doświadczenia. Niewczesność, która „przerywa i tworzy historię” (w biegu której powstają i rozpadają się więzi) i „udaremnia wszelką współczesność” (czyli w przypadku wspólnotowości ową niepodważalną obecność spajającego czynnika, jednoczącej zasady, zasady współmierności, samo- i współ-obecności żyć, istot, podmiotów, obywateli), Derrida w *Widmach Marksa* nazywa właśnie anachronią

oraz widmową asymetrią, czyli „rozspojeniem w samej obecności tego, co obecne i teraźniejsze, rodzajem niewspółmierności ze sobą czasu teraźniejszego” (WM, 53). W tym miejscu uwidacznia się polityczne oblicze dekonstrukcji czasowości, opartej na prymacie obecności (podjętej przez Derridę już we wczesnych dziełach) – jednocząca czy spajająca funkcja czasu zostaje zakwestionowana u samego źródła, a rozspojenie czasowości, jej nieustający kryzys, zamach czasu na swą własną czystość zgodnie z logiką autoodporności („Cóż się nie zdarza w tej anachronii! Być może czas, »*the time*«, właśnie sam czas [...]”; WM, 49) stają się warunkiem możliwości polityki jako dziedziny wzajemnych stosunków. Jak pyta Derrida, „Czy rozspojenie nie jest samą możliwością innego?” (WM, 49), a tym samym nie wiąże się ściśle z możliwością więzi społecznej czy wspólnoty właśnie w modusie żałoby i przeżycia?

Jeśli zatem chcemy przemyśleć pojęcie wspólnoty lub prawa, musimy zacząć od tego rozspojenia, które umożliwia zwrócenie się ku innemu; ów zwrot będzie „doświadczeniem nie-relacji lub absolutnego przerwania”, „nieskończone” (WM, 49), „widmowej” (WM, 25) asymetrii w relacji z innym, którą Derrida określa właśnie jako „miejsce dla sprawiedliwości” (WM, 49). Tylko na tej podstawie, jego zdaniem, jesteśmy w stanie pomyśleć paradoksalne i prowokujące wezwanie do „niewspółmiernej równości” – czyli równości pomiędzy tymi, którzy jedyne, co mają ze sobą wspólnego, to to, że są od siebie nieskończenie różni; są więc tymi, którzy dzielą ze sobą to, co niepodzielne – jako zadanie dla polityki, a w szczególności dla demokracji. Przy czym Derrida odróżnia w tym kontekście demokrację od wszystkich dotychczasowych form i predykatów przypisywanych demokratycznym reżimom lub systemom – jest to zatem zadanie dla demokracji, która dopiero nadchodzi⁹⁴. W ten sposób łączy on zagadnienia obietnicy i demokracji, które wymagają mesjanicznej struktury doświadczenia, zasadzającej się na postulatcie nieuregulowanej i niezdeterminowanej przyszłości. Przyszłość ta nie daje się sprowadzić do żadnej postaci teraźniejszości.

⁹⁴ Dlatego też Derrida tak krytycznie podchodzi do opisywanego przez Francisca Fukuyamę teleo-eschatologicznego projektu liberalnej demokracji (podporządkowanej kapitalistycznej logice rynku), wskazując na nieredukowalny rozziw pomiędzy „wszelką empirycznością” (WM, 113), czyli faktyczną kondycją polityczną świata a ideałem liberalnej demokracji (o ile jesteśmy w stanie go określić i dowieść jego inherentnej doskonałości, a tym samym stwierdzić, że zaspokaja i wyczerpuje on, nawet jeśli jedynie jako ideał, wszelkie demokratyczne dążenie). Jak utrzymuje Derrida, „To niepowodzenie i ta rozbieżność charakteryzują także, *a priori* i z definicji, wszelkie formy demokracji, wliczając w to najstarsze i najbardziej stabilne spośród tak zwanych demokracji zachodnich” (WM, 114).

Chodzi tu o samo pojęcie demokracji jako pojęcie obietnicy, która może wyłonić się jedynie w takiej **diastemie** (rozbieżność, niepowodzenie, nieadekwatność, rozspojenie, niedopasowanie, „*out of joint*”). Dlatego też zawsze proponujemy, by mówić o demokracji, która nadchodzi [*démocratie à venir*], a nie o przyszłej demokracji [*démocratie future*], w przyszłej teraźniejszości ani nawet o idei regulatywnej, w sensie Kantowskim, czy też o utopii – przynajmniej w tej mierze, w jakiej ich niedostępność i nieosiągalność ciągle jeszcze zachowywałyby czasową formę **przyszłej teraźniejszości**, przyszłej modalności **żywej teraźniejszości**.

WM, 114

Derridzie chodziło będzie zatem o równość, która nie jest dana i nie może być zakładana; równość bez tożsamości i współmierności, która nęka pojęcia, formy i zasady równości, na jakich polityka (a w szczególności techno-nauka w służbie regulacji pracy, liberalna demokracja oraz wszelkie formy organizacji związane z ideą wolnego rynku) tak silnie polega; równość, która zawsze wymyka się i rzuca wyzwanie już ukonstytuowanym zasadom i prawu. Równość tę można by zapewne określić słowami Derridy z *Wiary i wiedzy* jako „zdolną do powszechności kulturę jednostkowych istnień [*singularités*], kulturę, w której abstrakcyjna możliwość niemożliwego przekładu mogłaby mimo wszystko się zapowiedzieć” (WW, 29)⁹⁵. Jest ona wyrazem nadziei, którą pozwala nam żywić sprawiedliwość, a która może się zapowiedzieć jedynie w strukturze abstrakcyjnej mesjaniczności. Derrida twierdzi, że bez szansy, którą daje nam owa mesjaniczna „pustynia na pustyni”, „[...] nie byłoby ani aktu wiary, ani obietnicy, ani przyszłości, ani niewypatrującego oczekiwania śmierci i innego, ani też relacji do jednostkowości innego” (WW, 30). Wszystkie wymienione przez autora *La carte postale* elementy są ze sobą ściśle związane, co też pozwala nam interpretować akt wiary właśnie w kontekście żałoby i przetrwania. Na tej podstawie można stwierdzić, że to właśnie mesjaniczność narzuca nam ową śmiertelną konieczność życia w strukturze przeżycia. Ta mesjaniczna abstrakcja „[...] wyzwala, nie przecząc wierze, powszechną racjonalność i polityczną demokrację, która jest z nią nierozzerwalnie związana” (WW, 30).

W tym samym fragmencie *Wiary i wiedzy* Derrida po raz kolejny nawiązuje do opisywanego powyżej heterogenicznego charakteru wszelkiego źródła czy fundamentu prawa. To „decyzja innego w żywiole nierozstrzygalności” (WW, 29) otwiera prawo, jednocześnie nie należąc do jego porządku. Zwraca

⁹⁵ Przekład zmodyfikowany.

on uwagę, że wiara jest zawsze założona w fundamencie czy wiedzy, a także w wytwarzaniu teorii czy „wydajności technonaukowej i tele-technologicznej” (WW, 29). Fundament ugruntowany jest zatem na czymś bezdennym, oddając się całkowicie ruchowi zatarcia śladu.

Ustanowienie prawa i autorytetu wymaga fundującego udziału wiary i performatywności, ale polega ono też na tele-technologicznym powtórzeniu, które zapewnia jego konserwację. Próba ugruntowania łączy przez to w sobie performatywne zdarzenie i automatyczne powtórzenie, przez co religia powstaje każdorazowo „*quasi*-automatycznie, mechanicznie, machinalnie, **spontanicznie**. **Spontanicznie**, to znaczy, jak wskazuje samo słowo, zarazem jakby będąc przyczyną tego, co wypływa ze źródła, *sponte sua*, jak i z automatycznością tego, co machinalne” (WW, 29). Tym samym religia pozbawiona zostaje swego ugruntowania, a same jej fundamenty również ulegają zakwestionowaniu.

Religia zostaje więc tylko podzielona między dwa źródła, z których **jednym** jest doświadczenie nieposzkodowanej, zabezpieczonej i uodpornionej świętości, a **drugim** doświadczenie zawierzenia. Jednakże w celu ochrony pierwszego źródła religia z konieczności musi zwrócić się ku sferze tele-technologii i nauki. Dzięki tele-technologii podlega ona procesom abstrakcji, delokalizacji, wykorzenienia, które wiążą się z mechanicznym powtórzeniem, na którym zasadza się tele-technologia. Od najbardziej wyrafinowanych i zaawansowanych postaci tele-technologii, po najprostsze i spontaniczne akty mowy, mechanizm wykorzenienia, uniwersalizacji, abstrakcji, a tym samym powtórzenia jest nieustannie w działaniu. Efekty wysiedlenia i wykorzenienia, mające wpływ na doświadczenie miejsca i przyspieszone poprzez rozwój technonauk, również wpływają zarówno na problem wspólnoty, jak i na demokrację, która nie może być już ściśle powiązana z kwestią obywatelstwa, w szczególności obywatelstwa narodowego, tym bardziej „[...] jeśli obywatelstwo definiuje się, jak czyniono to dotychczas, przez przypisanie do miejsca, do terytorium lub do narodu, którego ciało jest zakorzenione w uprzywilejowanym terytorium – danym, utraconym lub obiecanym” (ET, 68). Kwestia przynależności staje się zatem w perspektywie rozwoju tele-technologii problematyczna, gdyż – jak zauważa Derrida – podważa ona zjawisko bycia u siebie [*le chez-soi*], zakotwiczenia, zakorzenienia (por. ET, 91); „**przemieszcza miejsca**: granica nie jest już granicą, obrazy przechodzą przez odprawy celne, związek pomiędzy polityką i lokalnością – **topolityka** – jest w pewien sposób poddany **dyslokacji**” (ET, 68). Dlatego też wirtualizacja i technologiczacja prowadzą do tego, co Derrida nazywa „praktyczną dekonstrukcją” (ET, 45)

pojęć państwa i obywatelstwa, opartych na więzi terytorialnej, która kształtowała dotychczas myślenie o polityce. Dzieje się tak dlatego, że procesy związane z wpisywaniem w miejsce czy przypisywaniem komuś miejsca bazują na strukturze śladu, a przez to podlegają logice *différance*, która podważa możliwość bezwzględnego zakotwiczenia (por. MF, 392): „»*Out of joint*« jest nie tylko czas, ale również przestrzeń, przestrzeń w czasie, odstęp i uprzestrzennianie [*espacement*]” (WM, 141). Postęp tele-technologiczny w pewnym sensie obnaża archaiczność tego, co Derrida nazywa „prymitywnym **fantazmatem pojęciowym** wspólnoty, państwa narodowego, suwerenności, granic, ziemi i krwi” (WM, 140).

W tym kontekście religia, której zadaniem jest ochrona wszelkich form przynależności i właściwości (od językowego idiomu po wszelkie formy idiomatyczności, jak filiacja, dogmatyzm więzi lub miejsca, krwi i ziemi, rodu i narodu), wykorzystuje dokładnie te mechanizmy wykorzeniania i wywłaszczania, którym powinna się przeciwstawiać. W konsekwencji sprzeniewierza się ona własnej zasadzie i ulega, w iście autoodpornościowy sposób, kontaminacji przez technonaukową maszynę.

Ten sam ruch, który sprawia, że religia i rozum tele-technonaukowy w swym aspekcie najbardziej krytycznym są nierozzerwalne, w sposób nieuchronny reaguje **sam na sobie**. Wytwarza on właśnie antidotum, lecz także własną siłę auto-odpornościową.

WW, 64

Oznacza to nie tylko to, że fundamentalistyczny i dogmatyczny aspekt religii nie może być przeciwstawiony racjonalności technonauki. Mamy tu do czynienia z machinalnym, ale też spontanicznym, autoodpornościowym podziałem źródła religijno-technonaukowego, gdyż „wewnętrzna i bezpośrednia reakcyjność, zarazem uodparniająca i autoodporna” (WW, 67), „reakcyjność resentymentu” (WW, 67) zwrócona przeciwko temu, co współkonstytuuje i podtrzymuje ten ruch – czyli przeciwko teletechnonauce, naruszającej i wywłaszczającej swoistość i czystość tego, co nieposzkodowane – „przeciwstawia ten ruch samemu sobie, dzieląc go” (WW, 67), a jednocześnie „wynagradza sobie szkody poprzez ruch, który jest zarazem uodparniający i świadczy o auto-odporności” (WW, 67): „Ta reakcyjność jest procesem **ofiarnego wynagradzania szkody** [*indemnisation sacrificielle*], dąży ona do przywrócenia tego, co nieposzkodowane [*l'indemne*] (*heilig*), jednocześnie sama zagrażając jego bezpieczeństwu” (WW, 44).

Proces ten w reakcyjny i fantazmatyczny sposób atakuje nieswojską rzeczywistość źródłowej kontaminacji przez teletechnonaukę, która z góry trapi fantazmaty bezpiecznie zakorzonego idiomu lub miejsca, a także w pełni odpornego życia lub chronionej pozycji niezależnej od pierwiastka obcości czy inności⁹⁶. Jak dodaje Derrida: „Reakcja na maszynę jest równie automatyczna (a zatem machinalna) jak samo życie” (WW, 67).

Zatem gdy tylko zastanawiamy się nad problemem świętości, odporności, czystości życia; gdy tylko rozważamy problem życia jako takiego – w jego nie-naruszonej istocie – musimy mieć na uwadze, że zagadnienie „żywej spontaniczności, nieposzkodowanej właściwości życia” (WW, 68) jest ściśle zależne od mechanizacji, a tym samym ulega autoodpornościowej agresji.

Znajdujemy się tutaj w obszarze, gdzie wszelka samoochrona tego, co nieposzkodowane, całe (święte) i zdrowe, sakralne (*heilig, holy*), musi chronić się przed swoją własną ochroną, swoim własnym zabezpieczeniem, swoją własną zdolnością odrzutu, po prostu przed tym, co własne, to znaczy przed własną odpornością.

Właśnie ta przerażająca, lecz nieunikniona logika **auto-odporności** tego, co **nieposzkodowane**, łączyć będzie zawsze Naukę i Religię.

WW, 64

⁹⁶ Derrida przestrzega jednak przed zawłaszczeniem idiomu przez „wściekłą namietność do tożsamości, która korumpuje najbardziej niezniszczalne pragnienia idiomu” (PA, 129). Najbardziej prymitywnym i reakcyjnym sposobem redukcji idiomu do partykularnej homogeniczności i tożsamości Derrida przeciwstawia „inne doświadczenie jednostkowości idiomu, które nie wiąże się z tymi starymi fantazmatami, określanymi przez nas nacjonalizmem, pewnym nacjonalistycznym stosunkiem do języka, jednostkowości, terytorium, krwi, do starego modelu granic państw narodowych. Chciałbym sądzić, że pragnienie jednostkowości, a nawet pragnienie swego domu [*chez-soi*], bez którego w rzeczywistości nie byłoby ani drzwi, ani gościnności (a w każdym razie prawa i obowiązku gościnności); chciałbym wierzyć, że pragnienie gościnności (które przekracza prawo i instytucję), owo bezwarunkowe pragnienie, którego nie można się zrzec, nie łączy się w sposób konieczny z tymi schematami lub z tymi hasłami, które nazywamy nacjonalizmem, integryzmem, ani też z **pewnym pojęciem** idiomu lub języka, któremu przeciwstawiam inne pojęcie i inne – praktyczne, a nawet poetyckie – doświadczenie idiomu. Te motywy lub pojęcia, te wartości, jak na przykład nacjonalizm, mają jakąś historię. Są to modele, w których azyl odnalazły owe pragnienia jednostkowości, ale są one przestarzałe i – wbrew pozorom – są na dobrej drodze do wymarcia” (ET, 92–93). Jak zauważa Derrida w *Innym kursie*, nacjonalizm, szukając swojego uzasadnienia, nie odwołuje się do „empirycznej przewagi”, lecz „zawsze jest filozofem”. Swoją przywiliej opiera na tym, że „uobecnia się w odpowiedzialności i pamięci o tym, co uniwersalne [...] i wreszcie tym, co transcendentalne lub ontologiczne” (IK, 52). Można by zatem rzec, że (nawet w swej fantazmatycznej nostalgii) uprzywilejowuje obecność.

Owo autoodpornościowe przyswojenie teletechnonaukowych mechanizmów skutkuje tym, co Derrida nazywa powrotem religijności – czyli wewnętrznie sprzecznym fenomenem, podwojeniem fali – który zarazem oddaje się globalizacji (czy temu, co Derrida określa mianem *mondialatinisation*)⁹⁷), wykorzystując telemediatyzację, a zarazem wytacza wojnę procesom, które zachodzą wraz z zastosowaniem umożliwiającej ją teletechnologii, czyli wywłaszczeniu i wysiedleniu z właściwego, naturalnego religii miejsca. Prowadzi to do sytuacji, w której religia „sprzymierza się z wrogiem, gościnnym dla antygenów, pociągając za sobą to, co inne, powiększa się i **wzbiera** mocą sobie przeciwną” (WW, 67), inkorporując i wykorzystując nieożywioną maszynę.

Co więcej, podczas gdy Derrida utrzymuje, że religia wymaga wsparcia przez technonaukę, „tego wroga życia w służbie życia” (WW, 70), stwierdza on również, że religia i rozum wywodzą się ze wspólnego źródła, czyli elementarnej wiary, „od poręczenia [*le gage testimonial*] zawartego w każdej wypowiedzi performatywnej, która zobowiązuje do odpowiedzenia w takim samym stopniu **przed** innym, co i **za** wydajną performatywnością technonauki” (WW, 43–44). Podobnie jak religia, technonauka nie może rozwijać się bez zawierzenia, na którym opiera się każda naukowa deklaracja czy sąd. Bez tej elementarnej wiary nie byłoby żadnej performatywności w ogóle. Dlatego też technonauka, poza tym, że polega na swym pierwszym źródle (racjonalności, rozumie, wiedzy technologicznej, kalkulacji), posiada także drugie źródło, które nie tylko ją umożliwia, ale także niepokoi, gdyż „Akt wiary, jakiego wymaga poświadczenie, wynosi na mocy swej struktury ponad wszelką intuicję i wszelki dowód oraz wiedzę” (WW, 93). Zawierzenie staje się przez to quasi-transcendentalnym warunkiem wszelkiej wiedzy i nauki. Dlatego też oczywistość, demonstracja, wyjaśnienie, na których skupia się wiedza technonaukowa, zawsze odnoszą się do wiary jako źródła zwróconego ku nie-obecnemu innemu, co sprawia, że proces odkrycia czy ujawnienia (naukowego i religijnego) pozostaje uwikłany w nieredukowalne skrywanie. Jak zaznacza Derrida w *Edmond Jabès i problem księgi*:

⁹⁷ Piotr Mrówczyński w tym samym tekście tłumaczy *mondialatinisation* także jako ‘uświatowienie łaćnińskości’. Por. WW, 19, 21, 44–46, 62–63 oraz J. Derrida, *Epoché and faith: An Interview with Jacques Derrida*, in: *Derrida and Religion: Other Testaments*, eds. Y. Sherwood, K. Hart, Routledge, New York 2005, s. 33.

Inny od początku współpracuje z sensem. Istnieje jakiś istotny **lapsus** pomiędzy znaczeniami, niebędący prostym i pozytywnym sfalszowaniem jednego słowa, ani nawet nocnym wspomnieniem całego języka. Kiedy podejmuje się próbę usunięcia go za pomocą opowiadania, dyskursu filozoficznego, porządku rozumowań i dedukcji, nie rozumie się języka i tego, że jest on **właśnie** zerwaniem z całością.

PR, 122

W kilku miejscach *Wiary i wiedzy* Derrida opisuje wiarę jako swoisty zasób, rezerwę (*ressource*) – chciałoby się powiedzieć „re-zerwanie” – wspólną dla religii oraz technonauki (por. WW, 36, 43, 95), tyleż umożliwiającą, co przemieszczającą i podważającą porządek oparty na ich autorytecie. Już w *Pozycjach* wyznaje on zresztą, że wszystkie jego teksty „tworzą [...] w efekcie, lecz jako **przemieszczenie** i jako przemieszczenie jakiegoś **problemu**, pewien system, w którymś miejscu otwarty na pewną nierozstrzygalną metodę, jaka proponuje mu swoją grę [*à quelque ressource indécidable qui lui donne son jeu*]” (POZ, 7). Potwierdza tym samym, że w jego myśli kluczową rolę odgrywa afirmacja pewnego zerwania z metafizycznym czy wymiernym porządkiem na rzecz (stosunku do) nieskończonej inności, umożliwiającej dopiero wszelką systematyczność, religijność, naukowość.

Należy także nadmienić, że zgodnie z logiką źródłowej kontaminacji nie tylko technonauka wymaga udziału elementarnej wiary, ale także wiara, która zasadza się na otwartości i niezdeterminowaniu przyszłości, polega na iterowalności, jaką zapewnia jej powtarzalność – ta z kolei „występuje w każdym zwróceniu się do innego” (WW, 93). Bez iterowalności żadna afirmacja źródłowego **tak** (źródłowe tak musi być powtórzone, potwierdzone, kontrasygnowane), która jest niezbędna dla wszelkiego aktu wiary, nie byłaby możliwa. Dlatego też tak samo jak wiara jest warunkiem możliwości teletechnonauki, tak też bez udziału techniki nie byłoby szans na wiarę. Derrida otwarcie stwierdza, że „nie ma żadnej przyszłości bez dziedzictwa i możliwości **powtórzenia**” (WW, 69), a jednocześnie przypomina, że szansa wiary, jaką daje nam powtarzalność w iterowalności, wiąże się także z groźbą zła radykalnego (możliwość zła radykalnego, oznaczającego dla Kanta naturalną skłonność człowieka do czynienia zła, dla Derridy stanowi pozytywny warunek odpowiedzialności, która nie wypływa jedynie z kalkulacji i obowiązku).

Inaczej bowiem to, czego jest ona szansą, nie byłoby wiarą, lecz programem i dowodem, przewidywalnością lub patrzością, czystą wiedzą i czystą umiejętnością, to znaczy unieważnieniem przyszłości. Zamiast je sobie przeciwstawiać, tak jak robi się to prawie zawsze, należałoby zatem pomyśleć je **razem**, jako **jedną i tę samą możliwość**, mechaniczność i wiarę – ale także mechaniczność i wszystkie wartości związane z sakro-świętością [...].

WW, 69

Tym, co w politycznym sensie wiąże te trzy dziedziny: wiarę, religię i wiedzę, jest kwestia odpowiedzi i odpowiedzialności. Derrida zwraca uwagę na to, że zawsze jesteśmy postawieni przed wyborem pomiędzy zwróceniem się ku absolutnie innemu a ochroną przed szkodą tego, co nieposzkodowane (m.in. w celu ocalenia fantazmatycznych postaci tego, co własne, właściwe, czyste, zdrowe, żywe). Jednakże na mocy logiki źródłowej kontaminacji zawsze stajemy przed decyzją niemożliwą, bo niesprowadzającą się do kalkulacji i tu też dostrzega on miejsce dla wiary, gdyż „Nigdy nie udowodnimy, że mamy do czynienia z jedną lub drugą [opcją – A.K.], nigdy w akcie konstytutywnego, determinującego sądzenia, teoretycznego lub kognitywnego” (WW, 44).

Spśród wszystkich tych rzeczy, które w ramach religii traktowane są jako właściwe i własne, a przez to kwalifikują się do koniecznej ochrony (jak krew, ziemia, naród, ród, idiom, własność), najbardziej podstawową i kluczową nie tylko dla naszych rozważań, ale także – jak staram się pokazać – w pismach samego Derridy, jest życie. Gdy tylko pojawia się kwestia żywej obecności (a przecież absorbuje ona jego uwagę od najwcześniejszych tekstów), życie – a wraz z nim metafizyczne próby jego uzasadnienia, określenia, ocalenia, ochrony – musi nieuchronnie zostać wzięte pod uwagę. Logika autoodporności, odnosząca się przecież do życia, dotyczy każdego poziomu jego organizacji – od biologicznej po polityczną, od materialnej po transcendentalną. „Reakcja religijna (odrzut i asymilacja, introjekcja i inkorporacja, niemożliwe wynagrodzenie szkód i żałoba)” (WW, 84) także odnosi się do życia jako przeżycia, które w tejże strukturze przyswaja i odrzuca maszynę, obcy pierwiastek, innego i wszystko, co odpornościowy aparat uzna za zagrożenie. Tym samym autoodporność staje się jednym z kilku quasi-transcendentalnych motywów, które Derrida wykorzystuje w swoich tekstach, aby opisać logikę źródłowej komplikacji i kontaminacji w sercu żywej obecności.

Zanim jednak opiszemy logikę autoodpornościową w odniesieniu do polityki, wspólnoty i demokracji, chciałbym skupić się na genealogii terminu wykorzystywanego przez Derridę. Z jednej strony pojęcie autoodporności wywodzi się od łacińskiego słowa *mūnus*, które ma charakter społeczny, gdyż dotyczy poczucia obowiązku, powinności, odpowiedzialności czy zobowiązania (np. aby odplacić za dar lub wziąć udział w wymianie), służby wykonanej na rzecz wspólnoty; a także z wczesnołacińskiego *moenus*, które oznacza służbę, obowiązek lub brzemię. Natomiast *immūnis* odnosiłoby się do kogoś, kto jest uwolniony od zobowiązań czy zwolniony z obowiązków, zadań, służby dla innych⁹⁸. O ile Benveniste zauważa, że „skoro *mūnus* jest darem niosącym z sobą zobowiązanie do wymiany, *immūnis* jest ten, kto nie wypełnia zobowiązania do restytucji”⁹⁹. Esposito z kolei argumentuje, że *immūnis* nie tylko wiąże się ze zwolnieniem od zobowiązania, ale także z przywilejem: „immunitet jest postrzegany jako taki, gdy zachodzi jako wyłączenie spod zasady, do której wszyscy inni muszą się stosować”¹⁰⁰.

Z drugiej strony pojęcie autoodporności zostało przejęte przez dziedziny nauk biologicznych i medycznych. Podczas gdy „Reakcja immunologiczna chroni **nieposzkodowalność** [*indemn-ité*] ciała własnego”¹⁰¹ poprzez produkcję przeciwciał w obronie przed obcymi antygenami” (WW, 65, przypis 36), istota procesu autouodpornienia polega, jak opisuje to Derrida, „na ochronie

⁹⁸ Istnieje oczywiście bezpośredni związek pomiędzy wspólnotą (łac. *communitas*, fr. *communauté*) i *munus* jako jej rdzeniem. Dodatkowo Benveniste tłumaczy, że *communis* oznacza „tego, który ma wspólne *munia*”, stwierdzając dalej, że „gdy system kompensacji [wyrównywania rachunków, wynagradzania szkody – A.K.] rozgrywa się w tym samym kręgu, określa on »wspólnotę«, zbiór [*un ensemble*] ludzi zjednoczonych przez ową więź wzajemności” (É. Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1., s. 96–97). Esposito podąża tym samym tropem, zwracając uwagę na antyspołeczne i antywspólnotowe znaczenie *immunitas*, które „nie jest wyłącznie uwolnieniem ze służby lub zwolnieniem z lenna; jest to coś, co przerywa społeczny obieg lub wzajemne obdarowywanie się, które jest najwcześniejszym i najbardziej wiążącym znaczeniem pojęcia *communitas*” (R. Esposito: *Immunitas...*, s. 6).

⁹⁹ É. Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1., s. 96.

¹⁰⁰ R. Esposito: *Immunitas...*, s. 6.

¹⁰¹ W *Avouer – l'impossible* Derrida stwierdza, że ciało własne (*corps propre*) jest „[...] przede wszystkim sposobem bycia razem, symbiotycznie, z sobą i w bliskości – symbiozą, której [...] nie możemy bezwarunkowo **ani zaprzeczyć, ani usprawiedliwić**” (DJ, 61). Należy zatem podważać swego rodzaju organiczną tożsamość ciała własnego, jeśli podtrzymanie integralności polega na udziale technicznej protezy czy przeszczepu. W tym sensie dekonstrukcja, która działałaby rozsapajająco w sercu wszelkiej (symbiotycznej) tożsamości, miałaby w pewnym sensie deorganicystyczny i denaturalistyczny charakter.

organizmu żywego przed własną samoobroną poprzez niszczenie własnych barier immunologicznych" (WW, 64–65, przypis 36). Czyni to, „sprzymierzając się z wrogiem, gościnnym dla antygenów, pociągając za sobą to, co inne" (WW, 67) w celu umożliwienia przeżycia organizmu. Derrida podkreśla przy tym właśnie pozytywne znaczenie obniżania odporności, które ma umożliwić tolerancję życia na to, co obce, wrogie, z perspektywy immunologicznej utożsamiane ze śmiercią czy mechanicznym lub prostetycznym brakiem życia. Co ważne, dla Derridy zachowanie autoodpornościowe wykracza dalece poza granice biologii i patologii, a w szczególności dotyczy ono problematyki politycznej, skupiającej się wokół zagadnienia wspólnoty (*mūnus, communitas*). Jak zaznacza Derrida w *Wierze i wiedzy*, mamy zatem do czynienia z „pewnego rodzaju ogólną logiką **samo-uodpornienia** [*l'auto-immunisation*]" (WW, 65, przypis 36), która „Wy-daje nam się konieczna, aby pomyśleć dzisiaj relacje pomiędzy wiarą i wiedzą, religią i nauką jako dwoistość źródeł w ogóle" (WW, 65, przypis 36). Logika ta odnosi się jednak do samej możliwości ipseiczności poprzez naruszenie jej integralności, o czym pisze Derrida w *Voyous*, twierdząc, że dotyczy ona struktury czy ruchu odnoszenia się do siebie, powrotu do siebie, którego postaciami są samopobudzenie, ochrona siebie, utwierdzanie się w autonomii czy suwerennej wolności.

[...] to, co nazywam działaniem autoodpornościowym, nie polega wyłącznie na szkodzeniu sobie lub rujnowaniu siebie, czy wręcz na niszczeniu swych własnych zabezpieczeń, a czyniąc to samemu sobie, na popełnianiu samobójstwa lub na grożeniu, że się tego dokona, lecz w konsekwencji, co zresztą o wiele bardziej poważne, na grożeniu „ja” [*le moi*] lub sobości [*le soi*], *ego* lub *autos*, samej ipseiczności, na naruszeniu odporności samego *autos*: nie tylko na samo-naruszaniu się, ale na naruszaniu samego *autos* – a więc zarazem ipseiczności. Nie polega to wyłącznie na popełnianiu samobójstwa, ale na narażaniu referencyjności do samego siebie [*sui-référentialité*], sobości samego samobójstwa [*le soi du suicide même*]. Autoodporność jest mniej lub bardziej samobójcza. Jednakże, co znów o wiele bardziej poważne, zawsze grozi ona pozbawieniem samego samobójstwa jego sensu i jego domniemanej integralności.

V, 71

Wynika z tego, że skuteczna ochrona siebie, będąca reakcyjną próbą zabezpieczenia nienaruszonej części, walką ze swym nieczystym pochodzeniem,

chronieniem się przed własnym przetrwaniem, wiodłaby do zdławienia życia. Realizacja fantazmatu absolutnej czystości życia prowadziłaby do jego śmierci. Zatem życie – jako ruch wiążący w sobie te dwa procesy: odpornościowy i autoodpornościowy – musi być z konieczności pomyślane na bazie ekonomicznej transgresji ku śmierci. Nie tylko posiłkuje się ono śmiercią, ale jest od niej zasadniczo zależne. Innymi słowy, przemyśleć należy integralność ekonomii życia i sam jej charakter, który odtąd musiałby odnosić się do źródłowej kontaminacji życia i śmierci. Derrida nie stwierdza zatem, że autoodporność odgrywa ważną, ale pomocniczą rolę, lecz że ma istotowy i nieustanny wpływ na przetrwanie życia, na życie jako przeżycie, czyli na życie jako życie-śmierć: bez podjęcia autoodpornościowego ryzyka, nie byłoby żadnego życia, co oznacza, że organizm pozostaje przy życiu, o ile funkcjonuje w trybie autoodporności. Życie zatem musi toczyć się w quasi-automatyczny i quasi-transcendentalny sposób, zwracając się ku innemu z regularnością maszyny, czego egzemplifikacją jest biologiczny proces. Jak zauważa Naas:

Jako biologiczny proces, jest to jedno z tych miejsc, gdzie życie i maszyna zdają się krzyżować w wyjątkowo namacalny sposób, gdzie biologiczna reakcja zdaje się wydarzać z regularnością i automatycznością maszyny, to znaczy z regularnością lub automatycznością, która jest zgubna, nieunikniona, przewidywalna jak maszyna i w rezultacie śmiertelna dla wszelkiego pojęcia życia poprzedzającego maszynę, pojęcia „ja” lub wspólnoty, które mogłyby pozostać całe i zdrowe przed lub bez innego¹⁰².

Derrida powołuje się na tę logikę autoodpornościową już w *Widmach Marksa*, odnosząc się tam do autoodpornościowego zachowania żywego „ja” (zachowania, które możemy rozszerzyć na każdy rodzaj ipseiczności). Przygląda się postawie Karola Marksa i Maxa Stirnera, którą określa jako bezkompromisową wojnę przeciwko wszystkiemu, co reprezentuje żywe ciało, ale nim nie jest, wymieniając przy tym protezę, powtórzenie, *différance*. Wrogość wobec tych wszystkich „figur śmierci” można przypisać także metafizyce obecności w ogóle, która utożsamia życie z nieprzerwaną odnoszącą się do siebie obecnością. Żywe „ja”,

¹⁰² M. Naas, *Miracle and Machine...*, s. 86.

Aby chronić swoje życie, aby ukonstytuować się jako niepowtarzalne żywe „Ja” i aby tym samym odnieść się do siebie samego, musi [...] przyjąć do swego wnętrza to, co inne (*différance* technicznego depozytywu, iterowalność, nie-jedność i nie-jedyność, protezę, syntetyczny obraz, symulakrum, a wszystkie te figury śmierci pojawiają się razem z językiem, wręcz go poprzedzają), musi wykorzystać odpornościowe mechanizmy obronne, pozornie przeznaczone dla „nie-Ja”, dla wroga, dla przeciwnika i adwersarza, musi jednocześnie użyć ich **dla** ochrony **siebie samego i skierować je przeciwko samemu sobie**.

WM, 227–228

Derrida nadaje owym rozważaniom polityczny, a co za tym idzie – widmowy charakter. Wiemy już, że życie nie może nie podejmować ryzyka autoodporności. Oznacza to, że od samego początku pełna obecność jest z konieczności nawiedzana przez to, co obce, inne, śmiertelne (także pod postacią technicznej czy prostetycznej aparatury). Nie tylko zatem życie nie może skutecznie się oczyścić, ale widmowość życia wiąże się ściśle z jego autoodpornością: „W przypadku widma gościnność i wypędzenie idą w parze” (WM, 227). Zatem żywa obecność ipseiczności („ja”, wspólnoty, organizmu, żywego ciała) musi otwierać się na zewnątrz, pragnąc je jednocześnie egzorcyzmować; działa przeciwko własnym barierom ochronnym, podtrzymując tym samym stan nawiedzenia przez innego, a w rezultacie naraża się na szwank, nie jest już w pełni obecna, staje się nie-współczesna ze sobą, czyli widmowa: „Widmowość odnosi się do faktu, że ciało nigdy nie jest obecne [*présent*] dla siebie, dla tego, czym jest. Ukazuje się, znikając lub sprawiając, że znika to, co ono reprezentuje [*représent*]: jedno za drugie [*l'un pour l'autre*]” (FL, 102). Dlatego też Derrida nie stroni od widmologicznego słownika również w *Wierze i wiedzy*, gdzie stwierdza, że „[...] to, co auto-odpornościowe, nawiedza wspólnotę i jej system odpornościowego przetrwania [*survie*] jako hiperbola jej własnej możliwości” (WW, 68). Oznacza to – parafrazując wypowiedź Derridy na temat przeżycia jako możliwie najbardziej intensywnego życia – że najbardziej intensywnym życiem wspólnotowym jest to, które zostaje nawiedzone przez logikę autoodporności; dla którego autoodporność staje się „hiperbolą jego własnej możliwości”, i które – przez to właśnie oraz aby przetrwać – rozspaja się u swego źródła¹⁰³.

¹⁰³ W innym miejscu Derrida odnosi się do przyswojenia przez religię tele-technonaukowych osiągnięć, do jej cybernetyzacji w celu ochrony tego, co nieposzkodowane, stwierdzając, że jej

Wspólnota jako **wspólna auto-odporność** [*Communauté comme com-mune autoimmunité*]: nie ma wspólnoty, która nie podtrzymywałaby swej własnej auto-odporności, choć zasada ofiarniczej autodestrukcji rujnuje zasadę ochrony samego siebie (podtrzymywania nienaruszonej integralności siebie samego) w nadziei na jakieś prze-życie [*sur-vie*] niewidzialne i widmowe. To samokonstytuujące się poświadczenie utrzymuje auto-odporną wspólnotę przy życiu, to znaczy otwartą na coś innego i większego niż ona sama: na innego, na przyszłość [*l'avenir*], na śmierć, na wolność, na nadejście lub na miłość innego, na przestrzeń i na czas mesjaniczności, która dokonuje swego widmowego dzieła ponad wszelkim mesjanizmem.

WW, 76–77

Jak widać, jedyną szansą na przetrwanie wspólnoty jest nieustanny i konserwujący ruch autodestrukcji, a raczej poświęcania systemu własnej ochrony, co skutkuje pogwałceniem wspólnotowej integralności, jej ciała własnego. Co więcej, ryzyko, jakie niesie z sobą logika autoodpornościowa, nawiedza system odpornościowego życia wspólnoty, podnosząc stawkę jego przeżycia. Logika autoodporności polega na podtrzymywaniu życia, lecz czyni to wbrew jego domniemanemu źródłowemu, naturalnemu, ontologicznemu, lokalnemu porządkowi, angażując się w konflikt – czy też czerpiąc z niego siłę – pomiędzy fantazmatem i godnością nieposzkodowanego życia a prostetycznym lub suplementarnym wtargnięciem zewnętrżności, czyli wszystkiego, co podtrzymuje życie, ale na dobrą sprawę jest utożsamiane ze śmiercią. Skoro ten źródłowy konflikt – będąc czymś, co utrzymuje życie przy życiu – jest nierozstrzygalny, pozostawia on przyszłość otwartą, a przez to niepochođną względem wszelkich politycznych czy religijnych determinacji. Otwarcie na innego, na niespodziewane i nieokreślone zdarzenie, takie jak nadejście innego, wymaga wobec tego wyłomu w systemie odpornościowym, czyli w systemie niepodzielnego panowania nad sobą, zgodnie z którym wszelkie zdarzenie byłoby w niego wkalkulowane, a zatem jemu podporządkowane. Aby zdarzenie miało miejsce, czyli aby życie mogło się toczyć dalej, musi ono mieć istotowy wpływ na życie, dotknąć je do żywego. Jak zauważa Derrida w *Voyous*:

„Eter [...] zawsze będzie gościnny dla pewnego rodzaju widmowej wirtualności” (WW, 37–38, przypis 24).

Jeśli godne swego miana zdarzenie ma nadejść lub się wydarzyć, musi – poza wszelką władczością – poruszyć [*affecter*] pasywność. Musi dotknąć wystawioną [*exposée*] na zranienie wrażliwość, bez absolutnej nietykalności [*immunité*], bez nieposzkodowalności [*indemnité*], w swej skończoności i w niehoryzontalny sposób tam, gdzie nie jest jeszcze lub już dłużej możliwe stanięcie twarzą w twarz lub stawienie czoła [*de faire face, et de faire front*] nieprzewidywalności innego. W tym względzie autoodporność nie jest złem absolutnym. Umożliwia ona wystawienie się na innego, na to, **co** nadchodzi i **kto** nadchodzi – musi zatem pozostać nieobliczalna. Bez autoodporności, z absolutną odpornością, nic więcej by się nie wydarzyło, nic więcej by nie nadeszło. Nie czekalibyśmy, nie oczekiwalibyśmy, nie spodziewalibyśmy się już dłużej ani jeden drugiego [*l'un l'autre*], ani żadnego zdarzenia.

V, 210

W pewnym sensie w duchu Lévinasa Derrida stwierdza, że wolności możemy doświadczyć tylko w taki sposób, który nie jest oparty na autonomii czy władzy ipseiczości, a który polega raczej na „heteronomii bez poddaństwa”. Wolność byłaby wówczas czymś w rodzaju „pasywnej decyzji”, czyli takiej, która z jednej strony wymyka się opozycji aktywności i pasywności, a z drugiej nie wynika po prostu z aktu władzy, jaką dzierży instancja ją podejmująca. Jest to zatem zawsze wolność heteronomiczna i uwikłana w inność, i w tym zresztą odnajdująca swą wagę. Wyłamanie się z „ekonomicznego kręgu obowiązku i zadania” (V, 210) pozostawia nas bez gotowych odpowiedzi i rozwiązań, lecz dopiero to – zdaniem Derridy – wiedzie nas ku „hiper-polityce lub hiper-etyce, która nie zadowala się »działaniem zgodnie z obowiązkiem«” (V, 210), czyli która odwołuje się w ostateczności do idei sprawiedliwości. Hiper-polityka czy też hiper-etyka odnajdują swój autoodpornościowy charakter zatem właśnie w tym, że „[...] nie ma słuszności [*justesse*], sprawiedliwości i odpowiedzialności **bez wystawienia się na wszelkiego rodzaju ryzyko** [podkr. – A.K.], poza pewnością i spokojnym sumieniem” (FL, 122), a zatem bez podważania zasady odporności czy też narażania na szwank własnego systemu odpornościowego. Derrida opisuje sytuację, w jakiej znajduje się ipseiczość, jako „*ex-position à l'événement incalculable*” (V, 210). Z jednej strony tłumaczyć ją można jako podatność na wpływ innego, a z drugiej jako przemieszczenie, podważenie transcendentalnej równowagi, wywichnięcie (*disjointment*, nawiązując do szekspirowskiego „*time is out of joint*”) pozycji transcendentalnej przez

bezwarunkowe wdarcie się inności. Współgra ono z „nieredukowalnym uprzedzeniem [espacement] wiary” (V, 210–211)¹⁰⁴, bez której nie byłoby nadziei na nawet najbardziej nieuchwytną i efemeryczną relację z innym, a tym bardziej na więź społeczną.

Derrida potwierdza zatem w *Voyous* tezy wyłożone w *Wierze i wiedzy* oraz w innych wcześniejszych pismach na temat wagi elementarnej wiary, która nie tyle przeciwstawia się rozumowi, ile otwiera przestrzeń, angażuje rozum, odnosi się do niego, jednocześnie rzucając mu wyzwanie, gdyż „Jeśli minimum semantyczne, które możemy zachować z różnych leksykonów rozumu, w każdym języku, jest ostateczną możliwością – jeśli nie konsensusu, to przynajmniej zwrócenia się powszechnie obiecanego i bezwarunkowo powierzonego innemu – to rozum pozostaje elementem czy oddechem bez kościoła i bez łatwowierności [...]” (V, 211). Jednocześnie wiara nie może być redukowalna czy to do obliczalności i orzekania, czy też do dogmatyczności i zaborczości. Derrida stwierdza, że w hiatusie pomiędzy dwoma równie racjonalnymi postulatami – z jednej strony programowej i normatywnej wiedzy, rozumu, który stwierdza, co należy zrobić, a z drugiej postulatowi dekonstruowania zastanego porządku w transgresji ku temu, co bezwarunkowe – otwarta zostaje „[...] racjonalna przestrzeń dla hiperkrytycznej wiary, pozbawionej dogmatu i religii, nieredukowalnej do jakiegokolwiek instytucji religijnej czy domyślnie teokratycznej” (V, 211). O ile zatem takie otwarcie rozumu na to, co nieobliczalne i nieprzewidywalne wiąże się z możliwością nadejścia najgorszego, o tyle jest ono także jedyną nadzieją na możliwość dobra, sprawiedliwości, równości, demokracji, myślanych przez Derridę zawsze w otwartej przez niezdeterminowaną przyszłość perspektywie śmiertelności: „Ta możliwość pozostaje nieskończona jako sama możliwość autoodpornościowej skończoności” (V, 211).

Nie tylko autoodpornościowy konflikt należy do samej możliwości życia do tego stopnia, że – jak przypomina nam Derrida – „[...] nie ma życia bez śmierci, a śmierć nie jest na zewnątrz, poza życiem, chyba że wprowadzimy to zewnątrz do wewnątrz, wpisując je w samą istotę tego, co żyjące” (WM, 227). Również fantazmat nieposzkodowanego życia polega na widmowej reprodukcji (skoro *phainesthai* jest z założenia widmowe, to przejawianie się życia jako nieposzkodowanego, a tym samym w pełni obecnego, także „pracuje w żałobie”

¹⁰⁴ W *Widmach Marksa* Derrida pisze o uprzedzeniu, pozostającym w zgodzie z logiką ruchu *différance* jako uprzedzeniu czasu, że „sprzyja [ono – A.K.] nawiedzeniu” (WM, 210).

(WM, 219), co sprowadza nas na powrót do religii. Autor *Głosu i fenomenu* zwraca uwagę, że zarówno religia, jak i życie postępują w trybie autoodpornościowym, lecz zakłada on także głęboki i konieczny związek pomiędzy nimi. Co więcej, Derrida stoi na stanowisku, że to życie właśnie znajduje się w centrum uwagi religii. Pyta on, czy sformułowanie „religia tego, co żywe” nie jest w rzeczy samej tautologią (WW, 72).

Zbadajmy zatem zasadność tezy mówiącej o gruntownej więzi między religią a życiem. Aby to uczynić, należy podkreślić raz jeszcze rolę religii, która skupia się przede wszystkim na ochronie, zabezpieczeniu przed szkodą, a w końcu na ponownym przypisaniu tego, co własne i właściwe do swego miejsca. Lecz co właściwie stanowi przykład własności, spontaniczności, źródłowości, aktywności? Co tyczy się wszelkiej własności i właściwości, którą zaabsorbowana jest religia, jeśli nie życie właśnie? Skoro, jak utrzymujemy, tak jest, to tym, co napędza religijne działania do ochrony tego, co właściwe, jest w istocie odwołanie się do życia (tego, czym ono jest lub czym powinno być), które musi pozostać nietknięte i zabezpieczone, ocalone lub odzyskane, wzmocnione i nabrzmiałe, czyste i święte. Nie jest zatem zaskoczeniem, że religia byłaby zainteresowana ocaleniem tego, co żywe, i przywróceniem zdrowia, a zarazem świętości: „Absolutny nakaz, święte prawo, prawo ocalenia [*du salut*]: ocalić to, co żywe, w postaci nietkniętej, nieposzkodowanej, nienaruszonej (*heilig*), jako to, co ma prawo do absolutnego poszanowania, rezerwy, powściągliwości” (WW, 72). Zdaniem Derridy to uświęcone nastawienie, którego przejawem jest szacunek dla życia w swej nieskazitelności, wyznacza to, co nazywa on „powszechną strukturą religijności” (WW, 74). Jak pamiętamy, w podobny sposób wypowiada się on o wierze jako ogólnym warunku czy też „więzi z innym w ogóle”, „owej »zawierającej« więzi” (WW, 27), która musi być założona przez każdą postać wspólnego życia czy związku z innym. To podwojenie uniwersalnego uwarunkowania ewidentnie koresponduje z dwoma źródłami czy aksjomatami religijnymi, z których jedno zawsze polega na drugim. Gdy Derrida twierdzi zatem, że sakralno-uświęcająca postawa, jako uniwersalna struktura, daje możliwość temu, co religijne, to musi także, na mocy swej hipotezy o dwóch źródłach, wziąć pod uwagę wiarę jako ogólny warunek religijności. Pozwala mu to na stwierdzenie, że „[...] każdy z tych aksjomatów czyni możliwym, ale nie koniecznym, coś podobnego do religii, to znaczy zinstytucjonalizowany aparat dogmatów lub artykułów wiary określonych i nieodłącznych od pewnego określonego historycznego *socius*” (WW, 85).

Mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju strukturalną kontaminacją czy komplikacją, która otwiera możliwość dwóch skonfliktowanych ze sobą aksjomatów bądź ruchów: ocalenia życia i otwarcia się na innego. Możemy zatem stwierdzić, że sakralno-uświęcająca postawa (tak zresztą jak normalna praca żałoby) jest z góry nawiedzana przez widmo swej porażki. Co więcej, Derrida zauważa, że właśnie z powodu owego „nieredukowalnego rozziwu [écart] między otwarciem **możliwości (jako struktury powszechnej)** i **określoną koniecznością** takiej czy innej religii” (WW, 85), możemy zawieszać, podważać, odrzucać, krytykować czy dekonstruować wszelkie determinacje religijne, wspólnotowe, tożsamościowe (czy to w imię innych determinacji, czy samego niezdeterminowanego otwarcia na przyszłość), które miałyby się z niego wyłonić. Zwraca on także uwagę na historyczne uwikłanie każdego rodzaju *socius*. Właśnie przez ową źródłową komplikację żadna postać *socius* nie znajduje ostatecznego oparcia, a zatem może być określona tylko historycznie, przy czym historia musi być tu rozumiana jako oparta na ruchu śladu (czyli ani archeologicznie, ani też teleologicznie czy eschatologicznie).

Derrida nie porzeka jednak na tym, gdyż na mocy religijnego imperatywu życie ma być nie tylko chronione przed szkodą czy wzmocniane, ale poświęcane właśnie w imię godności życia. Religia zatem przybiera dwie uniwersalne postaci: z jednej strony mamy do czynienia z nakazem religijnym dotyczącym absolutnego poszanowania życia, z próbą jego ocalenia przed szkodą oraz z utrzymaniem w zdrowiu; z drugiej jednak religia może przybrać postać gwałtownego przerwania życia poprzez ofiarę z tego, co żywe w imię życia. Mechanizm ofiarniczy działa zgodnie z zasadą, że „życie jest wartością **absolutną** tylko wtedy, gdy jest warte **więcej niż** życie” (WW, 75). Ponieważ życie ma być warte więcej niż życie, musi być poświęcone na rzecz własnego fantazmatu, własnej hiperboli. W ofiarniczej (a tym samym zadającej gwałt) transakcji życie w quasi-automatyczny sposób wykracza „ponad obecnie żyjącą istotę” za pomocą „teologicznej maszyny”, ku fantazmatowi „nieskończonej transcendencji” (jako jej przykład Derrida wymienia boskość i sakro-świętość prawa): „Stąd transcendencja, fetyszym i widmowość, stąd religijność religii” (WW, 76). Możliwość religii czy więz religijna rozciąga się „pomiędzy wartością życia, jego absolutną »godnością« i maszyną teologiczną, »maszyną do robienia bogów«” (WW, 77).

Dlatego też mechaniczność, która tkwi w powołaniu religii do absolutnego szacunku dla życia musi pracować z „regularnością techniki”, reprodukując „instancję nie-żywego lub, jeśli kto woli, martwego w żywym” (WW, 75).

Jest to także automatyczność mocy fallicznej, o której mówiliśmy wcześniej, marionetka, maszyna martwa i więcej niż żywa, widmowa zjawia tego, co martwe, jako zasada życia i prze-życia [*sur-vie*]. Owa mechaniczna zasada jest na pozór bardzo prosta: życie jest wartością absolutną tylko wtedy, gdy jest warte więcej niż życie. A zatem, gdy nosi się po nim żałobę, gdy staje się ono tym, czym jest w pracy nieskończonej żałoby, w naprawianiu szkód przez bezgraniczną widmowość.

WW, 75

Proces ochrony życia przed szkodą opiera się zatem na nieskończonej i nieuleczalnej żałobie. Samo życie – w religijnej wzniosłości ku życiu wartemu więcej niż życie, w staraniach, aby uczynić je bardziej żywe niż samo życie – przechodzi przez pewnego rodzaju hiperboliczną pracę żałoby, która odbywa się wraz ze wszelkimi konsekwencjami wprowadzenia nie-żywego elementu w obręb życia. Aby ustanowić fantazmat życia, widmo musi być bardziej żywe wtedy, gdy jest oderwane od żywych istnień, z kolei fantazmatyczne pragnienie zawiera wówczas paradoksalną i samobójczą transakcję podbijania stawki poprzez wypędzanie tego, co można powiązać ze śmiercią: „Zaklinanie odprawia żałobę **po samym sobie** i zwraca się przeciw własnej sile” (WM, 192). Tymczasem inkorporacja techniki zaprzęgniętej do fantazmatycznej reprodukcji jest właśnie tym, co umożliwia fantazmat absolutnego życia czy transcendencji poza śmierć.

Ten nadmiar wobec istoty żywej, której życie jest wartością absolutną tylko wtedy, gdy samo jest warte więcej niż życie, to znaczy w sumie więcej niż ono samo, jest tym, co otwiera przestrzeń śmierci, którą wiąże się z automatem (wzorcowo „fallicznym”), techniką, maszyną, protezą, wirtualnością, jednym słowem z wymiarami auto-odpornej i samopoświęcającej się suplementarności, ten śmiertelny popęd, który drąży po cichu wszelką wspólnotę [*communauté*], wszelką auto-współ-odporność [*auto-co-immunité*] i zapewne ustanawia ją jako taką w jej powtarzalności, jej dziedzictwie, jej widmowej tradycji.

WW, 76

Wspólnota, by uodpornić życie, zastępuje je w religijnym obrządku widmowego przetrwania fantazmatem, zgodnie z zasadą ofiarniczej autodestrukcji, która wykracza poza zwykłe życie ku temu, co Derrida określa fallusem lub efektem fallusa. W celu odzyskania czy przywrócenia domniemanej czystości

życia proces ochrony przed szkodą poprzez rytualną ofiarę zmierza do tego, aby wzniesć fantazmat w pełni odpornego życia. Jednak takie życie – odcięte od innego i odporne na śmierć – byłoby paradoksalnie końcem życia. Nie jest to pierwsza sytuacja, kiedy dochodzimy do konkluzji, że pełnia życia oznacza pełnię śmierci. Całkowicie odporne ciało zachowuje się jak całkowicie pozbawiony życia automat, śmiertelna maszyna: niczym marionetka lub w pełni i nieustannie wzniesiony odcięty od ciała fallus, figura niewyczerpanej potencji, sen o autonomicznym i automobilnym (prze-)życiu – w pełni żywym, czyli w pełni odpornym, a zatem całkowicie martwym. Fallus jako hiperbolizacja życia spajały w sobie dwa przeciwległe ekstrema, które warunkują się nawzajem: spontaniczność i czystość życia oraz absolutną śmierć mechanicznego powtórzenia. Postawieni zostajemy jednak wobec paradoksu czy też aporii: reprodukcja życia poprzedzającego maszynę nie tylko polega na mechaniczności powtórzenia (a więc na widmowości), ale prowadzi ostatecznie do marzenia o doskonałym automacie, nienaruszonym przez historię żywych istnień (żyć-śmierci, żyć w żałobie).

Czy nie przedstawia on sobą **kolosalnej automatyczności** erekcji (maksimum życia, które trzeba zachować jako nieposzkodowane, odporne i nienaruszone, sakralno-święte), ale także, i tym samym, w swoim charakterze odruchu tego, co najbardziej mechaniczne, najbardziej odmienne od życia? Czy faliczność nie jest także, w odróżnieniu od penisa oraz poza kontekstem samej cielesności, tą marionetką, która jest wystawiana, pokazywana, uwielbiana, obnoszona w procesji?

WW, 70

Zgodnie z ową logiką fantazmat ten niósłby w sobie iluzję w pełni nieskazitelnego państwa czy wspólnoty, która może być potwierdzona jedynie poprzez ofiarę zwróconą zawsze przeciw tym najbardziej namacalnym i podatnym na zranienie życiom, czyli pojedynczym istnieniom, życiom-śmierciom, ich żywym ciałom. Ofiarnicza przemoc „należy do dwóch epok” (WW, 78), co oznacza, że z jednej strony wykorzystuje najbardziej zaawansowane i wyrafinowane osiągnięcia wojskowej tele-technologii, a z drugiej zwraca się ku „nowej przemocy archaicznej” (WW, 78), która przeciwstawia się współczesnej przemocy, lecz mimo to wykorzystuje jej zasoby w reakcyjnym i negatywnym zwrocie do ciała własnego i naturalnego życia. „Nowa przemoc archaiczna” jest wywierana na

żywych istotach w odwecie za postęp i hegemonię tele-technonauki, globalizacji, wolnego rynku, kapitalistycznej hegemonii i towarzyszącego im militarizmu.

Owa archaiczna i pozornie bardziej prymitywna radykalizacja przemocy „religijnej” utrzymuje, w imię „religii”, że na powrót zakorzenia żywą wspólnotę, że przywraca jej miejsce, ciało i idiom w stanie nietkniętym (nieposzkodowanym, nienaruszonym, czystym, własnym). Sieje ona śmierć i zapoczątkowuje autodestrukcję poprzez rozpaczliwy (auto-odpornościowy) gest, który puszcza krew z własnego ciała: jakby po to, aby wykorzeń i wykorzenie i na powrót sobie przywłaszczyć nienaruszoną i nietkniętą sakralność życia.

WW, 79

Ogólnie rzecz biorąc, przemoc ofiarnicza, wyrządzona w imię jakiegoś obiektu fantazmatycznego pragnienia lub obietnicy, jest zawsze zwrócona przeciwko żywym istotom. Jednakże obietnica ta – o ile możemy tu nadal mówić o obietnicy, np. w postaci idei w sensie Kantowskim – nigdy nie może zostać zrealizowana, skoro „Auto-odporność może wynagradzać sobie szkody bez wyraźnego końca” (WW, 96), a zatem pozostaje skazana na ostateczną nieokreśloność i historyczną *destinerrance*. Ten nieskończony ruch autoodporności życia (lub jego różnorodnych form, fantazmatów, figur) jest tym, co wcześniej nazwaliśmy historią jako historią przemocy, czyli historią ofiary (a zatem substytucji i ofiary z ofiary), uchwyconą w pogoni za w pełni odpornym życiem, której innymi nazwami mogą być żaloba i przeżycie. Nie obiecuje ona życia w jego pełni lub augmentacji, lecz oznacza raczej przeżycie – „jako strukturę życia-poza-życiem [*survivance*]” (GS, 113) – jednostkowości podatnych na szkodę – której „*sur* jest bez zwierzchnictwa, bez wielkości, bez wysokości czy wzniosłości, a zatem bez supremacji i bez suwerenności” (BS2, 194). To fantazmatyczne stłumienie śmiertelnego życia (powinniśmy raczej zawsze pisać o nim w liczbie mnogiej), które wiąże się z ofiarą z niego, musi pociągać za sobą stłumienie wszystkiego, co pozostaje dotknięte i naruszone przez inność i śmierć (na przykład w piśmie, języku, historii). Jak zauważa Naas:

[...] gdy „prawdziwe” życie, samo życie, innymi słowy życie-śmierć, życie o tyle, o ile jest zawsze naruszone – *entamé* – przez śmierć, jest stłumione, o tyle jego miejsce zajmuje złudzenie lub fantazmat ciała własnego, który wykracza poza życie [...]; fantazmat, który zatem wykracza poza życie, śmierć, język i inność.

Innymi słowy, gdy widmo życia-śmierci zostaje stłumione, jego miejsce zajmuje fantazmat czystego życia. Życia bez techniki lub bez maszyny, życia, które jeszcze nie zostało skalane przez śmierć czy powtórzenie – tym ostatecznie jest fantazmat¹⁰⁵.

Zasada wzniesienia fallusa, fantazmatu w pełni uodpornionego życia i automatycznej obecności jest także wiążąca w przypadku ustanawiania suwerennej władzy. Ta erekcja fantazmatu nieskończenie powiększanej mocy nad żywymi istotami jest „zasadniczą cechą suwerennej władzy, zasadniczym atrybutem suwerenności, jest absolutną erekcją, pozbawioną słabości i wiotkości, jej wyjątkową, drętwą, sztywną, osamotnioną, absolutną, jednostkową fallicznością” (BS1, 288). Dlatego też fantazmat suwerennej władzy (wartej więcej niż jednostkowe życie), ustanowionej na mocy rytuału ofiarniczego (ofiara z żywych istot w imię politycznego fantazmatu), wiąże się z pragnieniem nieograniczonej kontroli i władzy nad żywymi, czyli jednostkowymi żywymi-śmierciami.

[...] to przejawia się [...] nie tylko przez wszechwładzę Państwa nad życiem-śmiercią, prawem łaski, generacją, narodzinami, potencją seksualną jako potencją generującą i demograficzną, lecz także przez wysokość, z której Państwo jest w mocy dostrzec wszystko, widzieć całość, mając dosłownie, potencjalnie, prawo nadzoru nad wszystkim.

BS1, 288

4.5. Demokracja, autoodporność życia i żałoba

Demokracja zawsze była samobójcza i jeśli istnieje dla niej jakaś przyszłość [*un à-venir*], to pod warunkiem pomyslenia życia i siły życia inaczej.

V, 57

W rozważaniach nad polityką i życiem lub polityką życia, co zapewne mogłoby uchodzić za pleonazm, regulującej relacje pomiędzy suwerenem a jednostkowymi istnieniami, Derrida uprzywilejowuje demokrację, której – jego zdaniem – heterogeniczny charakter sprawia, że podważa ona ipsocentrycznie

¹⁰⁵ M. Naas, *Miracle and Machine...*, s. 225.

pojmowany autorytet suwerennej władzy. Poza takimi tekstami, jak *Politiques de l'amié* czy *Widma Marksa*, w których łączy on z kwestią sprawiedliwości ideę demokracji, a w szczególności ukute przez siebie „pojęcie” demokracji, która nadchodzi (*démocratie à venir*), to właśnie we *Voyous* podkreśla on rujnujący i śmiertelny wpływ demokracji na ipsokratyzm (ipsocentryzm łączony przez Derridę z suwerennością czy tradycyjnie pojmowaną autonomią równie dobrze, jak przyznaje, mógłby być nazwany ipsokratyzmem, gdyż „idea siły [*kratos*], mocy, i panowania zawiera się analitycznie w pojęciu ipseicznosci”; V, 38).

W rzeczy samej badania Derridy skupiają się na strukturalnej zależności i napięciu pomiędzy dwiema politycznymi postaciami, które przenikają, kontaminują i podważają się nawzajem: z jednej strony mowa o suwerenie jako rzekomo ostatecznym i niepodważalnym źródle władzy i prawa, który znajduje się w posiadaniu niepodzielnej władzy (w szczególności pod postacią niepodzielnego państwa i narodu); z drugiej mowa o demokracji jako politycznym procesie różnienia (się) i podziału, który nie może być jednakowoż wtórny względem warunków określonych przez suwerenną władzę lub w pełni podporządkowany ipseicznosci (Derrida podkreśla, że autopozycjonowanie się suwerenności niczym nie różni się od ipseicznosci, która „zawiera w sobie [...] androcentryczną pozycję władzy pana domu, suwerenne panowanie pana i władcy [...]”; V, 196). W jednym z wywiadów stwierdza on zresztą, że „[...] pytanie o suwerenność było decydujące. Nie tylko z punktu widzenia polityki czy prawa międzynarodowego i relacji z państwami. Dotyczy to również suwerenności podmiotu” (ZCJ, 133). Jak przekonuje w swoich seminariach *La bête et le souverain*, aby myśleć w sposób hiper-polityczny lub hiper-etyczny, aby odpowiedzieć na wezwanie innego, musimy wyjść od bezwarunkowości (której przykładami w leksykonie francuskiego myśliciela są m.in. dar, sprawiedliwość, gościnność), pozbawionej niepodzielnej suwerenności: „Jest to jednak bardziej niż trudne, jest to aporetyczne, biorąc pod uwagę, że suwerenność zawsze podaje się za niepodzielną, a przez to absolutną i bezwarunkową” (BS1, 402). W innym miejscu Derrida podkreśla zarazem, że dekonstrukcja zawsze stoi po stronie bezwarunkowości, a nie suwerenności i zaczyna się tam, gdzie „już podaje się w wątpliwość zasadę suwerenności” (ZCJ, 132). Toteż demokracja, która nadchodzi, musi być zawsze związana z otwarciem na przyszłość – otwarciem przestrzeni, aby inni mogli nadejść. Antytezą demokracji w jej radykalnym rozumieniu byłyby zatem systemy totalitarne, systemy „zamknięcia”, odcinające się od innego i opierające się

na „homogenizacji i pełnej obliczalności” (PEA, 91), na prezentacji władzy i ciała politycznego jako w pełni obecnych.

Dlatego też w *Voyous* zostaje przeprowadzona gruntowna demokratyczna polemika z suwerennością jako ośrodkiem absolutnej władzy. Derrida odróżnia suwerenność (i jej przymioty, czyli prawo, władzę i siłę) od tego, co wykracza poza porządek jurydyczny, polityczny czy ekonomiczną kalkulację, a więc od tego, co bezwarunkowe (nazwę tę rezerwuje chociażby dla gościnności czy sprawiedliwości ściśle związanych z niemożliwym doświadczeniem innego). Sam wspomina zresztą, że „poprzez doświadczenie, które pozwala się pobudzić przez to, co lub tego, kto przychodzi, przez to, co się zdarza lub kto się zdarza, przez **innego, który nadchodzi** [*se laisse affecter par (ce) qui vient ou (ce) qui arrive, par l'autre à venir*], pewne bezwarunkowe zrzeczenie się suwerenności jest wymagane *a priori*. Nawet przed samym aktem decyzji” (V, 13). Zdaniem Derridy to właśnie demokracja ma stanowić odpowiedź, oczywiście pozbawioną wszelkich gwarancji, na to aporetyczne wezwanie do pomyślenia bezwarunkowych sprawiedliwości i gościnności, kwestionujących pęd suwerenności ku jej niepodważalnemu panowaniu. W skrócie: podstawowym wyzwaniem demokracji byłoby myślenie w sposób bezwarunkowy o innym, jakkolwiek niemożliwe jest to zobowiązanie. Dlatego też we *Voyous* Derrida wiezie swój wywód po demokratycznych szlakach i przywołuje pojęcie demokracji, która nadchodzi.

Dlaczego to właśnie demokracja stanowi uprzywilejowaną postać ustroju lub sposobu życia razem? Jak twierdzi Derrida, odnosząc się do wyводу Platona na temat demokracji przedstawionego w *Państwie*, „[...] nie istnieje absolutny paradygmat czy to konstytutywny, czy konstytucyjny, żadna absolutnie inteligibilna idea, żaden *eidos*, żadna *idea* demokracji. I również, w ostatecznej analizie, żaden demokratyczny ideał. Gdyż nawet jeśli takowy by istniał, i gdziekolwiek miałby miejsce, owo »istnieje« pozostawałoby aporetyczne, związane podwójnym lub autoodpornym nakazem” (V, 318). Z powodu ludzkiej różnorodności, wielobarwności demokracji oraz wolności, o którą się troszczy, według Platona, nie możemy ustalić jednego ustroju czy właściwego reżimu, w którym objawiałaby się demokracja¹⁰⁶. Derrida zwraca uwagę, że w samym pojęciu demokracji mamy

¹⁰⁶ W *La dissémination* Derrida przytacza sąd nad demokracją przeprowadzony przez Platona w jego *Państwie*, powiązany z degradacją pisma, co jest symptomatyczne dla logocentrycznego, paternalistycznego, ipsocentrycznego podejścia do „polityko-grafiki”: „Ten demokrata błędzący niczym pragnienie lub znaczące wyzwolone spod pieczy *lógosu*, ten osobnik, który nie jest nawet perwersyjny w zwykły sposób, który jest zdolny do wszystkiego, który przystanie na wszystko, który oddaje się równo wszystkim rozkoszom, wszystkim aktywnościom, a ostatecznie nawet

do czynienia z niezdeterminowaniem, wolnością gry, pewnym demokratycznym błędzeniem, które nie pozwala demokracji na stanie się ustaloną ideą. Co więcej, fakt, że pojęcie demokracji nie jest absolutnie określone, a przez to pozostaje otwarte na przyszłe transformacje, świadczy o „źródłowej historyczności demokracji” (V, 48). Oznacza to, że demokracja jest ustrojem podatnym na historyczne i nieskończone przekształcenia, który może poddawać się samokrytyce czy analizie, a wreszcie jest otwarta na polityczną inwencję, na transgresję zastanego porządku, co czyni z niej bezgraniczny i uniwersalny polityczny paradygmat, w którym nieustannie wybrzmiewa nieredukowalne napięcie pomiędzy powszechnością prawa a jednostkową innością¹⁰⁷. W rozmowie z Élisabeth Roudinesco Derrida stwierdza wręcz: „[...] nieskończone otwarcie na historyczność polityczności łączy zawsze z pewnym pojęciem **demokracji, która nadchodzi**” (ZCJ, 178).

Na tym etapie lektury *Voyous* Derrida co prawda nie mówi wprost, że demokracja się dekonstruuje (lub że niesie z sobą dekonstrukcję polityczności), ale z pewnością coś jest tu na rzeczy, gdyż – jak stwierdza już nieco dalej – demokracja, która nadchodzi¹⁰⁸, wiąże się z otwarciem przestrzeni, w której działa dekonstrukcja¹⁰⁹. Dekonstrukcja „nigdy nie odstępuje [...] od zawieszania,

polityce i filozofii [...] – ten awanturnik [...] udaje wszystko na chybił trafił i po prawdzie jest niczym. Wydany na pastwę wszelkich prądów, zatracony pośród mas [*il est à la masse*], nie posiada własnej istoty, prawdy, patronimu czy konstytucji” (D, 181). W innym miejscu Derrida pisze o piśmie jako „wyjętym spod prawa [*hors-la-loi*]” (D, 182), czyli niepodporządkowanym, zagubionym śladzie. Pismo to „[...] niezdolny do życia siew, wszystko to, co w nasieniu bezgranicznie się wydatkuje, siła błakająca się poza obszarem życia, niezdolna do płodzenia, do wznoszenia i regeneracji siebie samej” (D, 190–191). Oś tego podziału przebiega zgodnie z metafizycznymi założeniami, które po jednej stronie stawiają paternalistyczny ład polityczny i czystość życia, po drugiej zaś błędzący znak graficzny i demokratyczny pluralizm oraz niezdeterminowanie.

¹⁰⁷ Derrida wiąże motyw *différance* z uniwersalnością, twierdząc, że „pozwała on myśleć proces różnicowania ponad wszelkiego rodzaju granicami: czy chodzi o granice kulturowe, narodowe, językowe, czy nawet ludzkie” (ZCJ, 36).

¹⁰⁸ W innym miejscu Derrida stwierdza z kolei, że demokracja, która nadchodzi, jest swego rodzaju trans-politycznym imperatywem poszanowania sekretu innego, czyli tego, co wykracza poza sferę polityczności (J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. M. Dooley, M. Hughes, Routledge, London–New York 2001, s. 55).

¹⁰⁹ Derrida wspomina również, że demokracja byłaby „chorą polityczności” (V, 120) i opisuje chorobę jako „inne **miejsce** bez wieku, inne »mieć-miejsce« [*avoir-lieu*], niezastąpione miejsce lub umiejscowienie »pustyni na pustyni«, uprzestrzennienie [*espacement*] »sprzed« świata, kosmosu, globu, »sprzed« wszelkiej chrono-fenomenologii, wszelkiego objawienia, wszelkiego »jako takie« i wszelkiego »jak gdyby«, wszelkiej dogmatyki i wszelkiej antro-po-teologicznej historyczności” (V, 14). Co więcej, w *Wierze i wiedzy* Derrida stwierdza, że chora „oznaczałaby

w sposób racjonalny, oparty na uzasadnieniu i dyskusji, wszelkich warunków, hipotez, konwencji i założeń; od bezwarunkowego krytykowania wszystkich uwarunkowań, w tym i tych, które nadal fundują ideę krytyczną, a mianowicie ideę *krinein*, *krisis*, binarnego lub dialektycznego sądu i decyzji” (V, 197). Tym samym demokracja rujnuje wszelkie ontoteologiczne fundamenty, naturalistyczne czy idealistyczne założenia, z których czerpie polityka. Jako „polityczne doświadczenie otwarcia na innego” demokracja zaczyna się nie od pomyślenia

abstrakcyjne rozmieszczenie, miejsce samo, miejsce absolutnej zewnętrzności, lecz również miejsce rozwidlenia dwóch sposobów widzenia pustyni” (WW, 30), nieco dalej dodając, że chora „pozostaje absolutnie obojętna i obca wszelkim procesom objawienia historycznego lub doświadczenia antropo-teologicznego, które jednak zakładają charakterystyczną dla niej abstrakcję. Nigdy nie wejdzie ona w obręb religii i nigdy nie podda się sakralizacji, uświęceniu, uczłowieczeniu, teologizacji, udoskonalaniu, uhistorycznieniu. Całkowicie obca temu, co nienaruszone i zdrowe, co święte i sakralne, nigdy nie wymaga zadośćuczynienia, **naprawienia szkód** [*indemniser*]. Nie sposób nawet powiedzieć tego w czasie teraźniejszym, **chora** nie przedstawia się bowiem nigdy jako taka. Nie jest ani Bytem, ani Dobrem, ani Bogiem, ani Człowiekiem, ani Historią. Będzie się im zawsze opierać, bo zawsze będzie i była (i żaden czas przyszedł uprzedni, nawet on, nie będzie mógł przywłaszczyć, nagiąć [*fléchir*] lub refleksyjnie uchwycić [*réfléchir*] **chory** bez czci i wiary) miejscem samym nieskończonego oporu, nieskończenie niewzruszonego pozostawiania [*restance*]: całkiem innym bez twarzy” (WW, 32). Możemy zatem założyć, że demokracja-która-nadchodzi byłaby właśnie przestrzenią politycznego upustynnienia, które pozostawia otwartą przyszłość dla wszelkich przejawów i politycznych form demokracji, które mogą nadejść lub nadejdą. Chora wiązałaby się tym samym ze swego rodzaju polityczną kenozą czy z wyabstrahowaniem poza granice wszelkich politycznych determinacji. Tym samym można by ją opisać jako uniwersalizację, która przekracza nawet granice kosmopolityzmu, „[...] gdyż kosmopolityzm zakłada istnienie państwa, obywatela, kosmosu. **Chora** otwiera uniwersalność ponad kosmopolityzmem [...]. A jeśli pewnego dnia dojdzie do pojednania między śmiertelnymi wrogami, nastąpi ono dzięki pewnej przestrzeni, pewnej **chorze**, pustej, wspólnej przestrzeni, która nie jest ani kosmosem, ani stworzonym światem, ani narodem, państwem czy globalnym wymiarem, lecz tylko tym właśnie: **chorą**” (J. Derrida, *Terror, Religion, and the New Politics...*, s. 14). Z kolei w *Papier Machine* Derrida stwierdza, że chora nie podlega metaforyzacji, co jednak nie czyni z niej niedostępnej ipseicności, gdyż poprzedza ona wszelkie „jako takie” (*comme tel*), jest „unikalnością bez własności i właściwości” (PM, 312), a przez to nie jest ani rzeczą jako taką, ani bytem, ani jakąkolwiek postacią obecności, lecz można ją postrzegać jedynie jako nie-możliwość. Tym samym już w zarania wprowadza kryzys, a jej możliwość (jako możliwość niemożliwego) „dezorganizuje więc cały porządek kwestii pokroju filozoficznego (ontologicznego czy transcendentnego) bez ustępowania przed przed-filozoficznym empiryzmem... [...] Dezorientuje to, co »jako takie«, pozbawiając je statusu ontologiczno-fenomenologicznego kryterium” (PM, 312–313). Jako to, co daje dopiero miejsce polityce, chora wiąże się zatem, według Derridy, z koniecznością nieustannego kryzysu, w jakim znajdować muszą się wszelkie kryteria i kategorie filozoficzne, ekonomiczne i polityczne.

tego, co możemy robić, lecz wraz z pomyśleniem tego, czego robić nie możemy (PEA, 116), czyli tego, co wykracza poza przyjęte warunki możliwości polityki. Kilka lat wcześniej, właśnie w *Politiques de l'amitié*, Derrida uwypukla tę podstawową cechę demokracji.

Utrzymujemy swe nieskończone prawo do kwestionowania, do krytycyzmu, do dekonstrukcji (prawa zagwarantowane, co do zasady, przez każdą demokrację: nie ma dekonstrukcji bez demokracji, nie ma demokracji bez dekonstrukcji). Zachowujemy to prawo, aby oznaczyć strategicznie to, co nie jest już sprawą strategii: granica pomiędzy tym, co warunkowe (krawędzie kontekstu i pojęcia, które grodzą rzeczywistą praktykę demokracji i zaopatrują ją w ziemię i krew), a tym, co bezwarunkowe, które od początku będzie wpisywać auto-dekonstrukcyjną siłę w sam motyw demokracji, możliwość i zadanie dla demokracji do de-limitacji siebie samej. Demokracja jest owym *autos* dekonstrukcyjnej autodelimitacji. Delimitacji nie tylko w imię idei regulatywnej i nieokreślonej doskonałości, lecz za każdym razem w pojedynczej nagłości jakiegoś **tu teraz**. Właśnie poprzez abstrakcyjne i potencjalnie zobojętniałe myślenie liczby i równości. Myślenie to może z pewnością narzucić ujednolicającą obliczalność przy jednoczesnym egzaltowaniu ziemi i krwi, a ryzyko to jest równie przerażające, co nieuniknione – dziś bardziej niż kiedykolwiek. Lecz być może zachowuje ono także moc uniwersalizacji, ponad Państwem i narodem, uwzględnienie anonimowych i nieredukowalnych jednostkowości, nieskończenie różnych, a wobec tego obojętnych na specyficzną różnicę, na wściekłą namiętność do tożsamości, która korumpuje najbardziej niezniszczalne pragnienia idiomu.

PA, 128–129

Wydaje się, że Derrida żywi przekonanie, iż programowalna czy potencjalna obecność, nawet obecność idei regulatywnej, nie stanowi odpowiedzi na demokratyczne wezwanie. Jego nagłość związana jest z nieskończoną pogonią za „ideałem”, który nie jest nigdy zapowiedziany i zagwarantowany. Jednakże w pogoni tej ów demokratyczny nakaz musi być zawsze zorientowany na nieredukowalne jednostkowości (które, jak już podkreślałem, są zawsze jednostkowymi zyciami-śmierciami, zyciami w żałobie, żyjącymi w strukturze przeżycia). Właśnie tam demokracja odnajduje nagłość swego wezwania, nagłość tu-teraz, które nie może być odroczone czy przełożone, lecz z góry dopomina się o więcej demokracji, o bardziej demokratyczną przyszłość, zawsze w imię

innego. Nakaz ten nie jest jednakże wyłącznie wirtualny czy teoretyczny, gdyż odnosi się do najbardziej naglącej rzeczywistości. Ponadto nasz czas na odpowiedź, z racji tego, że jesteśmy uwikłani w strukturę przetrwania, także jest ograniczony. Dlatego też „[...] demokracja, która nadchodzi, ponad wszystko nie oznacza po prostu prawa do odrzucania, nawet w imię jakiejś idei regulatywnej, doświadczenia lub jeszcze mniej – nakazu demokracji. [...] Nadchodząca przyszłość [*l'à-venir*] demokracji jest także, choć pozbawionym obecności, *hic et nunc* nagłości czy też nakazu jako absolutnej nagłości. Nawet tam, gdzie demokracja każe nam czekać lub każe nam czekać na siebie” (V, 53). Jeśli więc twierdzimy, że demokracja jako oddanie sprawiedliwości jednostkowości innych, przybierając strukturę obietnicy, zawsze dopiero nadchodzi i nigdy się nie uobecni, jest tak „[...] nie dlatego, że będzie ona odroczone, lecz dlatego, że pozostanie ona zawsze aporetyczna w swej strukturze (siła **bez** siły, nieobliczalna jednostkowość i obliczalna równość, współmierność i niewspółmierność, heteronomia i autonomia, niepodzielna suwerenność i suwerenność podzielna lub taka, którą można obdzielać, pusta nazwa, mesjaniczność beznadziejna lub beznadziejnie nieosiągalna itd.)” (V, 126). Syntagma „*à venir*” nie oznacza zatem, że możemy czekać, że mamy czas, zanim staniemy w obliczu prawdziwego politycznego lub etycznego wyzwania, co mogłoby uśmierzyć nasz niepokój lub uspokoić nasze sumienia. Wręcz przeciwnie, jesteśmy powołani nieustannie, w najbardziej palący sposób do działania w imię sprawiedliwości, a nakaz ten wyraża się w nagłości i nieuchronnej bliskości „*à-venir*” (V, 154). Derrida konsekwentnie łączy tę nagłość demokratycznego wezwania z figurą nie-możliwego, które „[...] obwieszcza mi się, spada na mnie, poprzedza i porywa mnie tu teraz, nie ulegając wirtualizacji, w akcie, a nie w potencjalności” (V, 123). Figura nie-możliwego wiąże się ściśle z innym, gdyż – jak pamiętamy z lektury *Force de loi* – Derrida definiuje sprawiedliwość właśnie jako doświadczenie tego, co niemożliwe.

We *Voyous* Derrida, odnosząc się do problemu nagłości, potwierdza ten otchłanny związek pomiędzy doświadczeniem innego i figurą nie-możliwego: „Nagłość taka nie może ulegać idealizacji, nie bardziej niż inny jako inny. To nie-możliwe nie jest więc ideą (regulatywną) lub ideałem (regulacyjnym). Jest tym, co jest najbardziej niezaprzeczalnie **realne** [*réel*]. I wrażliwe. Jak inny. Jak nieredukowalna i niedająca się zawłaszczyć *différance* innego” (V, 123). Derrida zatem nie odnosi się tu do jakiegoś abstrakcyjnego pojęcia innego, niedostępnej dla przemocy monady czy transcendencji, ale do jednostkowych innych, którzy są zawsze śmiertelnymi istotami, posiadającymi swe ciała, a zatem wrażliwymi

i podatnymi na zranienie. Nie zmienia to jednak faktu, że są oni nieskończenie inni i dlatego właśnie z powodu kruchości swych żyć, która jest najbardziej realnym faktem, demokratyczny nakaz jest tak nagły. Staje się to jeszcze bardziej widoczne, gdy weźmiemy pod uwagę liczne interwencje i wezwania Derridy, związane z kwestiami sprawiedliwości społecznej, które rozbrzmiewają np. na kartach *Voyous* czy *Widm Marksa* oraz w licznych wywiadach, gdzie odnosi się on do nader aktualnych i palących problemów ludzi dotkniętych przez wojnę i głód, prześladowanych oraz wyzyskiwanych. Dedykuje on także lub poświęca swe teksty działaczom politycznym zaangażowanym w krzewienie sprawiedliwości społecznej, takim jak Chris Hani czy Nelson Mandela (por. WM, 8–9, *Admiration de Nelson Mandela ou les Lois de la réflexion* [1986]). Jesteśmy więc, zdaniem Derridy, w sposób niecierpiący zwłoki wezwani przez prawo innego, które jest w rzeczy samej zawieszeniem ostatecznej ważności wszelkiego prawa (nie jest to prawo regulatywne, normatywne, moralne, prawo w powszechnym rozumieniu, lecz prawo innego jako prawo przerywania, które pobudza polityczną oraz etyczną czujność i w iście quasi-transcendentalny sposób wprowadza strukturalną konieczność polegającą na naruszeniu autonomii, czasowej integralności i czystości życia ipseicznego):

Przemoc prawa [*la loi*], poprzedzająca prawo [*la loi*] i sens, przemoc, która przerywa czas, rozłącza go, wybija i przemieszcza poza jego naturalne łożysko: „*out of joint*”. To właśnie tutaj *différance* – jako nieredukowalna, koniecznie wymagana przez rozziw [*espacement*] znamionujący wszelką obietnicę, a także przez nadchodzącą przyszłość, która otwiera ten rozziw – nie oznacza jedynie, jak bardzo często i naiwnie sądzono, odwlekania, zwłoki, opóźnienia, *postponement*. W niepowstrzymanej, niekontrolowanej *différance* rozwija się i rozpryskuje „tu-teraz”. To pośpieszne wytrącanie się – bez zwłoki, bez opóźnienia, ale i bez obecności – absolutnej jednostkowości, jednostkowej, gdyż ściśle zróżnicowanej i zawsze odmiennej, wiążącej się koniecznie, w swej **pilnej konieczności i nagłości**, z formą tego, co natychmiastowe [*l’instant*]. Istnieje tu bowiem **zobowiązanie** [*le gage*] (obietnica, przyrzeczenie, wezwanie i odpowiedź na wezwanie itd.), nawet jeśli zwraca się ona ku temu, co ma dopiero nadejść. Zobowiązanie jest dane tu i teraz, zanim jeszcze – być może – potwierdzi się je decyzją. W ten sposób, nie czekając, odpowiada ono na wymóg sprawiedliwości. A ten z definicji nie cierpi zwłoki, jest nieustępliwy i bezwarunkowy.

Nie ma *différance* bez inności, nie ma inności bez jednostkowości, nie ma jednostkowości bez tu-teraz.

WM, 61–62

Nieustająca praca *différance* pozostawia nas zawsze w sytuacji nieadekwatności praw względem sprawiedliwości i nienasyconego wymogu płynącego z nagłości tu-teraz, które „[...] nie zamyka się jednak ani w bezpośredniości, ani w dającej się na powrót przywłaszczyć tożsamości tego, co teraźniejsze i obecne [*le présent*], ani tym bardziej w tożsamości, jaka cechuje obecność dla siebie [*la présence à soi*]” (WM, 64). Ów wymóg jest ustanawiany przez prawo innego (lub innymi słowy – przez sprawiedliwość), zmuszając nas zawsze do działania zarówno w nagły, jak i niewczesny sposób w sytuacji permanentnego kryzysu (który jest jednocześnie kryzysem czasowości, i który podważa teleologiczny porządek historii). W tej sytuacji, którą Derrida określa mianem „*contretemps*” (por. WM, 133), dostrzega on więc „polityczną wartość [*vertu*]” (WM, 148) oraz szansę na transgresję, inwencję, negocjacje praw nieustannie niedopasowanych do wymogu sprawiedliwości. Tym samym negocjacje, o które chodzi Derridzie, nigdy nie mają miejsca jedynie w obrębie określonych programów, zasad czy nauk (co nie oznacza, że je ignorują), lecz zawsze muszą mierzyć się z tym, co nieobliczalne i niemożliwe do negocjacji (PEA, 120). Zarazem jednak, zgodnie z prawem iteratywności (czyli źródłowej kontaminacji obecności i nieobecności, ogólności czy idealności praw i sprawiedliwości, podmiotowości politycznej i niepodmiotowej jednostkowości innego), wymagają one zestawu regulacji, technik, praw i metod, kompromisów, które określają obecne warunki demokratycznej rzeczywistości i mają jednocześnie chronić przed najgorszymi nadużyciami (PEA, 119, 85–86). Nie oznacza to oczywiście, że obecne warunki są satysfakcjonujące, tym bardziej że – jak zauważa Derrida – współczesne demokracje są nie tylko niewystarczająco demokratyczne, ale też w ich ramach zauważyć możemy wiele antydemokratycznych zjawisk i tendencji. Dlatego też muszą one być nieustannie konfrontowane z nieuobecną obietnicą demokracji, wobec której obecne projekty polityczne pozostają zawsze niedostateczne.

Ponieważ otwarcie na innego wiąże się z nieuchronną bliskością groźby czy też ryzyka, może to prowadzić do reakcyjnego pragnienia homogenizującej obliczalności i totalitaryzmu (który polega na procesie ochrony przed szkodą tego, co własne, lokalne, święte). Ruch ten jednak natrafia na własne strukturalne przeszkody, które uniemożliwiają mu domknięcie kręgu autonomii i autarkii.

Bezwarunkowy nakaz, który płynie od innego, zawczasu wplątuje ipseiczną w sieć odesłań do kogoś lub czegoś, co wykracza poza wszelkie narzucone warunki, wobec czego suweren musi liczyć się z tym, że jego władza ulegnie podziałowi i demokratyzacji. Gdy tylko suwerenna ipseicność zostaje wciągnięta w przestrzeń demokratycznego podziału i udziału, otwiera się ona na nadejście innego, a tym samym na dekonstrukcję. W związku z tym Derrida nie waha się określić wielu ze swych tekstów mianem medytacji na temat słabości, o której mówi, że może przekształcić się w największą siłę. Mowa tu o słabości, która „zakłada pewien sposób rozbrajania się w stosunku do innego” (GS, 76), co oczywiście powinno przywodzić na myśl autoodpornościowe zachowanie, które prowadzi do zwiększenia naszej podatności na innego, podważenia ochrony i nieprzenikalności naszych granic (zarówno na poziomie organizmu, jak i państwa czy wspólnoty): „Absolutna władza jest także całkowitym brakiem wrażliwości, całkowitą niewzruszonością i nieprzenikalnością w stosunku do zdarzenia. Nic nie może się przydarzyć absolutnej władzy czy suwerenowi”¹¹⁰. Z tego punktu widzenia demokracja byłaby polityczną obietnicą pewnej słabości, która umożliwia otwarcie się na przyszłość i innego.

Aby coś mogło się zdarzyć lub nadejść, należy zaakceptować, że to [ça] (inny czy cokolwiek innego) jest silniejsze niż ja. Konieczne jest, aby brakowało mi pewnej siły, muszę być jej pozbawiony na tyle, aby coś się zdarzyło [innymi słowy: mój system immunologiczny musi być wystarczająco zawodny – A.K.]. Gdybym był silniejszy niż inny lub to, co się zdarza lub nadchodzi, nic by się nie wydarzyło lub nie nadeszło.

GS, 77

Derrida dodaje przy tym, że o ile słabość ta jest bezwarunkowa, o tyle nie można jej traktować jako relatywistycznej czy opartej na tolerancji. Bezwarunkowość oznaczałaby także brak nadziei na osiągnięcie stanu w pełni zdrowej i pozbawionej napięć wspólnoty¹¹¹, a zatem nie mogłaby podporządkować się politycznej teleologii, biopolitycznym paradygmatom, czy też programowi ochrony siebie poprzez kontrolowaną infekcję. Program taki zakładałby bowiem obietnicę zbawienia i powszechne panowanie jakiejś suwerennej władzy nad tym, co inne.

¹¹⁰ J. Derrida, *Epoché and Faith...*, s. 44.

¹¹¹ Idem, *Terror, Religion, and the New Politics...*, s. 5.

Demokracja podważa zatem pozycję suwerena, a tym samym koncentrację władzy w pojedynczej instancji, otwierając polityczną przestrzeń na podział i czyniąc ją gościnną dla nieustannie zmieniających się politycznych rezolucji oraz postulatów, instytucji i przepisów prawa, których wymaga przyszłość. Dlatego demokracja jest ściśle związana z transformacją i problematyzacją takich zagadnień, jak granica (i problem jej przenikalności), tożsamość, narodowość, obywatelstwo oraz różnych form i odcieni suwerennej władzy. Jej celem jest okazanie bezwarunkowej gościnności temu, co może zarazem stanowić dla niej szansę i zagrożenie. Demokracja nigdy nie może się uobecnić czy spełnić, ale zawsze pozostaje niedającym się zrealizować zadaniem, zawsze tylko nadchodzi. Jako jedyny paradygmat ustrojowy oddaje zatem charakter owej bazującej na strukturze śladu, strukturze przetrwania, strukturze obietnicy, „a zatem pamięci tego, co przynosi przyszłość tu i teraz” (IK, 86), otwartej oraz niezdeterminowanej historyczności.

Derrida podkreśla zresztą, że demokracja jest „jedynym systemem, jedynym paradygmatem ustrojowym, w którym co do zasady posiada się lub podejmuje prawo do publicznego krytykowania wszystkiego” (V, 126), nawet jeśli chodzi o samą istotę demokracji i jej ustrój. Innymi słowy demokracja cechuje się otwartością na dekonstrukcję jako „bezwarunkowy racjonalizm” (V, 197), będąc jedynym systemem, który otwarcie wystawia się na ryzyko (czy to poprzez afirmację swej słabości, podatności, różnorodności i podzielności, czy też przez swoją inherentną ekspozycję na to, co obce), zaświadczać tym samym o swym autoodpornościowym charakterze. Można zatem dojść do wniosku, że Derrida widzi w demokracji jedyny system, który cechuje się przyjęciem logiki autoodporności, i który podejmuje się związanego z nią nieskończonego wyzwania. We *Voyous* Derrida określa formułę autoodporności jako „prawo do samokrytyki i do możliwości doskonalenia” (V, 127). Dlatego też stwierdza on, że „konstytutywna autoodporność i powołanie do gościnności” (V, 95) (można by wręcz mówić o słabości do gościnności) są charakterystycznymi cechami demokracji. Proces autoodpornościowy musi wszakże być uwzględniony w wystawianiu się przez demokrację na ryzyko, aby można było okazywać gościnność, która w swej radykalnej postaci jest bezgraniczną ekspozycją na nadejście innego. Zdaniem Derridy demokracja przyjmuje swój autoodpornościowy charakter, wiążąc w sobie dwie niekompatybilne z sobą tendencje. Z jednej strony zawsze pragnie być gościnną wobec tych, którzy są rozpoznawalni i mają pewien rodzaj podobieństwa lub jakąś część wspólną (np. status polityczny, jak obywatelstwo),

co jednocześnie zakłada wykluczenie innych, obcych, nie-obywateli, złych obywateli – innymi słowy – wszelkiego rodzaju odmiennych i niepoznawalnych innych. Z drugiej jednak strony pragnie okazywać gościnność wykluczonym innym (V, 95).

Ponadto, jak zauważa Derrida, kwestia polityki jest tak naprawdę kwestią demokracji, gdyż „[...] myślenie polityczności było zawsze myśleniem *différance*, a myślenie *différance* również było zawsze myśleniem polityczności [*du politique*], konturu i granic polityczności, w szczególności wokół enigmy lub autoodpornościowego *double bind* demokratyczności” (V, 64). Na jakiej podstawie jednakże wyraża on tak radykalne przekonanie? Twierdzi on bowiem, że demokracja odwołuje się do aporetycznej komplikacji między tym, co warunkowe, a tym, co bezwarunkowe, „szukając swojego miejsca jedynie na niestabilnej granicy nie do znalezienia pomiędzy prawem a sprawiedliwością, to znaczy pomiędzy politycznością a ultra-politycznością” (V, 63). Ten heteronomiczny i heterogeniczny charakter demokracji, zdaniem Derridy, najlepiej wyrażony jest w śladzie jako strukturze niezdeterminowanego odesłania i odroczenia (*renvoi*). Derrida twierdzi nie tylko, że demokracja może zapowiadać się jedynie pod postacią śladu, ale że „wszelki ślad jest śladem demokracji” (V, 39), co świadczyłoby o ścisłym związku pomiędzy demokracją a *différance*.

Demokracja jest tym, czym jest jedynie w *différance*, przez którą odracza się ona i różni od siebie samej. Jest ona tym, czym jest, jedynie rozstępując się [*en s'éspaçant*] ponad byt, a nawet różnicę ontologiczną. Jest (bez bycia) ona równa i właściwa sobie samej jedynie jako nieadekwatna i niewłaściwa, zarazem w opóźnieniu i wyprzedzeniu wobec siebie, wobec Samości i Jedności samej siebie, nieskończona w swym niedokończeniu ponad wszystkimi określonymi niedokończonościami [...].

V, 63

Demokracja postępuje zatem na mocy owego odesłania czy odroczenia, które Derrida nazywa *renvoi*. Odsyła nas ono bezpośrednio do *différance* w sposób dwójaki. Po pierwsze, stanowi źródłowe odroczenie, przełożenie na później, inherentną zwłokę, która sprawia, że demokracja może się jedynie jawić poprzez swe własne odroczenie i nigdy nie jest obecna jako taka. W tym sensie spełnia ona jedną z funkcji *différance* jako nieredukowalnego odroczenia w ekonomii tego samego. Po drugie jednak, polega na odesłaniu ku innemu

jako niemożliwemu, zawsze jednostkowemu doświadczeniu, przerywającemu wszelką symetrię i synchronię. Tym samym demokracja jest „*différance*, odesłaniem i uprzestrzennieniem [*espacement*]” (V, 63), gdyż właśnie, podobnie jak *différance*, zakłada temporalne odroczenie (*renvoi*), a jednocześnie wprowadza przestrzeń odesłania (*renvoi*) w czas.

Odpowiada to podwójnemu znaczeniu *renvoi*, które w kontekście autoodporności oznacza z jednej strony odroczenie nadejścia demokracji na nieokreślone później, a z drugiej znaczenie przestrzenne przejawiające się w dwóch sprzecznych inklinacjach: szacunku w odsyłaniu do innego oraz wykluczeniu w odsyłaniu innego. Owe sprzeczne ruchy poszanowania i wykluczenia „nawiedzają i autouodparniają się jeden po drugim nawzajem [*tour à tour l'un et l'autre*]” (V, 61). Zgodnie z tą autoodpornościową logiką demokracja mogłaby zawieszać samą siebie przynajmniej do tego stopnia, aby wykluczyć ze swej przestrzeni (być może najlepszym przykładem takiego wykluczenia jest zawieszenie procesu wyborczego w całości lub częściowo) jej własnych, rzeczywistych lub domniemanych, zewnętrznych lub wewnętrznych, wrogów.

Nie mamy więc do czynienia z ideałem czy ideą demokracji, gdyż charakteryzuje ją brak własnego i właściwego znaczenia, brak jednego i jasnego pojęcia, brak istoty demokracji. Sprawia to, że jest ona w swym znaczeniu ostatecznie niezdeterminowana, a przez to dopomina się o interwencje, negocjacje, tłumaczenia i transakcje (kolejne *trans*-, czyli kolejne odesłanie), sygnalizując nieadekwatność demokracji względem samej siebie, a tym samym ustrojową niewystarczalność i zawodność politycznych paradygmatów, wliczając w to współczesne demokratyczne formy. Jako swój własny ślad, demokracja jest zawsze niespokojna i niecierpliwa, a jednocześnie zawsze pozostaje kwestią przyszłości. Tymczasem w przypadku suwerenności, dążącej do niepodzielnej koncentracji władzy i immunitetu (odporności), do stygmatycznej niepodzielności, mamy do czynienia z pragnieniem, które chce uniknąć wpływu zewnętrżności czy pobudzenia przez nią, a zatem nie chce być historyczne w rozumieniu, jakie nadaje temu pojęciu Derrida. Powołując się na Carla Schmitta i „teoretyków suwerenności”, autor *Voyous* zauważa, że „czysta suwerenność jest niepodzielna lub nie ma jej wcale” (V, 143) (suweren to ten, który decyduje w absolutnie wyjątkowy sposób i przyznaje sobie prawo do zawieszania prawa: „Suwerenem jest ten, kto skutecznie decyduje o wyjątku”; ZCJ, 131).

Owa niepodzielność wyklucza ją w zasadzie z podziału, z czasu oraz z języka. Z czasu, z temporalizacji, której się nieustannie nabawia [*contracte*], a przez to i paradoksalnie z historii. W pewien sposób suwerenność jest a-historyczna, jest to kontrakt zawarty z historią, która się wycofuje w obliczu pozbawionego gęstości czasowej i historycznej natychmiastowego zdarzenia decydującego wyjątku. W efekcie suwerenność wycofuje się z języka, który zawsze wprowadza uniwersalizujący podział. Od momentu, gdy mówię do innego, podporządkowuję się prawu zdawania racji [*la loi de la raison à donner*], dzielam wirtualnie zdolne do uniwersalizacji medium, dzielę mój autorytet nawet w najbardziej performatywnym języku, który zawsze wymaga innego języka, aby powołać się na jakąś konwencję¹¹². Paradoks, zawsze ten sam, polega na tym, że suwerenność jest niekompatybilna z uniwersalnością, mimo że jest ona przywoływana przez wszelkie pojęcie prawa międzynarodowego, a zatem uniwersalnego i zdolnego do uniwersalizacji, a więc demokratycznego. Nie istnieje suwerenność bez siły, bez siły najsilniejszego, którego racją [*raison*] – racją najsilniejszego – jest zwyciężyć nad wszystkim [*avoir raison de tout*].

V, 144

Przyjrzyjmy się bliżej przywołanemu cytatu. Jak zauważa Derrida, suwerenność, aby pozostać niepodzielną, musi odłączyć się, osiągnąć niezawisłą autopozycję, którą wcześniej nazwaliśmy pozycją transcendentalną – niezależną od domeny polityki i historii, w której prawa są dzielone między podmiotami i przez nich wykonywane. Innymi słowy, musi pozostać odporna. Aby jednakże egzekwować swoją władzę poprzez prawodawstwo, suweren nie może być niemy i zamknięty we własnej ipseiczości, lecz musi wchodzić w relacje z innymi, stając się tym samym przedmiotem procesu historycznego.

¹¹² Zapowiedź tego niezbędnego uwikłania można odnaleźć już w *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, gdzie Derrida wspomina, że dla Husserla czysta, konstytucyjna aktywność ego jest niemal zawsze związana ze słowem „transcendentalny” (IOG, 129). Jednocześnie przypomina on, że intencjonalna i konstytucyjna aktywność jest z góry wpłataną w porządek tego, co już ustanowione: „Sens konstytuującego aktu może być odczytany wyłącznie w sieci ukonstytuowanego przedmiotu. Konieczność ta nie jest zewnętrznym zrządzeniem losu, ale zasadniczą koniecznością intencjonalności” (IOG, 53). Skoro Husserl ma nadzieję, że w ostateczności tylko *telos* może pozwolić na powrót do pierwotnego sensu aktu intencjonalności (Derrida zwraca uwagę, że dla Husserla „jedynie teleologia może otworzyć przejście do początków”; IOG, 54), to kwestionując zasadność tego teleologicznego nastawienia (nawet w przypadku idei w Kantowskim sensie) Derrida kontestuje ostateczny autorytet i suwerenność konstytuującej aktywności (ego).

go – dziedziczenia przez iterację – tak jak żywa obecność może utrzymywać się tylko poprzez uprzestrzennienie czasowości, czyli rozspojenie prostej obecności.

Suweren nie tylko wchodzi w relacje z kimkolwiek, kto będzie podporządkowany prawom (nawet wbrew własnej woli). W każdym przypadku egzekwowania swej suwerennej władzy dochodzi bowiem do historycznej i językowej kontaminacji, która sprawia, że władza naraża się na szwank, gdyż nadawany jest jej sens i znaczenie, i że musi podlegać ona nieuchronnie uzasadnieniu oraz ustanowionym prawom, zasadom i pojęciom. Tym samym suwerenność ulega różnicowaniu i podziałowi, który zaburza jej odporność do tego stopnia, że aby przetrwać, zwraca się ona przeciwko samej sobie, zdradza ona własny układ odpornościowy, co czyni ją z góry nieczystą. „[...] czysta suwerenność nie istnieje” (V, 144), konkluduje Derrida, ponieważ, by móc przetrwać, musi ona polegać na tym, co dla niej inne i potencjalnie wrogie (ulegając przez to podziałowi i partycypacji, wpisując się w historię i język). Tymczasem, jak już wspomniałem wcześniej, wszystko zaczyna się od struktury życia-poza-życiem, od *survivance*, czyli bezdenne go dna, gruntu bez gruntu, *un fond sans fond*, gdzie system odpornościowy zostaje naruszony, gdyż polega na źródłowym udziale innego we mnie: „To właśnie tam jakiś inny rozporządza mną, to tam właśnie całe ja jest bezbronne” (BS2, 194). Aby przetrwać, suwerenność musi zatem wyrzec się swojego podstawowego przymiotu, który czyni z niej to, czym jest, a mianowicie zdolność absolutnie autonomicznego podejmowania decyzji, gdyż w procesie autoodpornościowym suwerenność zostaje podważona poprzez źródłowy udział pasywnej decyzji: „Pasywna decyzja, warunek zdarzenia, jest zawsze we mnie, strukturalnie, innym zdarzeniem, rozdzierającą decyzją jako decyzją innego. Absolutnego innego we mnie, innego jako absolutu, który decyduje o mnie we mnie” (PA, 87). Suwerenność zatem jest nietrwała, może funkcjonować jedynie warunkowo, co sprawia, że może ona osiągnąć swój cel czy status tylko częściowo i tymczasowo, zawsze pozostając w kryzysie. Dlatego też „suwerenność może jedynie dążyć, przez ograniczony czas, do panowania bez podziału. Może jedynie dążyć do imperialnej hegemonii” (V, 146).

Nieco dalej Derrida zauważa, że suwerenność państwowa, jedna z przykładowych postaci suwerenności, być może dziś bardziej niż kiedykolwiek zaświadcza o „zasadzie ruiny”, która zakłóca pojęcie niepodzielnej suwerenności państwa narodowego (V, 212). Podlega zatem temu samemu rujnującemu kryzysowi, o którym pisze Derrida w *Force de loi* w kontekście tekstu: „Tekst nie wymyka się prawu, które obwieszcza. Rujnuje się i zanieczyszcza, staje się widmem

samego siebie" (FL, 104)¹¹³. Jako ruina wystawiona na ryzyko swego własnego upadku, suwerenność z góry jest skończona, od początku funkcjonuje w trybie przeżycia, w ramach którego może zostać zastąpiona przez coś innego. Jej kryzys daje zatem możliwość nowego politycznego otwarcia, które stanowić może zarazem szansę na nadejście bardziej sprawiedliwego i demokratycznego ustroju, lecz niesie także za sobą ryzyko większej przemocy, która może wypełnić pustkę po byłym suwerenie.

Skoro jednak suwerenność z góry oddaje się zachowaniu autoodpornościowemu, które prowadzi do infekcji samego *autos* i *ipse* (V, 154), to polityka nie powinna być rozpatrywana jedynie w kategoriach alternatywy pomiędzy suwerennością i niesuwerennością, ale właśnie w kontekście suwerenności nieczystej, to znaczy podlegającej ciągłym przekształceniom, przemieszczeniom, podziałowi. Nie posiada ona przypisanego jej miejsca ani swego niepodzielnego źródła i nie może być wyrażona w czystym pojęciu. Dlatego też, jak zauważa Derrida w trakcie swych seminariów *La bête et le souverain*, w rozważaniach nad ekonomią suwerenności powinniśmy przywiązywać szczególną wagę do historycznego charakteru suwerenności podlegającej procesom przeniesienia, podziału, dziedziczenia, transmisji, dystrybucji, co sprawia, że nigdy nie istnieje ona jako taka, w stanie czystym. Oznacza to, że kwestię decyzji także trzeba rozpatrywać z punktu widzenia heteronomii, negocjacji i transakcji pomiędzy różnymi, podzielnymi popędami do władzy (BS1, 388–389).

W pewnym sensie nie ma przeciwieństwa suwerenności, nawet jeśli istnieją rzeczy inne niż ona. Nawet w polityce (przy czym pytanie o wiedzę czy pojęcie suwerenności, z jakim jesteśmy pozostawieni, jest co do joty polityczne) wybór nie leży pomiędzy suwerennością a nie-suwerennością, ale pomiędzy licznymi formami rozdzielenia, przedziałów, podziałów, warunków, jakie naruszają suwerenność, która w domyśle jest zawsze niepodzielna i bezwarunkowa. Stąd też bierze się trudność, przeszkoda, a nawet aporia, powolność, zawsze nierównomierny rozwój takiej dekonstrukcji. To obecnie mniej niż kiedykolwiek ekwiwalent destrukcji. Lecz rozpoznać, że suwerenność jest podzielna, że rozdziela i dzieli się nawet tam, gdzie cokolwiek z niej pozostaje, to już rozpocząć

¹¹³ Związek pomiędzy ruiną i autoodpornością jako rujnowaniem nienaruszonej integralności samego siebie pojawia się w *Wierze i wiedzy* (WW, 76) i w *Voyous* (V, 71). Zasada ruiny odnosi się do skończoności lub śmiertelności instytucji, której afirmacja ma miejsce jedynie w „samym nietrwałym doświadczeniu jej kruchości” (FL, 105).

dekonstruowanie czystego pojęcia suwerenności, które zakłada niepodzielność. Podzielna suwerenność nie jest dłużej suwerennością godną swego miana, czyli suwerennością czystą i bezwarunkową.

BS1, 114–115

Skoro suweren jest uwikłany w historię i musi polegać – na zasadzie autoodporności – na procesach, które podważają niepodzielność jego władzy, to pozycja, którą stara się zabezpieczyć przed szkodą, jest tyleż zaburzona, co konstytuuje się właśnie na bazie ruchu historii, dziedziczenia, iterowalności, stając się tym samym w istocie widmową. Właśnie dlatego Derrida, komentując *Lewiatana* Thomasa Hobbesa, stwierdza, że absolutna suwerenność nie jest „[...] niczym naturalnym; jest produktem mechanicznej sztuczności” (BS1, 52). Jest to ludzki artefakt, potworna proteza służąca za uzupełnienie i gwarant politycznego porządku, chroniąca i wzmacniająca moc żywych, lecz „niczym nieżywa maszyna, czy nawet maszyna śmierci, która jest jedynie maską tego, co żywe” (BS1, 53), a co za tym idzie „[...] skoro nie jest naturalna, podlega dekonstrukcji, jest historyczna; i jako historyczna jest przedmiotem nieskończonej transformacji, jest zarazem krucha, śmiertelna i zdolna do doskonalenia się [...]” (BS, 52). Derrida powtarza poniekąd tezy zawarte w *Wierze i wiedzy*. Píše on, że w celu ochrony siebie przed szkodą, by móc uchodzić za nieśmiertelną, suwerenność musi przybierać postać fantazmatu w pełni nieposzkalowanego życia wartego więcej niż życie, wypierając się swej własnej śmiertelności i podzielności. Nie może czynić tego jednak bez ulegania dekonstrukcji, przechodząc przez nieskończony objazd historii, który jest tyleż historią jej hegemonii, co kruchości. Dlatego też proces ochrony życia przed szkodą pozostaje w tym samym stopniu nieukończony, a przez to skazany na porażkę, co trud żałoby. Skazanie suwerenności na historyczne błędzenie (pozbawione teleologicznego czy transcendentalnego zakotwiczenia) jest tożsame z uwikłaniem jej w niemożliwą żałobę.

[...] prawo, suwerenność, instytucja Państwa są historyczne i zawsze prowizoryczne, mówiąc inaczej, ulegają dekonstrukcji, są w istocie kruche, skończone lub śmiertelne, nawet jeśli suwerenność pozuje na nieśmiertelą [*posée comme immortelle*]. A pozuje na nieśmiertelną i niepodzielną właśnie dlatego, że jest śmiertelna i podzielna, zaś kontrakt czy konwencja są przeznaczone do tego, żeby zapewnić jej to, czego nie ma, lub czym naturalnie nie jest.

BS1, 72

Zarówno we *Voyous*, jak i w *Widmach Marksa* Derrida podkreśla, że demokracja, która nadchodzi, jest nierozzerwalnie związana z kwestią sprawiedliwości. Należy ją przez to łączyć z przerywaniem ipsokratycznego kręgu na rzecz związku z nieobliczalną jednostkowością innego. Derrida dostrzega tym samym wagę nieobliczalnej i wyjątkowej jednostkowości, której żaden paradygmat polityczny nie może antycypować. Jak wyjaśnia:

Obliczalne zdarzenie, które podpada, niczym jakiś przypadek, niczym przedmiot jakiejś wiedzy, pod ogólność prawa, norm, określającego sądu lub technonauki, a zatem władzy-wiedzy i wiedzy-władzy, nie jest, **przynajmniej nie w tej mierze**, zdarzeniem. Tam, gdzie nie ma owej absolutnej jednostkowości tego, co nieobliczalne i wyjątkowe, nic i nikt, nikt **inny**, a zatem i **nic** nie może nadejść lub się wydarzyć. Mówię „nic i nikt”, aby powrócić do myśli o zdarzeniu, która się rozbudza i przebudza przed rozróżnieniem lub połączeniem „co” i „kto”. Chodzi tu o pomyślenie rozumu, pomyślenia nadejścia jego przyszłości i jego stawania się [*le venir de son avenir et de son devenir*] jako doświadczenia **tego, co i kto** przychodzi, tego co lub kto się wydarza [*arrive*] – oczywiście jako inne, jako absolutny wyjątek lub jednostkowość inności, która nie jest na powrót przyswajalna przez ipseicność suwerennej władzy i obliczalnej wiedzy.

V, 203

Przerwanie, o którym tu mowa, nie tylko wyklucza możliwość absolutnego panowania suwerennej władzy i prymatu opartej na kalkulacji wiedzy poprzez otwarcie się na sprawiedliwość, nieskończenie wykraczającą poza porządek prawny. Nie staje ono również w kontrze do rozumu, lecz raczej „[...] motywuje ruch, historię i powstawanie jurystycznej racjonalności [...]” (V, 207). O ile sprawiedliwość nie może być uzasadniona rozumowo (czyli nie może wynikać z założonego programu czy kalkulacji) czy sprowadzona do porządku prawnego, o tyle jej nieobliczalna bezwarunkowość inspirowała czujną racjonalność. Skoro jednak sprawiedliwość można tylko oddać w sposób nieadekwatny poprzez prawo, na zasadzie umożliwiania tego, co niemożliwe, to stajemy wobec dwóch nierozzerwalnych, lecz heterogenicznych wymogów – obliczalności tego, co nieobliczalne – które zbiegają się w każdym rozumowaniu i są bezwzględnie konieczne.

Samoograniczenie rozumu, dzielące go przez wzgląd na sprawiedliwość, a właściwie na to, że musi on łączyć w sobie heterogeniczność z nierozłącznością, wkleja go w aporię autoodporności. Sprowadza ona odpowiedzialność rozumu

do „zawsze niebezpiecznej transakcji” (V, 208) pomiędzy kalkulacją i tym, co nieobliczalne, w celu „wynajdowania, za każdym razem, w każdej pojedynczej sytuacji, jej prawa i jej normy, to znaczy maksymy, która każdorazowo będzie przyjmować zdarzenie, które nadchodzi” (V, 208). Wszelka odpowiedzialna decyzja musiałaby zatem być przedmiotem tego typu autoodpornościowej transakcji, w ramach której prawa poddane zostają „racjonalnej dekonstrukcji” (V, 209) oraz zostają otwarte na możliwość nieograniczonego doskonalenia. Racjonalna dekonstrukcja, o której mówi Derrida, opiera się na nieskończonym badaniu i kwestionowaniu założeń, warunków, genealogii, pojęć wykorzystywanych do definiowania praw czy też uzasadnień lub kalkulacji związanych z wdrożeniem praw. Za przykład takiego działania podaje Derrida przypadek odnoszący się do praw człowieka:

Racjonalne jest na przykład, aby w tym samym czasie, gdy uwiaryznelniamy, rozwijamy, doskonalimy i ustalamy prawa człowieka, nie zaprzestawać dociekliwego badania w dekonstrukcyjny sposób wszelkich granic, które uważaliśmy za odnoszące się do życia, bytu życia i życia bytu (a jest to niemal cała historia filozofii), pomiędzy żywymi i zmarłymi, żywą obecnością i jej widmowymi innymi, lecz także pomiędzy tą istotą żywą ściśle zwaną „człowiekiem” a tą zwaną „zwierzęciem”.

V, 209

Logika autoodpornościowa, którą kieruje się proces tworzenia się rozumu, podważa zarazem wszelką „teleologiczną jedność rozumu”, co odpowiada historii w rozumieniu Derridy jako opartej na strukturze śladu i dziedziczenia. Historia ta stawia opór „idei nieskończonego zadania, która zakłada, przynajmniej jako swój horyzont, zorganizowaną totalizację prawd” (V, 179). Podążałaby za ową ideą lub polegałaby na niej filozoficzna odpowiedzialność (rozumiana tak, jak na przykład czyni to Husserl w *Kryzysie...*). W konsekwencji Derrida podnosi problem, który trapi zarówno myśl Kanta, jak i Husserla, a zarazem onto-teleo-teologię, która jako taka postuluje możliwość **istnienia** w pełni odpornej suwerenności.

[...] teleologia czy teleologizm, która z taką mocą zawiaduje transcendentальnymi idealizmem i racjonalizmem Kanta i Husserla, jest także tym, co ogranicza lub neutralizuje zdarzenie. Teleologizm wydaje się zawsze wstrzymywać, zawieszać,

a nawet przeczyć zdarzeniowości tego, co nadchodzi, poczynając od zdarzenia naukowego, technonaukowej inwencji, która „znajduje” to, czego szuka, która znajduje i znajduje siebie znajdującą, a przez to jest możliwa jako taka tylko tam, gdzie inwencja jest niemożliwa, to znaczy tam, gdzie nie jest zaplanowana przez strukturę oczekiwania i antycypacji, która ją anuluje, czyniąc ją możliwą i przewidywalną.

V, 179–180

I dalej:

Tam, gdzie *telos* czy teleologia nadaje – jak się wydaje – kierunek, zarządza historycznością i czyni ją możliwą, jednocześnie unieważnia tę historyczność i neutralizuje nieprzewidywalne i nieobliczalne wtargnięcie, jednostkową i wyjątkową inność **tego, co** przychodzi, a nawet **tego, kto** przychodzi, a bez czego, bez kogo nic więcej się nie wydarza [*n'arrive plus*]. Nie wyłania się tu przed nami jedynie problem *telosu*, lecz horyzontu i wszelkiego horyzontalnego spostrzegania-nadchodzenia [*voir-venir*] w ogóle.

V, 180

Pozwalam sobie na rozwinięcie dwóch kwestii, związanych z przywołanymi cytatami:

1. Jak już starałem się podkreślić wcześniej, teletechnonauka, wiedza i rozum postępują zarówno w odpornościowy, jak i autoodpornościowy sposób (jeden w zasadzie zakłada drugi i nawzajem). Z jednej strony rozum uodparnia się – przyjmując postać teleologicznego fantazmatu swego własnego spełnienia – przeciwko temu, co (re)animuje jego ruch, czyli mesjaniczności jako strukturalnej otwartości na to, co rozpaja wszelki teleologizm, a więc na nieobliczalne zdarzenie: „[...] ta horyzontalna idealność, horyzont tej idealności, zneutralizuje zawczasu zdarzenie, a zatem wszystko to, co – w historyczności godnej swego miana – wymaga zdarzeniowości zdarzenia” (V, 198). Z drugiej strony – rozum musi polegać właśnie na tym, przed czym stara się ochronić – na wierze, dzieżdzeniu, historycznym pluralizmie czy *destinerrance*, heterogenezie inwencji – a przez to musi nieustannie odraczać bez żadnych gwarancji czas swojej integralności. Derrida twierdzi bowiem, że zdarzeniowość zdarzenia – które może być także zdarzeniem naukowym, zdarzeniem inwencji itd. – jest wpisana w dół rozumu, skoro opiera się on na strukturze mesjanicznej. Tym samym wszelki

teleologiczny idealizm podlegałby dekonstrukcyjnej konieczności, gdyż musiałby zakładać, wbrew sobie, nieprzewidywalną otwartość przyszłości: „Niepokoić się o ideokrację lub teleologizm, który dąży do unieważnienia lub neutralizacji zdarzeniowości zdarzenia, w celu uodpornienia się, nie oznacza sprzeciwiania się rozumowi. Jest to jedyna szansa, aby pomyśleć, racjonalnie rzecz ujmując, coś takiego jak przyszłość [*avenir*] i stawanie się [*devenir*] rozumu” (V, 198–199).

2. W odniesieniu do związku między życiem i rozumem lub kwestią życia rozumu, nieprzypadkowo rozum czy *logos* zostają przedstawione jako źródło lub nośnik życia. Derrida przypomina w *Voyous*, że „[...] Dobro, *agathon*, *epekeina tes ousias*, które jest racją [*raison*] *logosu*, jest określane przez Platona jako źródło życia, figura ojcostwa lub patrymonialnego kapitału, niegenetyczny początek wszelkiej genezy; następnie Arystoteles mówi o życiu czystego Aktu czy Pierwszego Poruszyciela; również *logos* chrześcijański sam definiuje się jako życie tego, kto żyje [*du vivant*], co także dosłownie zawsze jest prawdziwe w przypadku heglowskiego *logosu*” (V, 200). Autor *Voyous* pokazuje tym samym, że metafizyczne modele myślenia, które odwołują się w ostateczności do autorytetu rozumu, postulują też istnienie życia, które wykracza poza wszelkie życie, czyli życia w formie czystej obecności (co jest ruchem filozoficznym *par excellence*). Skoro jednak ustaliliśmy, że rozum musi postępować zgodnie z logiką autoodporności, która jest czymś przyrodzonym życiu, gdyż umożliwia jego przeżycie, to konkluzja musi być taka, że życie rozumu polega w ostateczności na życiu–śmierci, czyli zawiera się w strukturze przetrwania i procesie dziedziczenia pomiędzy śmiertelnymi jednostkami. W konsekwencji rozum, w próbie uodpornienia siebie na szkodę, podlega w pewnym sensie nieskończonej pracy żałoby.

Skoro rozum polega na tym, co nieobliczalne, nie może sam wyczerpywać kwestii odpowiedzialności. Innymi słowy, ani racjonalność rozumu nie może być ograniczona do tego, co wymierne, obliczalne czy programowalne, ani też żadna polityczna czy etyczna decyzja nie powinna sprowadzać się do kalkulacji (co oczywiście nie oznacza, że decyzje mają być podejmowane w duchu irracjonalizmu czy obskurantyzmu). O ile konieczna jest wiedza, dostęp do jak najlepszej wiedzy, o tyle kwestia odpowiedzialności nie może ograniczać się do wiedzy jako takiej. Odpowiedzialność i decyzja, zdaniem Derridy, muszą być heterogeniczne wobec wiedzy (mówi on o „absolutnym przerwaniu”, które oddziela je od siebie), wyłamując się w ten sposób z jej ekonomicznego kręgu (V, 199). Odpowiedzialna decyzja musi respektować sekretność innego, która

w przeciwnym razie byłaby poddawana totalizującej interogacji przez instytucje suwerennej władzy, zawsze domagającej się odpowiedzi i dążącej do panowania przez wiedzę. Odpowiedzialna decyzja musi polegać na tym, co nierozstrzygalne, musi zatem paradoksalnie być obiektem wątpienia czy niezdecydowania, gdyż w przeciwnym razie byłaby po prostu realizacją konkretnego programu, nieobarczoną żadnym ryzykiem, a przez to żadną przyszłością.

Decyzja, która nie przechodzi próby tego, co nieobliczalne, nie byłaby decyzją wolną, lecz jedynie programowalną aplikacją lub ciągłym rozwijaniem obliczalnego procesu. Być może mogłaby być ona legalna, ale nie mogłaby być sprawiedliwa.

FL, 53

Innymi słowy, Derrida postuluje jakiś rodzaj „negatywnej postaci imperatywu” (IK, 78), którą dla niego stanowi formuła „*il faut*”, zawierająca z jednej strony strukturalną konieczność, a z drugiej hiper-etyczny nakaz; oraz utrzymująca nas w stanie antynomicznego, nierozwiązywalnego napięcia pomiędzy ogólnością zasad, prawem, zobowiązaniem, wiedzą a jednostkowością innego, sprawiedliwością, darem, zawierzeniem. Dlatego też, aby uniknąć sytuacji, w której nasze decyzje sprowadzają się jedynie do zastosowania gotowej wykładni, i aby tym samym utrzymać stan źródłowej nierozstrzygalności, Derrida stwierdza, że w procesie decyzyjnym konieczny jest udział pewnej elementarnej, rozbrajającej autonomię podmiotu niewiedzy. Nie chodzi mu jednak o to, aby podważać wartość wiedzy czy też odwracać się od niej, gdyż zawsze należy posiadać wiedzę możliwie najlepszą, ale by podkreślić nieredukowalną otchłań, jaka dzieli owe dwa heterogeniczne, lecz nierozdzielne porządki: wiedzy i odpowiedzialności¹¹⁴. Poleganie jedynie na przygotowanej zasadzie, kodeksie czy programie, które miałyby poprzedzać jednostkowość decyzji, a tym samym rozwiązywałyby ową antynomię, jest – zdaniem Derridy – zaprzeczeniem odpowiedzialności, która jedyną szansę dla siebie odnajduje właśnie w nierozstrzygalności. Owa nierozstrzygalność destabilizuje bowiem to, co „[...] składałoby się na najpewniejszą, najbardziej uspokajającą definicję **odpowiedzialności jako nieodpowiedzialności**, definicję moralności pomyłonej z jurydycznymi kalkulacjami, definicję polityki zorganizowanej w ramach technonauki” (IK, 78–79¹¹⁵). To, co

¹¹⁴ J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness...*, s. 54.

¹¹⁵ Por. IK, 88–89.

nierozstrzygalne, wprowadza widmowość w fundamenty obecności jakiegokolwiek punktu odniesienia czy zapewnienia, czyniąc z dekonstrukcji obecności warunek hiper-etycznej decyzyjności.

Nierozstrzygalność pozostaje uchwycona, ulokowana, co najmniej niczym fantom, lecz fantom absolutnie istotny, we wszelkiej decyzji, w każdym zdarzeniu decyzji. Jej fantomowość dekonstruuje z wnętrza wszelką gwarancję obecności, wszelką pewność i wszelką rzekomą kryteriologię, zapewniając nas o sprawiedliwości decyzji, w prawdzie samego zdarzenia decyzji.

FL, 54

Oczywiste staje się zatem, dlaczego dla Derridy rozumowa obliczalność oraz antycypująca innego i poddająca go tematyzacji wiedza przyczynia się do neutralizacji przyszłości (a tym samym i przeszłości), podporządkowując to, co lub kto nadchodzi, suwerennej władzy ipseicznego (czy mowa tu o instytucji politycznej, czy o żałobnym podmiocie itd.). W opozycji do tej perspektywy Derrida nawołuje do myślenia o demokracji w kontekście osłabienia *kratos* suwerenności i autonomii, na którym demokracja – w swej aporetycznej strukturze bezsilnej siły, podwójnego uwikłania heteronomii i autonomii, niepodzielności *kratos* suwerennej władzy i podzielności *demos* – mimo wszystko polega. Aby bowiem demokracja mogła być efektywna, aby była w stanie funkcjonować praktycznie, wdrażając prawa i strategie działania służące krzewieniu równości i wolności, konieczny jest pewien rodzaj suwerennej władzy, która bierze górę nad niedemokratycznymi siłami. Jednakże, gdy tylko suwerenna władza zostaje powołana do ochrony i działania w imieniu demokracji, za każdym razem ją zdradza. Dlatego też demokratyczny nakaz odwołuje się nie tylko do kwestionowania bezwarunkowości, zasadności, homogeniczności, autonomii suwerennej władzy, lecz także do podkreślania heterogenicznego przerwania pomiędzy demokracją i autonomią oraz do pracy w napięciu pomiędzy tymi dwoma koniecznościami: „Chodziłoby więc o rozdzielenie demokracji i autonomii, co – muszę przyznać – jest bardziej niż trudne, a wręcz nie-możliwe. Jest to bardziej nie-możliwe, ale niemniej konieczne, aby rozdzielić suwerenność i bezwarunkowość, prawo i sprawiedliwość [...]” (V, 123).

Myślenie skupione na demokracji polegałoby zatem na przekształcaniu, podziale i osłabianiu zasadności suwerennego *kratos*, uwydatniając zarazem jego fantazmatyczny i surwiwalistyczny charakter. Stąd też biorą się motywowane

demokratycznie krytyka czy dekonstrukcja niepodzielnej suwerenności państwa narodowego bądź immunitetu suwerenów, głów państw, instytucji sprawujących nadzór nad siłą militarną czy ekonomiczną, a wreszcie kary śmierci, która – zdaniem Derridy – jest „ostatnim atrybutem państwowej suwerenności” (V, 216). W związku z infekcją i ekspozycją suwerena stajemy wobec szansy na bardziej otwartą, pluralistyczną politykę, niepolegającą na fetyszyzacji granic czy tożsamości. Zaświadczamy tym samym o kruchej niesuwerenności, która nie odpowiada ontoteologicznemu modelowi suwerenności jako niepodzielnej władzy i onnipotencji, a która raczej jest „cierpiąca i podzielna, a nawet śmiertelna” (V, 215–216). Nawiedza ona i przemieszcza struktury suwerennej władzy, mobilizując do przekształceń w ośrodkach władzy w duchu sprawiedliwości wobec tych najbardziej pokrzywdzonych, najbardziej narażonych na cierpienie i przemoc, najbardziej niepoznawalnych czy potwornych innych.

Demokracja – na mocy swojego autoodpornościowego charakteru – jest zatem nie tylko gościnna na zdarzenie czy nadejście innego, ale także w pewnym sensie oddaje się myśleniu o zdarzeniu, którego nie może opanować żadna ipseiczność, a zatem o takim zdarzeniu, które może nadejść jedynie jako niemożliwe, czyli „nigdzie **jako takie**, owo ontologiczne i fenomenologiczne »jako takie« unieważniające doświadczenie tego, co niemożliwe, które nigdy nie zjawia i nie zapowiada się **jako takie**” (V, 198). Oznacza to zatem, że nie dysponujemy nigdy fenomenem czy ideą innego, które umożliwiałyby przetłumaczenie jego inności w całości na to samo (wiedzę, uwewnętrzniony obraz, istotę, rezultat skutecznej pracy żałoby) czy też pozwalałyby na całkowite przeświecenie innego przez ipseiczną władzę, czyli wystawienie jego sekretu, jako całkowicie redukowalnego do tego samego, w całości na pastwę światła.

Otwarcie na zdarzenie, które może nadejść jedynie jako niemożliwe, dotyczyć musi więc kwestii gościnności, jednego z podstawowych zagadnień w myśli Derridy, bezpośrednio związanego z jego postulatami demokratycznymi czy hiper-politycznymi. Oznacza to, że warunkowa gościnność nie jest w stanie sprostać wymogom, jakie stawia przed nami demokracja i sprawiedliwość. Co więcej, nie może ona sprostać tym wymogom, gdyż nie jest w stanie wyczerpać odpowiedzialności za innego, jaka spoczywa na nas w obliczu jego nadejścia, czyli w obliczu zdarzenia, które „[...] musi zapowiadać się bez uprzedzenia [*prévenir*], zapowiadać się bez zapowiadania się, bez jakiegokolwiek horyzontu oczekiwania, bez *telosu*, formowania (się), formy lub teleologicznej preformacji. Stąd też jej charakter jest zawsze potworny, niedający się przedstawić, dający

się pokazać jedynie **jako** niedający się pokazać [*monstrueux, imprésentable, et montrable comme immontrable*]. A więc nigdy jako taki” (V, 198). Derrida twierdzi tym samym, że nadejście innego może zawsze jawić się nam jako potworne, gdyż wyłamuje się ono spod panowania autonomicznego rozumu, a sam inny nigdy nie jawi się jako taki przed obliczem suwerena, lecz jedynie jako sekret, a przez to możliwe zagrożenie. Pociąga to za sobą jednakże ryzyko, że inny, który jest zawsze jednostkowym życiem-śmiercią, zostanie potraktowany jako potworny inny, czyli nieprzejawiający żadnego istotowego podobieństwa do członków wspólnoty, niespełniający kryteriów przynależności, a przez to pozbawiony praw, w związku z czym jego śmiertelne życie jest zasadniczo warte mniej niż życia tych, którzy na bazie kryterium podobieństwa są uznani za równych sobie. Demaskując owo zarzewie przemocy tych, którzy posiadają władzę względem tych najbardziej niepodobnych i narażonych na krzywdę, Derrida stwierdza, że „wojna i zagrożenie dla demokracji są jedynie tam, gdzie są bracia [...], tam, gdzie braterstwo braci **wyznacza prawo**, gdzie narzuca się **dyktatura polityczna** fraternokracji” (V, 76). W konsekwencji inny, który pozostaje niepoznawalny, ponosi ryzyko bycia nierozpoznanym jako wartym opieki, gościnności czy żaloby. Gdy natomiast zaczyna jawić się jako uobecniony obiekt, zostaje pochwycony w „teleologiczną hierarchię”. Ekonomiczna kalkulacja, jak w przypadku skutecznej pracy żaloby, pozwala na pochłonięcie rozpoznanego (przynajmniej jako obrzydliwy czy potworny) innego. Co jednak najbardziej potworne czy przerażające w innym z punktu widzenia homogenicznej wspólnoty, hierarchicznego systemu czy suwerena, to nie zobiektywizowana czy zidealizowana potworność, lecz nieredukowalna jednostkowość.

Ten absolutnie wykluczony nie daje sobie nawet nadać statusu obiektu negatywnej przyjemności lub brzydoty odkupionej przez przedstawienie. Jest on nieprzedstawialny, a zarazem, w swej jednostkowości, nienazywalny. Jeśli można by go przedstawić lub nazwać, zacząłby on wkraczać w samopobudzeniowy krąg panowania i ponownego zawłaszczania. [...] Jest on zatem nie-wyczuwalny i nie-zrozumiały, nieprzedstawialny i nienazywalny, absolutny inny systemu.

EM, 89–90

Stąd też wezwanie Derridy do odpowiedzialności, która przede wszystkim jest odpowiedzialnością względem tych najbardziej niepodobnych i nierównych.

Wszelka, najbardziej okrutna, najbardziej ludzka przemoc zostaje rozpętana przeciwko istotom żyjącym, bestiom i ludziom – a ludziom w szczególności – którym właśnie odmawia się uznania godności bycia równym [*semblable*] (i nie jest to jedynie kwestia głębokiego rasizmu, klasy społecznej itd., lecz czasami pojedynczej jednostki jako takiej). Naczelną zasadą etyki lub – bardziej radykalnie – sprawiedliwości, w najbardziej wymagającym sensie, który próbowałem przeciwstawić lub odróżnić od prawa [*droit*], jest być może zobowiązanie, które wiąże moją odpowiedzialność z szacunkiem do najbardziej odmiennego [*dissemblable*], całkiem innego, potwornie innego, niepoznawalnego innego. Ten „niepoznawalny” [*Le „méconnaissable”*], mówiąc w nieco eliptyczny sposób, jest początkiem etyki, Prawa [*la Loi*], lecz nie człowieka. Gdy chodzi o rozpoznawalność i podobieństwo, etyka śpi. Zapada w dogmatyczną drzemkę. Gdy pozostaje ludzka, pomiędzy ludźmi, etyka pozostaje dogmatyczna, narcystyczna i jeszcze niemyśląca. Nawet o człowieku, o którym tak dużo mówi.

„Niepoznawalny” jest przebudzeniem. Jest tym, co budzi, samym doświadczeniem czuwania.

„Nierozpoznawalny”, a zatem odmieniec [*le dissemblable*]. Jeśli ufamy jakiemuś Prawu [*une Loi*] i wiążemy się z tym prawem, które zwraca nas jedynie ku nam podobnym [*semblable*] i definiuje kryminalną lub okrutną transgresję jedynie przez pryzmat tego, co uznaje za podobne [*semblable*], to oznacza to, korelatywnie, że mamy zobowiązanie jedynie wobec bliźniego, a jeśli byłby to zaledwie obcy jako podobny i „mój bliźni” [*semblable et „mon prochain”*], w rzeczywistości – jak wiemy – krok po kroku [*de proche en proche*] wzmacniałoby to nasze zobowiązania wobec tych najbardziej podobnych [*semblable*] i najbliższych [*proche*].

BS1, 154–155¹¹⁶

Demokracja powinna zatem stanowić sygnał wybudzający politykę z drzemki; powinna wzywać w szczególności do otwarcia na te niepoznawalne, pozbawione głosu, wyzyskiwane jednostkowe życia-śmierci, te jednostkowości, które są żywiołami w żałobie czy w strukturze przeżycia. Jest to zarówno wezwanie do sprawiedliwości w imię tych jednostkowych istnień, jak i do nieustępliwej i nieustającej, nastawionej bojowo krytyki współczesnych ustrojów demokratycznych, które zapewniają sobie alibi dla politycznej przemocy lub apatii i zawsze pozostają nieadekwatne wobec wymogu demokracji, która nadchodzi.

¹¹⁶ Por. BS2, 367.

Uzbrojona bojowo przeciwko wrogom demokracji, protestuje ona przeciwko wszelkiej naiwności i wszelkiemu politycznemu nadużyciu, wszelkiej retoryce, która przedstawiałaby się jako obecna lub istniejąca demokracja, jako faktyczna demokracja, to, co pozostaje nieadekwatne wobec demokratycznego żądania, blisko czy daleko, u siebie czy w świecie, wszędzie, gdzie dyskurs o prawach człowieka i o demokracji pozostaje jedynie nieprzyzwoitym alibi, gdy toleruje przerażającą nędzę miliardów śmiertelników pozostawionych na pastwę głodu, choroby i upokorzenia, masowo pozbawionych nie tylko wody i chleba, ale także równości i wolności, wyzuty z praw każdego, kogokolwiek.

V, 126

Dla Derridy dopiero wyjście od innego nie jak od określonego podmiotu, ale jak od śmiertelnego i sekretnego innego (uwzględniając przy tym trudność związaną z wyraźnym ustaleniem granic pomiędzy życiem a śmiercią oraz pomiędzy tym, co żywe i nieożywione: „[...] ktokolwiek, nieważne kto, na przenikalnej granicy pomiędzy »kto« i »co«, istotą żyjącą, zwłokami i fantomem”; V, 126) daje asumpt do tego typu radykalnie demokratycznej krytyki.

Gdy tylko pojawia się więź społeczna, tam jest też i wiara. [...] To zaufanie, ta więź, to przymierze wewnątrz życia jest środkiem [*resource*] do zrozumienia heterogeniczności pomiędzy wiarą i wiedzą. Obie są absolutnie nieodzowne, lecz są też nierozłączne i heterologiczne. To właśnie podstawa naszego doświadczenia wiary jako żywych istot. [...] I gdy mówię żywa istota, włączam w życie śmierć, możliwość umierania, a także możliwość żałoby, introjekcji widmowego innego, co niektóre zwierzęta czynią tak, jak i ludzie¹¹⁷.

Perspektywa autoodpornościowa i problematyka żałoby dostarczają nam zatem niezbędnych narzędzi do pomyślenia często przemilczanych aporii politycznych, w ramach których należy dokonywać przeobrażeń praw lokalnych, krajowych i międzynarodowych, a także strategii gościnności; do rozważenia bezwarunkowości nie w kategoriach suwerennej siły, ale otwartości na innego, która może destabilizować czy przerywać wszelką więź opartą na tożsamości czy podobieństwie, lecz tym samym czynić nasze życie razem bardziej sprawiedliwym. Tu właśnie Derrida dostrzega potrzebę politycznej inwencji, która zawsze winna być zwrócona ku innemu: „Dobra transakcja jest inwencją również

¹¹⁷ J. Derrida, *Epoché and Faith...*, s. 45.

oryginalną, co najbardziej niesłychana inwencja. Należy dokonywać transakcji w imię tego, co niestępliwie, w imię tego, co bezwarunkowe, i na tym polega właśnie cała trudność. Trudność myślenia jako trudność »polityczna« (ET, 93). Z tego punktu widzenia dekonstrukcja jako otwarcie na innego, jako nieustanna destabilizacja porządku obecności i teraźniejszości, jako hiperracjonalna próba pomyślenia (prze)życia razem (w żałobie), wychodząc od innego, stanowiłaby właśnie ową trudność polityczną.

[...] tym, co jest tu przyrzeczone, nie jest dłużej lub nie jest jeszcze „my” utożsamianym ze wspólnotą ludzkich podmiotów, z cechami wszystkiego tego, co znamy pod nazwami społeczeństwa, kontraktu, instytucji itd. Wszystkie te cechy są związane z pojęciem inwencji, które pozostaje do zdekonstruowania. To inne „my”, które oddaje się tej inwencyjności [...] „my”, które nigdzie się nie znajduje, które nie wynajduje samego siebie: może zostać ono wynalezione jedynie przez innego, poczynawszy od nadejścia innego, który mówi „przyjdź”, i któremu odpowiedzieć innym „przyjdź” wydaje się jedyną upragnioną i godną inwencją. Inny jest zaiste tym, czego nie da się wynaleźć, a przez to jest jedyną inwencją na świecie, jedyną inwencją świata, naszą [*la nôtre*], lecz inwencją, która **nas** wynajduje. Gdyż inny jest zawsze innym początkiem [*origine*] świata, a nas należy dopiero wynaleźć [*nous sommes à inventer*]. A wraz z tym byt owego **my**, i sam byt. Ponad bytem.

PSY, 60

Ostatecznie demokratyczny niepokój byłby stale podsycany koniecznością podejmowania odpowiedzialności za wszystkich razem i każdego z osobna, ponad przejściami granicznymi, bez względu na rządzące nami prawa czy ekonomie, siły globalnego kapitalizmu czy fantazmaty odwołujące się do najbardziej pierwotnego pojmowania tożsamości. Mesjaniczny charakter demokracji, która nadchodzi, polegałby zatem nie na oczekiwaniu zawieszonemu w strukturze politycznej eschatologii, ale właśnie na najbardziej palącym wezwaniu do uwzględnienia wszystkich i każdego z osobna.

Czy pierwszy lepszy [*le premier venu*] nie jest najlepszym sposobem na przetłumaczenie „pierwszy, który nadchodzi” [*le premier à venir*]?

V, 126

Należałoby zapytać o ostateczną konkluzję, do której postawienia zobowiązany byłbym w niniejszej pracy, gdy jednocześnie staje się ona świadectwem niewyczerpalności politycznego nakazu. W jaki sposób można by zwieńczyć tę pracę deklaracją, która podsumowywałaby kwestię żałoby w pismach Jacques'a Derridy? Już samo w sobie wydaje się to niemożliwe, choć pozostaje nakazem etycznym. Wszakże jeśli istnieje jedna lekcja, jaka płynie z niemożliwej i nieskończonej żałoby, to mówi ona, że żadne oświadczenia, teorie i reguły nie są w stanie przewyciężyć rozziwu, jaki istnieje pomiędzy politycznymi rozwiązaniami i strategiami, prawem, pojęciami, językiem a nieredukowalną jednostkowością śmiertelnego innego.

Niemniej jednak, w niniejszej pracy starałem się ukazać zasadność i konieczność myśli żałoby, będącej unikalną perspektywą – wzmocnioną wyjątkowością innego, do której zawsze się odnosi – i przeformułować to, co uważam za etyczne czy polityczne. W pracy tej postawiłem przed sobą zapewne niemożliwe do zrealizowania zadanie – pozostać wiernym w swej niewierności nie tylko wobec Jacques'a Derridy-innego, ale także wobec uniwersalnego wymogu sprawiedliwości, który odnaleźć można w zbłąkanym odesłaniu żałobnym.

Prace Jacques'a Derridy

Monografie w języku francuskim

- Adieu à Emmanuel Lévinas*, Éditions Galilée, Paris 1997.
- L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 2006.
- Apories*. Éditions Galilée, Paris 1996.
- Béliers. Dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Éditions Galilée, Paris 2003.
- La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.
- Chaque fois unique, la fin du monde*, Éditions Galilée, Paris 2003.
- De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967.
- Demeure*, Athènes, Éditions Galilée, Paris 2009.
- Demeure. Maurice Blanchot*, Éditions Galilée, Paris 1998.
- Le dernier des Juifs*, Éditions Galilée, Paris 2014.
- La dissémination*. Editions du Seuil, Paris 1972.
- Donner la mort*, Éditions Galilée, Paris 1999.
- Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Éditions Galilée, Paris 1991.
- L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967.
- États d'âme de la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris 2000.
- Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, Paris 2000.
- Force de loi*, Éditions Galilée, Paris 2005.
- Glas*, Éditions Galilée, Paris 2004.
- Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire Cours de l'ENS-Ulm (1964–1965)*, Éditions Galilée, Paris 2013.
- Introduction*, in: E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
- Limited Inc.*, Éditions Galilée, Paris 1990.
- Mal d'archive*, Éditions Galilée, Paris 2008.

- Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972.
- Marx & Sons*, Éditions Galilée, Paris 2006.
- Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1990.
- Mémoires pour Paul de Man*, Éditions Galilée, Paris 1988.
- Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, Paris 1996.
- Papier machine*, Éditions Galilée, Paris 2001.
- Parages*, Éditions Galilée, Paris 2003.
- Passions*, Éditions Galilée, Paris 1993.
- Points de suspension*, Éditions Galilée, Paris 1992.
- Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, Paris 1994.
- Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972.
- Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- Psyché. Invention de l'autre*, Éditions Galilée, Paris 1987.
- Résistances de la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris 1996.
- Sauf le nom*, Éditions Galilée, Paris 2006.
- Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001–2002)*, Éditions Galilée, Paris 2008.
- Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002–2003)*, Éditions Galilée, Paris 2010.
- Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris 2006.
- Surtout, pas de journalistes!*, Éditions Galilée, Paris 2016.
- Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Éditions Galilée, Paris 2000.
- La voix et le phénomène*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1998.
- Voyous. Deux essais sur la raison*, Éditions Galilée, Paris 2003.

Anglojęzyczne przekłady

- The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, ed. C. McDonald, trans. P. Kamuf, A. Ronell, University of Nebraska Press, Lincoln 1988.
- Limited Inc.*, ed. G. Graff, trans. A. Bass, S. Weber, Northwestern University Press, Evanston 1988.
- Negotiations: Interventions and Interviews 1971–2001*, ed. & trans. E. Rottenberg, Stanford University Press, Stanford, California 2002.
- On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. M. Dooley, M. Hughes, Routledge, London–New York 2001.

The Work of Mourning, eds. P.-A. Brault, M. Naas, trans. B. Belay, P.-A. Brault, L. Lawlor, M. Naas et al., The University of Chicago Press, Chicago–London 2003.

Polskojęzyczne przekłady

Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Gorączka archiwum: impresja freudowska, przeł. J. Momro, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.

Inny kurs, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

Marginesy filozofii, przeł. A. Dziadek, J. Margasiński, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

O duchu: Heidegger i pytanie, przeł. B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

O gramatologii, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011.

Pismo i różnica, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Pozycje: rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą, przeł. A. Dziadek, Kwartalnik Literacki „FA-art”, Bytom 1997.

Szibbole: dla Paula Celana, przeł. A. Dziadek, Kwartalnik Literacki „FA-art”, Bytom 2000.

Uniwersytet bezwarunkowy, przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2015.

Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu, przeł. P. Mrówczyński, w: *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacques’a Derridę i Giannię Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris [et al.]*, przeł. M. Kowalska [et al.], Aletheia, Warszawa 1999.

Widma Marksa, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

Teksty współautorskie

Chérif Mustapha, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, trans. T.L. Fagan, University of Chicago Press, Chicago 2008.

Derrida Jacques, Bennington Geoffrey, *Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago–London 1999.

Derrida Jacques, Dufourmantelle Anne, *De l’hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.

- Derrida Jacques, Eagleton Terry, Jameson Fredric, Negri Antonio, *Ghostly Demarcations: a Symposium on Jacques Derrida's „Spectres of Marx”*, ed. M. Sprinker, Verso, London 2008.
- Derrida Jacques, Ferraris Maurizio, *Il gusto del segreto*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari 1997.
- Derrida Jacques, Ferraris Maurizio, *Le goût du secret*, Hermann, Paris 2018.
- Derrida Jacques, Mendès France Pierre, *Open letter to Bill Clinton*, in: *Deconstruction: A Reader*, ed. M. McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 493–495.
- Derrida Jacques, Roudinesco Élisabeth, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard Galilée, Paris 2001.
- Derrida Jacques, Roudinesco Élisabeth, *Z czego jutro: dialog*, przeł. W. Szydlowska. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.
- Derrida Jacques, Stiegler Bernard, *Échographies de la télévision*, Éditions Galilée, Paris 1996.

Artykuły, rozmowy i wywiady

- Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Éditions Galilée, Paris 2005.
- As if I Were Dead: An Interview with Jacques Derrida*, in: *Applying: To Derrida*, eds. J. Branningan, R. Robbins, J. Wolfreys, Palgrave MacMillan, London 1996, s. 212–226.
- Borradori Giovanna, *Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa. Rozmowa z Jacques'em Derridą*, przeł. B. Orlewski, w: G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, red. A. Szahaj, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 113–167.
- Copy, Archive, Signature. A Conversation on Photography*, ed. G. Richter, Stanford University Press, Stanford, California 2010.
- La déconstruction et l'autre*, „Les Temps Modernes” 2012, no 3, s. 7–29.
- Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy*. „Rue Descartes” 2006, no 2(52), s. 86–99.
- Economimesis*, in: S. Agacinski, J. Derrida, S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe [et al.]: *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, Paris 1975, s. 56–93.
- Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida*, in: *Derrida and Religion: Other Testaments*, eds. Y. Sherwood, K. Hart, Routledge, New York 2005, s. 27–50.

- Fora. „Kanciaste” słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török, przeł. B. Brzezicka, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 122–168.
- Hostipitality, trans. G. Anidjar, in: *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, Routledge, New York–London 2002, s. 356–420.
- Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 24–111.
- Language Is Never Owned*, in: *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. T. Dutoit, O. Pasanen, Fordham University Press, New York 2005, s. 97–107.
- La mélancolie d'Abraham*, „Les Temps Modernes” 2012, no 3, s. 30–66.
- Niewczesne aformyzmy, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 5–23.
- Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Éditions Galilée, Paris 2011.
- Signé lami d'un „ami de la Chine”, in: *Aux origines de la Chine contemporaine: en hommage à Lucien Bianco*. Dir. M.-C. Bergère, Éditions L'Harmattan, Paris 2002, s. I–IV.
- Le survivant, le sursis, le sursaut*, „Identities. Journal for Politics, Gender, and Culture” 2004, no 2(3), s. 239–246.
- Ta dziwna instytucja zwana literaturą, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 176–225.
- Terror, Religion, and the New Politics*, in: Kearney Richard, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, Fordham University Press, New York 2004, s. 3–13.

Książki i artykuły poświęcone Derridzie

- Adieu Derrida, ed. C. Douzinas, Palgrave Macmillan, New York 2007.
- Attridge Derek, *Derrida and the Question of Literature*, in: *Acts of Religion*, ed. D. Attridge, New York–London, Routledge 1992, s. 1–29.
- Attridge Derek, *Reading and Responsibility: Deconstruction's Traces*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- Banasiak Bogdan, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995.
- Baring Edward, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Bennington Geoffrey: *Deconstruction and Ethics*, in: *Deconstructions: A User's Guide*, Palgrave McMillan, London 2000, s. 64–82.

- Bennington Geoffrey, *Interrupting Derrida*, Routledge, London–New York 2000.
- Bennington Geoffrey, *Not Half No End: Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.
- Bielik-Robson Agata, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008.
- Brault Pascale-Anne, Naas Michael, *Compter avec les morts. Jacques Derrida et la politique du deuil*, in: Derrida Jacques, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Éditions Galilée, Paris 2003, s. 15–56.
- Burzyńska Anna, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2013.
- Caputo John D., *Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy*, „Research in Phenomenology” 1988, no. 18, s. 59–73.
- Chérif Mustapha, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Derrida and the Time of the Political*, eds. P. Cheah, S. Guerlac, Duke University Press, Durham–London 2009.
- Dutoit Thomas, *Cut to the Quick, les mains ensanglantées: the Quick and the Dead in Respect to Derrida*, „Tropismes” 2007, no. 14, s. 33–53.
- Dutoit Thomas, *Dare He Die, Dear Reader: Obligasequence, Obliquence, Oblivisequence, Oblicksequence, Ébloubélierséquence*, „Epoché” 2006, vol. 10(2), s. 237–261.
- Ellmann Maud, *Deconstruction and Psychoanalysis*, in: *Deconstruction: A User's Guide*, ed. N. Royle, Palgrave Macmillan, London 2000, s. 211–237.
- Gasché Rodolphe, *Structural Infinity*, in: Idem, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 1995, s. 129–149.
- Gaston Sean, *Derrida and Disinterest*, Continuum, London–New York 2006.
- Gaston Sean, *The Impossible Mourning of Jacques Derrida*, Continuum, London–New York 2006.
- Häggglund Martin, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford, California 2008.
- Harvey Irene E., *Derrida and the Economy of Différance*, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- Hillis Miller Joseph, *Derrida's Destinerrance*, in: Idem, *For Derrida*, Fordham University Press, New York 2009, s. 28–54.
- Hillis Miller Joseph, *For Derrida*, Fordham University Press, New York 2009.

- Idziak Urszula, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Wydawnictwo A, Kraków 2009.
- Johnson Christopher, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Kellogg Catherine M., *Law's Trace: From Hegel to Derrida*, Routledge, London–New York 2011.
- Kopka Aleksander, *Czy dekonstrukcja jest queer? Jacques Derrida jako powracający inny queer theory*, „Czas Kultury” 2023, nr 4(219), s. 113–120.
- Krell David Farrel, *The Purest of Bastards: Works of Mourning, Art, and Affirmation on the Thought of Jacques Derrida*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2000.
- Lawlor Leonard, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2002.
- Łaciak Piotr, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
- Markowski Michał Paweł, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio Homini, Bydgoszcz 1997.
- Momro Jakub, *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2014.
- Naas Michael, *Derrida from Now On*, Fordham University Press, New York 2008.
- Naas Michael, *End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar*, Fordham University Press, New York 2015.
- Naas Michael, *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*, Fordham University Press, New York 2012.
- Naas Michael, *When it Comes to Mourning*, in: *Jacques Derrida: Key Concepts*, ed. C. Colebrook, Routledge, London–New York 2015, s. 113–121.
- Peeters Benoît, *Derrida*, Flammarion, Paris 2010.
- The Politics of Deconstruction. Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, ed. M. McQuillan, Pluto Press, London 2007.
- Rachwał Tadeusz, Sławek Tadeusz, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury*, Oficyna Literatów Rój, Warszawa 1992.
- Readings Bill, *The Deconstruction of Politics*, in: *Deconstruction: A Reader*, ed. M. McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 388–396.
- Rorty Richard, *Dekonstrukcja*, przeł. A. Grzeliński, M. Wołk, M. Zdrenka, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1997, nr 3(45), s. 183–223.

- Royle Nicolas, *In Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- Ryan Michael, *Marxism and Deconstruction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1984.
- Spivak Gayatri Chakravorty: *Practical Politics of the Open End*, in: *Deconstruction: A Reader*, ed. M. McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 397–404.
- Wood Sarah, *Derrida's "Writing and Difference". A Reader's Guide*, Continuum, London 2009.

Pozostałe

- Abraham Nicolas, Török Mária, *Lécorce et le noyau*, Flammarion, Paris 1987.
- Agamben Giorgio, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trans. R.L. Martinez, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1993.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, w: Idem, *Dzieła wszystkie*, T. 5, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 385–493.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Arystoteles, *O ruchu zwierząt*, w: Idem, *Dzieła wszystkie*, T. 4, przeł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 37–76.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa–Wrocław 2011.
- Barthes Roland, *Światło obrazu*, przeł. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Beekes Robert, van Beek Lucien, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden–Boston 2010.
- Benjamin Walter, *Zadania tłumacza*, przeł. J. Sikorski, w: Benjamin Walter, *Aniół historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 89–103.
- Benveniste Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*, Éditions de Minuit, Paris 1969.
- Benveniste Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Éditions de Minuit, Paris 1969.
- Bergson Henri, *Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Błeszyński, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2016.

- Blanchot Maurice, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971.
- Blanchot Maurice, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris 1983.
- Blanchot Maurice, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980.
- Blanchot Maurice, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969.
- Butler Judith, *After Loss, What Then?*, in: *Loss. The Politics of Mourning*, eds. D.L. Eng, D. Kazanjian, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003, s. 467-473.
- Butler Judith, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, London-New York 2016.
- Butler Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2006.
- Butler Judith, *The Force of Non-Violence: An Ethico-Political Bind*, Verso, London-New York 2020.
- de Vaan Michiel: *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- Dziadek Adam, *Od polityki i teorii do literatury. Wokół „Théorie d'ensemble” grupy Tel Quel, „Przestrzenie Teorii”* 2002, nr 1, s. 105-117.
- Esposito Roberto, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, trans. Z. Hanafi, Polity Press, Cambridge 2013.
- Esposito Roberto, *Melancholia i wspólnota*, przeł. M. Surma-Gawłowska, w: Esposito Roberto, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, wstęp M. Burzyk, przeł. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska [et al.], Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2015, s. 37-48.
- Freud Zygmun, *„Ja” i „to”*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 217-262.
- Freud Zygmun, *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*, przeł. R. Reszke, w: Freud Zygmun, *Pisma społeczne*, oprac. R. Reszke, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 25-49.
- Freud Zygmun, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Freud Zygmun, *Żaloba i melancholia*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 145-159.
- Gibson-Graham J.K.: *The End of Capitalism (as We Knew It). A Feminist Critique of Political Economy*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2006.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Husserl Edmund, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Klein Melanie, *Pisma*, T. 3: *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–1963*, przeł. A. Czownicka, H. Grzegółowska-Klarkowska. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.
- Kłosiński Krzysztof, *Poezja żalu*, Śląsk, Katowice 2001.
- Kopka Aleksander, *Mourning and Grievability: Several Remarks on Judith Butler's Politics of Living Together*, „Praktyka Teoretyczna” 2020, nr 4(38), s. 97–121.
- Laclau Ernesto, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2004.
- Laplanche Jean, *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. J. Mehlman, Johns Hopkins University Press, London–Baltimore 1990.
- Lévinas Emmanuel, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Lévinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Lévinas Emmanuel, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Lévinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1992.
- Lévinas Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Bernard Grasset, Paris 1993.
- Lévinas Emmanuel, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, przeł. B. Opol-ska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1991.
- Lévinas Emmanuel, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lévinas Emmanuel, *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Lévinas*, ed. J. Rob-bins, Stanford University Press, Stanford, California 2001.
- Lévinas Emmanuel, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

- Lévinas Emmanuel, *Paradox of Morality*, trans. A. Benjamin, T. Wright, in: *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, eds. R. Bernasconi, D. Wood, Routledge, London–New York 1988, s. 168–180.
- Lévinas Emmanuel, *Ślad innego*, w: Idem, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 197–214.
- Lévinas Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 2006.
- Lévinas Emmanuel, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991.
- Lyotard Jean-François, *Heidegger and „the Jews”*, trans. A. Michel, M. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.
- Nancy Jean-Luc, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, M. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.
- Nancy Jean-Luc, *Vérité de la démocratie*, Éditions Galilée, Paris 2008.
- Platon, *Fajdros*, w: Idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, T. 2, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Traverso Enzo, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, Columbia University Press, New York 2016.
- Waligóra Marcin, *Wstęp do fenomenologii*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2013.
- Weber Samuel, *Benjamin's -abilities*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 2008.
- Yerushalmi Yosef Hayim, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Washington 1996.

Indeks osobowy

A

Abraham Nicolas 11, 84, 85, 86, 87, 88,
176, 377, 380
Abu-Jamal Mumia 19
Agacinski Sylviane 376
Agamben Giorgio 255, 380
Althusser Louis 20, 43, 97, 247, 377
Anaksymander 315
Anidjar Gil 298, 377
Arystoteles 265, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 309, 363, 380
Attridge Derek 21, 22, 286, 294, 295, 377

B

Badiou Alain 23
Balibar Étienne 23
Banasiak Bogdan 25, 26, 198, 285, 375,
377
Baran Bogdan 50, 247, 382
Baring Edward 20, 377
Barthes Roland 44, 64, 65, 85, 259, 380
Bass Alan 374
Bataille Georges 55
Beekes Robert 198, 380
Belay Boris 375
Benjamin Andrew 295, 382
Benjamin Walter 28, 187, 243, 244, 380,
383

Bennington Geoffrey 21, 83, 101, 223, 297,
375, 377, 378
Benveniste Émile 198, 308, 314, 315, 331,
380
Berger Anne 262
Bergère Marie-Claire 20, 377
Bergson Henri 289, 380
Bernasconi Robert 295, 383
Bianco Lucien 20, 377
Bielik-Robson Agata 29, 378
Blanchot Maurice 11, 32, 35, 46, 55, 97,
154, 261, 272, 273, 373, 381
Błeszyński Kazimierz 289, 380
Bobas Constantin 9
Borradori Giovanna 134, 376
Branningan John 260, 376
Brault Pascale-Anne 59, 132, 375, 378
Brown Wendy 23
Brzezicka Barbara 375, 377
Burzyk Katarzyna 255, 381
Burzyk Mateusz 255, 381
Burzyńska Anna 22, 23, 25, 26, 286,
378
Butler Judith 23, 107, 256, 381, 382

C

Caputo John D. 21, 378
Celan Paul 12, 30, 98, 99, 375, 377
Cheah Pheng 378

Chérif Mustapha 318, 375, 378
 Cixous Hélène 23
 Clinton Bill 19, 376
 Colebrook Claire 23, 35, 379
 Czownicka Anna 80, 382

D

De Man Paul 12, 29, 50, 66, 70, 104, 120,
 239, 248, 251, 374
 de Vaan Michiel 315, 381
 Defoe Daniel 151
 Deleuze Gilles 42
 Donne John 156
 Dooley Mark 346, 374
 Douzinas Costas 377
 Drwięga Marek 9, 26
 Dufourmantelle Anne 375
 Dutoit Thomas 9, 26, 30, 101, 377, 378
 Dziadek Adam 10, 19, 25, 221, 285, 375,
 381

E

Eagleton Terry 378
 Ellmann Maud 84, 378
 Eng David L. 256, 381
 Esposito Roberto 255, 256, 257, 259, 331,
 381

F

Fagan Teresa Lavender 318, 375
 Ferenczi Sándor 83, 84
 Ferraris Maurizio 38, 375, 376
 Fliess Wilhelm 122
 Foucault Michel 30, 247
 Freud Zygmunt 12, 17, 69, 72, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 95, 101, 111, 112,

113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123,
 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133,
 136, 140, 156, 159, 160, 162, 163, 172, 247,
 251, 373, 381

Fukuyama Francis 323

G

Gasché Rudolphe 23, 207, 378
 Gaston Sean 42, 211, 212, 378
 Gibson-Graham J.K. 23, 381
 Goux Jean-Joseph 19
 Graff Gerald 374
 Gromska Daniela 267, 380
 Grzegółowska-Klarkowska Helena 80,
 382
 Grzeliński Adam 22, 379
 Guerlac Suzanne 378
 Gusin Michał 256, 383

H

Habermas Jürgen 134, 376
 Hanafi Zakiya 257, 381
 Hani Chris 350
 Hart Kevin 328, 376
 Harvey Irene E. 378
 Hägglund Martin 207, 378
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 70, 73,
 76, 82, 102, 173, 174, 175, 207, 211, 212,
 239, 379, 381, 382
 Heidegger Martin 12, 50, 155, 162, 168,
 191, 192, 194, 216, 227, 239, 247, 315, 373,
 375, 382, 383
 Hillis Miller Joseph 21, 85, 296, 378
 Hobbes Thomas 359
 Houdebine Jean Louis 375
 Hughes Michael 346, 374

- Husserl Edmund 12, 16, 54, 72, 93, 94, 95,
97, 108, 113, 119, 156, 180, 191, 192, 204,
205, 207, 208, 209, 210, 215, 216, 221,
247, 309, 313, 356, 361, 373, 374, 375,
379, 382, 383
- I**
- Idziak Urszula 26, 379
- J**
- Jabès Edmond 92, 148, 228, 229, 328
- Jaksender Kajetan Maria 375
- Jameson Fredric 376
- Johnson Barbara 21
- Johnson Christopher 117, 379
- K**
- Kamuf Peggy 374
- Kant Immanuel 242, 247, 300, 306, 324,
329, 342, 356, 361
- Kartezjusz, właśc. René Descartes 205,
218
- Kazanjian David 256, 381
- Kearney Richard 264, 377
- Kellogg Catherine M. 175, 379
- Kierkegaard Søren 53, 54, 301
- Klein Melanie 80, 88, 382
- Kłosiński Krzysztof 25, 26, 29, 307, 375,
382
- Koczanowicz Leszek 382
- Kofman Sarah 33, 35, 44, 59, 60, 85, 212,
376
- Kopka Aleksander 379, 382
- Kowalska Małgorzata 50, 96, 189, 218,
278, 285, 307, 375, 382
- Krell David Farrell 76, 379
- Kristeva Julia 375
- Kuryś Agnieszka 220, 383
- L**
- Lacan Jacques 247
- Laclau Ernesto 23, 382
- Lacoue-Labarthe Philippe 11, 29, 376
- Laplanche Jean 80, 81, 382
- Lawlor Leonard 108, 375, 379
- Lenin Włodzimierz 38
- Lévinas Emmanuel 11, 27, 45, 50, 53, 57,
94, 96, 97, 104, 180, 181, 186, 187, 189, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,
210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 223, 224, 225, 229, 265, 272,
278, 279, 284, 285, 286, 287, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298,
300, 312, 314, 321, 336, 373, 376, 382, 383
- Liszk Katarzyna 382
- Llewelyn John 21
- Loreau Francine 68
- Loreau Max 93
- Lyotard Jean-François 41, 58, 227, 277,
288, 383
- Ł**
- Łaciak Piotr 25, 26, 379
- M**
- Mandela Nelson 19, 350
- Margański Janusz 221, 284, 382
- Marin Louis 33, 65, 132
- Marion Jean-Luc 26, 379
- Markowski Michał Paweł 25, 377,
379

Marks Karol 12, 19, 20, 23, 36, 37, 51, 52,
90, 91, 95, 102, 106, 134, 156, 239, 243,
244, 247, 254, 259, 260, 265, 273, 278,
280, 302, 303, 309, 319, 320, 322, 321,
333, 337, 344, 350, 360 374, 375, 376, 377
McCann Fiona 9
McDonald Christie 374
McQuillan Martin 19, 21, 24, 376, 379,
380
Mehl Édouard 9
Mehlman Jeffrey 80, 382
Mendès France Pierre 19, 376
Michel Andreas 227, 383
Migasiński Jacek 194, 220, 382, 383
Momro Jakub 26, 108, 375, 379
Montaigne Michel 98
Mrówczyński Piotr 213, 294, 328, 375,
382

N

Naas Michael 35, 59, 99, 132, 318, 333, 342,
343, 375, 378, 379
Nancy Jean-Luc 11, 12, 23, 29, 256, 273,
374, 376, 383
Negri Antonio 376
Nemo Philippe 96, 291, 382
Nietzsche Friedrich 40, 247
Nowicki Światosław Florian 73, 102, 381,
382
Nycz Ryszard 25

O

Ochocki Aleksander 77, 381
Opolska-Kokoszka Bogna 96, 291, 382
Orlewski Bartosz 134, 376
Orłowski Hubert 28, 380

P

Pasanen Outi 377
Peeters Benoît 19, 20, 379
Pieniążek Paweł 375
Piotrowicz Ludwik 266, 380
Platon 75, 129, 134, 135, 136, 137, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 198,
200, 218, 308, 345, 363, 383
Plotyn 218
Poe Edgar Allan 65
Poręba Marcin 77, 381

R

Rachwał Tadeusz 25, 135, 379
Rancière Jacques 23
Readings Bill 21, 379
Regner Leopold 267, 380
Reszke Robert 75, 76, 77, 78, 381
Richter Gerhard 376
Robbins Jill 297, 382
Robbins Ruth 260, 376
Roberts Mark 227, 383
Ronell Avital 374
Ronse Henri 375
Rorty Richard 21, 22, 379
Rottenberg Elizabeth 374
Roudinesco Élisabeth 346, 376
Rousseau Jean-Jacques 45, 136, 137, 170,
214, 242, 285
Royle Nicholas 9, 35, 84, 103, 378, 380
Ryan Michael 20, 21, 380

S

Schmitt Carl 277, 355
Scarpetta Guy 375
Sherwood Yvonne 328, 376

Siemek Andrzej 377

Sikorski Janusz 28, 380

Siwek Paweł 268, 380

Sławek Tadeusz 9, 25, 135, 379

Sokrates 12, 135, 137, 373

Sowa Ewa 216, 383

Spivak Gayatri Chakravorty 21, 24, 380

Sprinker Michael 376, 377

Stiegler Bernard 376

Stirner Max 333

Surma-Gawłowska Monika 255, 381

Szahaj Andrzej 134, 376

Szydłowska Waleria 376

T

Török Mária 11, 84, 85, 86, 87, 88, 176,
377, 380

Tran-Duc-Thao 20

Traverso Enzo 106, 383

Trznadel Jacek 44, 380

U

Ugniewska-Dobrzańska Joanna Teresa
255, 381

V

van Beek Lucien 198, 380

W

Wajs Andrzej 93, 209, 382

Waligóra Marcin 132, 383

Weber Samuel 28, 374, 383

Witwicki Władysław 135, 383

Wolfreys Julian 260, 376

Wood David 295, 383

Wood Sarah 380

Wright Tamra 295, 383

Wróblewski Witold 267, 380

Y

Yerushalmi Yosef Hayim 179, 235,
383

Z

Załuski Tomasz 91, 256, 375, 383

Other lives

The politics and ethics of mourning in the writings of Jacques Derrida

Summary

The present monograph focuses on the problem of mourning in the writings of Jacques Derrida and adopts the assumption that mourning provides a unique and crucial access to the political-ethical dimension of his thought. Moreover, mourning understood in this way is the condition of any ethics and politics. In order to demonstrate the validity of this thesis, the monograph carries out a reconstruction of the path of thought originating already in Derrida's early texts and an exposition of the source contamination of life by death, and consequently a deconstruction of the metaphysical assumptions concerning the notion of individual and communal life in ethical-political discourse.

The question of mourning thus provokes a more insightful thinking about politics and ethics that is based on a call for a radical and unlimited accountability to the mortal and individual other, and at the same time inspires a change not only in the ontotheological-determined language of politics, but also in political praxis itself. The dissertation therefore demonstrates the necessary connection between the thought of mourning and key political concepts (such as justice, hospitality, democracy, autoimmunity), whose hyperbolic character Derrida proves in his writings. Drawing on a concept of mourning which involves the affirmation of the singularity of the mortal other, or simply the singularity of the other, the monograph highlights two issues. First, the perspective of mourning prompts us to reject the claim that Derrida's thought cannot be used effectively in the implementation of political-ethical agendas. Secondly, it argues that there is no such thing as an ethical-political turn in Derrida's thought, which would suggest a theoretical break with the spirit of earlier writings or a change of course and domain of philosophical inquiry. In doing so, I emphasise that the main premises behind the thought of deconstruction have not changed, while Derrida's early philosophical interventions contain great potential for a political and ethical reading and should also be read in this context.

La politique et l'éthique du deuil dans les écrits de Jacques Derrida

Résumé

Cette monographie se concentre sur le problème du deuil dans les écrits de Jacques Derrida et avance l'hypothèse que le deuil offre un accès exclusif et fondamental à la dimension politico-éthique de sa pensée. De plus, le deuil ainsi compris est une condition préalable à toute éthique ou politique. Pour valider la pertinence de cette hypothèse, la monographie retrace le cheminement de la pensée de Derrida visible déjà dans ses premiers textes et expose la contamination originelle de la vie par la mort, menant, par suite, à la déconstruction des principes métaphysiques concernant la vie individuelle et collective dans le discours éthico-politique.

La question du deuil incite donc à une réflexion approfondie sur la politique et l'éthique, fondée sur l'appel à une responsabilité radicale et illimité envers l'autre mortel et individuel. Elle inspire aussi le changement non seulement du langage de la politique déterminé par l'ontothéologie, mais également de la praxis politique elle-même. Dès lors, la thèse expose le lien nécessaire entre la pensée du deuil et les concepts clés de la politique (tels la justice, l'hospitalité, la démocratie, l'auto-immunité), dont le caractère hyperbolique est démontré par Derrida dans ses écrits.

En se basant sur la notion du deuil, qui consiste à affirmer l'individualité de l'autre mortel, c'est-à-dire l'individualité de l'autre tout simplement, la monographie insiste sur deux aspects. Premièrement, la perspective du deuil nous fait rejeter la thèse selon laquelle la pensée de Derrida ne puisse pas être efficacement utilisée dans la mise en œuvre de programmes politico-éthiques. Deuxièmement, elle prouve qu'il n'existe guère de tournant éthico-politique dans la pensée de Derrida qui suggérerait une rupture théorique avec l'esprit des écrits antérieurs ou un changement de cap et de domaine dans ses recherches philosophiques. De cette manière, la monographie fait ressortir que les principaux postulats de la pensée déconstructiviste n'ont pas changé, et que les premières interventions philosophiques de Derrida comprennent un fort potentiel pour une lecture politique et éthique, et c'est dans ce contexte également qu'elles devraient être interprétées.

Redakcja
Katarzyna Więckowska

Projekt okładki
Anna Krasnodębska-Okreglicka

Korektor
Marzena Marczyk


Łamanie
Marek Zagniński

Redaktor inicjujący
Przemysław Pieniążek

Nota copyrightowa obowiązująca do 30.04.2025:
Copyright © 2024 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzysiamy otwartej nauce. Od 1.05.2025 publikacja dostępna na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



 <https://orcid.org/0000-0002-0672-9519>
Kopka, Aleksander
Inne życia : polityka i etyka żałoby w pismach
Jacques'a Derridy / Aleksander Kopka. – Wydanie I.
– Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego,
2024

<https://doi.org/10.31261/PN.4197>
ISBN 978-83-226-4374-7
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-4375-4
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego,
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
<https://wydawnictwo.us.edu.pl>
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Druk
volumina.pl Sp. z o.o.
ul. Księcia Witolda 7–9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 2475. Ark. wyd. 265. Papier offset. 90g. PN 4197. Cena 69,90 zł (w tym VAT)

Książka Aleksandra Kopki stanowi ważną propozycję odczytania śladów problematyki sprawiedliwościowej w pismach Jacques'a Derridy. Choć w książce dominuje pojęcie żałoby, ukazane ono zostaje w sposób wielowymiarowy w odniesieniu do wielu innych przypisywanych Derridzie kategorii, skierowujących uwagę czytelników na niemożliwość pełnych wykluczeń i rozdzielen (takich jak oddzielanie śmierci i życia), a tym samym pełnego uprzedmiotawiania i obiektywizacji. Powiązana z żałobą kategoria straty stanowi ważny wątek tematyczny pracy, która proponuje spojrzenie na Derridę z punktu widzenia ekonomii żałoby – ekonomii przekraczania i otwarcia na innego, która wymaga dogłębnierzego spojrzenia na aporie i sprzeczności tkwiące w tradycyjnie postrzeganej ekonomii, która niejako dyktuje traktowanie polityki i etyki jedynie w kategoriach skończoności i finalności.

prof. dr hab. Tadeusz Rachwał
(Uniwersytet SWPS)

Pracę dra Aleksandra Kopki oceniam bardzo wysoko. Przeczytałem ją z dużą intelektualną przyjemnością.

dr hab. Michał Herer
(Uniwersytet Warszawski)



 Université
de Lille

Cena 69,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-4375-4



9 788322 643754

Więcej o książce

