

Filozofia w rodzaju żeńskim oraz świadectwo Zagłady: Sarah Kofman.

Dorota Głowacka

Przeł. Tomasz Łysak

Dociekania

Dorota GŁOWACKA

Filozofia w rodzaju żeńskim
oraz świadectwo Zagłady: Sarah Kofman

Szoa! To słowo pełne czułości,
Teraz straszne
Zmusza nas do milczenia:

Sza, spokój
Mówi się w jidysz
Sz! Sz! mówi się po francusku.
Szoa ucisza wszystkie głosy
Otwarte usta krzyczą z bólu
Szoa, krótkie niczym błyskawica
Czy to ten niemy krzyk, którego żadne słowo
nie może ukoić
który niesie świadectwo, dusząc się,
nienazywalnego, podłej wielkości
tego zdarzenia bez precedensu, Auschwitz
To miało miejsce: *ist geschenen*
Trzeba je wypowiedzieć.
Sarah Kofman *Shoah (or Dis-grace)*¹

Chciałabym spojrzeć na dzieło Sary Kofman jako na splot świadectwa Zagłady, teorii feministycznej oraz zachodniego kanonu filozoficznego. Kofman była francuską filozofką kojarzoną z kołem dekonstrukcjonistycznym Jacques'a Derridy, Jeana-Luca Nancy i Philippe'a Lacou-Labarthe'a, jednakże uznanie dla jej prac

¹ S. Kofman *Selected Writings*, ed. by T. Albrecht, Stanford University Press, Stanford 2007, s. 245.

przyszło dopiero niedawno. Była też dzieckiem ocalałym z Zagłady – ukrywała się w jednym z mieszkań w Paryżu. Mimo to Holocaust nie stał się nigdy bezpośrednim przedmiotem jej refleksji filozoficznej.

Chociaż Kofman prawdopodobnie niechętnie odnosiłaby się do tej tezy, twierdząc, że istnieją powiązania pomiędzy jej pozycją kobiety-filozofa w męskiej tradycji filozoficznej a skomplikowaną i niejednoznaczną relacją do żydowskości i dziedzictwa Zagłady. Ponadto jej twórczość ujawnia, że istnieje zależność pomiędzy wymazaniem pierwiastka kobiecego w filozofii Zachodu i niemożnością zmierzenia się z Zagładą przez tradycyjną filozofię.

Nieobecność kobiet w filozofii (do tego stopnia, że Jean François Lyotard zauważył kiedyś, iż wyrażenie „kobieta-filozof” jest oksymoronem²) oraz filozoficzne wymazanie pierwiastka kobiecego (zasady matczynej, ciała i materii) na rzecz uniwersalności zostały szeroko omówione przez wiele feministycznych komentatorek. Jak zauważyła Michele le Doeuff, liczni mężczyźni „bez wątpienia odczuwają nieświadome, niemal zabobonne obrzydzenie na widok kobiet zabierających się do filozofowania”³ (powrócę jeszcze do uczucia obrzydzenia). Ten niesmak spowodowany jest zagrożeniem, które „zagadka kobiecości” (by odwołać się do wyrażenia z eseju Freuda *Kobiecość*⁴) stanowi dla czystości przedsięwzięcia filozofii. Podobnie jak inne znane filozofki dwudziestowieczne (na przykład Simone Weil, Simone de Beauvoir i Hannah Arendt) Kofman nigdy nie wspięła się na szczyt filozoficznego panteonu, mimo że napisała ponad 25 książek o filozofii i psychoanalizie, wielokrotnie współpracowała też z najsłynniejszymi filozofami-męczyznami. Przez dziesięciolecia marginalizowano ją we francuskiej akademii i odmawiano etatu wykładowcy na Sorbonie.

Wymowny jest fakt, że w odniesieniu do Kofman często mówiono o „zachowaniu wierności” męskim postaciom zachodniej tradycji (szczególnie Nietzschemu i Freudowi). To prawda, że jej teksty są w dużej mierze wynikiem filozoficznej edukacji; w wielu aspektach pozostała „wierną córką” swych filozoficznych przodków oraz męskich mentorów i z tego powodu pozostała zadomowiona w fallogocentrycznym języku i w ramie pojęciowej zachodniej tradycji. Z drugiej strony, nie chciała, aby kojarzono ją z tak zwanymi Nowymi Francuskimi Feministkami (takimi jak Irigaray, Cixous, Kristeva i inne) lub w ogóle z jakąkolwiek odmianą myśli feministycznej.

Jednakże dzieło Kofman wielorako wyłamywało się z szeregów tradycji patriarchalnej, która uformowała ją jako myśliciela. Znana była ze swych feministycznych

² J.F. Lyotard *One of the Things at Stake in Women's Struggles*, w: *The Lyotard Reader*, ed. by A. Benjamin, Blackwell, Oxford 1989, s. 100.

³ M. Le Doeuff *Women and Philosophy*, w: *French Feminist Thought. A Reader*, ed. by T. Moi, Blackwell, New York 1987, s. 194.

⁴ S. Freud *Femininity*, w: *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, W.W. Norton Company, New York 1961, s. 144.

(mimo że odrzucała to określenie) interwencji we wpływowym tekście filozoficznym i psychoanalitycznym – próbowała umieścić kobietę w patriarchalnych tekstach. Uzasadniała ten zabieg, twierdząc, że przekroczenie przez filozofię tego, co zmysłowe i materialne, nastąpiło kosztem pierwiastka kobiecości; to zjawisko Irigaray określiła tysiącletnim „zaniedbanie kobiety” przez filozofię.

Po raz wtóry chciałabym zadać bardziej ogólne pytanie o zależność pomiędzy tym „zaniedbanie” a porażką filozofii w dawaniu świadectwa Zagładzie i w mierzeniu się z jej dziedzictwem. Zarówno kiedy Narodowy Socjalizm dochodził do władzy, jak i podczas Ostatecznego Rozwiązania oraz przynajmniej przez dwie dekady po wojnie próby zrozumienia Zagłady na gruncie filozofii były rzadkie. Nie budzi też zdumienia fakt, że ci, którzy w ogóle zareagowali, zarówno na zagrożenie hitleryzmem w latach 30. XX wieku oraz tuż po zakończeniu katastrofy, byli Żydami (Hannah Arendt, Walter Benjamin, Emmanuel Lévinas, Martin Buber i Theodor Adorno). Jedynym wyjątkiem był Karl Jaspers, który wszakże przez całą wojnę ratował życie swojej żonie Żydówce. Alan Rosenberg jasno to pokazuje: „To niedopuszczalne, że filozofia w latach po zakończeniu drugiej wojny – prawie bez wyjątku – była pisana, jakby Zagłada nigdy nie miała miejsca”⁵. Poszukując wyjaśnienia tego oburzającego pominięcia, kanadyjski filozof i ocalały z Zagłady Emil Fackenheim wyciągnął wniosek, że Holokaust był zbyt konkretnie związany z kontekstem i rasą, a także nadmiernie określony warunkami historycznymi, aby mógł zostać umieszczony w ramach tradycyjnej filozofii, której misją od zawsze było zajmowanie się ideami oraz pojęciami uniwersalnymi i ponadczasowymi. W nowszym, poststrukturalistycznym kontekście ten problem został podjęty przez Jacques’a Derridę. Co ważne dla mojej lektury Kofman, Derrida odnosi panującą w tradycyjnej filozofii ciszę o Zagładzie do wymazania w niej biografii, to znaczy, do niewyrażania historii życia ucieleśnionych istot ludzkich. Derrida chętnie cytuje komentarz Heideggera, że życie Arystotelesa, z perspektywy jego filozofii można podsumować następująco: „Arystoteles urodził się, pracował i umarł”⁶. Jako że biografia jest empiryczna i przez to nie ma żadnego koniecznego odniesienia do systemu filozoficznego konkretnego myśliciela, życie filozofów uznawane jest za przypadkowe wobec istotnej części ich tożsamości, to jest ich myślenia.

Jednakże „po Auschwitz” konieczne jest zbadanie tego właśnie gestu filozofii, gestu oddzielającego myślicieli od ich biografii, czyli od konkretnych, ucieleśnionych i upłciowionych, ludzkich podmiotów sprawczych. A przecież biografie i dzieła wielu filozofów zostały w istotny sposób dotknięte przez ten szczególnie rozdział żydowskiej historii. Z tego powodu chciałabym się przyjrzeć s p l e c n i u

⁵ A. Rosenberg, P. Marcus *The Holocaust as a Test of Philosophy*, w: *Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time*, ed. by A. Rosenberg and G.E. Myers, Temple University Press, Philadelphia 1988, s. 204.

⁶ H. Arendt, M. Heidegger *Letters. 1925-1975*, ed. by U. Ludz, trans. by A. Shields, Orlando, Harcourt 2004, s. 154.

się biografii i filozofii w dziele Kofman wbrew tradycji filozoficznej, która ukształtowała ją jako myśliciela.

W istocie jej dzieło filozoficzne ujawnia pełne pasji zainteresowanie biografiami. Można przypuszczać, że myśl Kofman polegała na wydobywaniu historii życia z tekstów filozoficznych zachodniej metafizyki – tradycji, która, jak również sama dowiodła, została zbudowana na wymazaniu pierwiastka biograficznego. Z drugiej strony, sama nigdy nie łączyła swojej niezwyklej biografii i życia filozofa. W mało znanym, krótkim tekście „*Moje życie*” i psychoanaliza napisanym w 1976 roku, Kofman wyznała: „Zawsze chciałam opowiedzieć historię swojego życia” i mimo że napisała jeszcze trzy krótkie fragmenty autobiograficzne (od strony do dwóch stron), nie była w stanie zebrać wydarzeń własnego życia w narrację⁷. W końcu w 1987 roku napisała *Zdławione słowa* (*Paroles suffoqués*) – analizę opowiadania francuskiego pisarza Maurice’a Blanchota przeplataną z komentarzem do *Ludzkiej rasy* Roberta Antelme’a (*L’Espèce humaine*) (Antelme, żołnierz francuskiego ruchu oporu, został osadzony w Dachau i w Buchenwaldzie) oraz raportem o zamordowaniu jej ojca w Auschwitz. Dodała też szczegóły dotyczące transportu z Drancy do Auschwitz wraz ze stroną dotyczącą ojca z *Le Memorial de la Déportation des Juifs de France* Serge’a Klarsfelda⁸. We wstępie Kofman pisze:

Jeśli po Auschwitz imperatyw kategoryczny stał się tym, który Adorno sformułował na modłę kantowską [...] „ułożyć myśli i działania, tak aby nie powtórzył się Auschwitz”, przystoi mi jako Żydówce, kobiecie i intelektualistce, która przeżyła Zagładę, złożyć hołd Blanchotowi za fragmenty o Auschwitz rozproszone w jego tekście.⁹

Kofman zapożycza u Blanchota odrzucenie formy narracyjnej jako środka przenoszącego pamięć o Innym, w tym przypadku o trzech mężczyznach, którym dedykowana jest ta książka. Odwołując się do Blanchota, Kofman twierdzi, że narracje zawsze stanowią próbę przejęcia kontroli i jako takie są uwikłane w totalizu-

⁷ Innymi znanymi fragmentami biograficznymi są *Przekłete jedzenie* (w którym wspomina zaburzenia pokarmowe wynikające z praw kaszrutu i konieczności jedzenia niekoszernego mięsa w ukryciu), *Grób imienia własnego* (gdzie analizuje swój sen i snuje domysły o pochodzeniu nazwiska rodzinnego) oraz *Koszmar na marginesie studiów mediewistycznych* (w którym po raz pierwszy przywołuje deportację ojca oraz ucieczkę wraz z matką z Rue Ordener do bezpiecznej kryjówki na Rue Labat dzięki wskazówce życzliwego policjanta).

⁸ Klarsfeld, który był historykiem oraz tropił byłych nazistów, zapisywał nazwiska, daty deportacji oraz daty i miejsca urodzenia Żydów wywiezionych z Francji do obozów we wschodniej Europie lub zabitych w kraju. Jego księga pamięci liczy prawie 76 000 nazwisk oraz istotnych danych ofiar. Nazwiska zostały ułożone alfabetycznie, podzielone na 80 transportów, w układzie: nazwisko, imię, data i miejsce urodzenia oraz narodowości zapisane dla każdej z osób wraz ze szczegółową historią każdego transportu.

⁹ S. Kofman *Smothered Words*, trans. by M. Dobie, Evanston, Northwestern University Press, Illinois 1998, s. 7-8. Podkreślenie moje – D.G.

jące struktury władzy i wiedzy. W kontekście rozważań o nazistowskich obozach Blanchot pisze: „Wiedza, która posuwa się aż do akceptacji horroru, aby go poznać, ujawnia horror wiedzy, jej nędzę, dyskretny współudział utrzymujący ją w stosunku do najbardziej niemożliwych do przyjęcia aspektów władzy”¹⁰. Dlatego też Kofman podsumowuje: „O Auschwitz i po Auschwitz niemożliwa jest żadna historia, jeśli przez historię rozumiemy: opowiedzenie historii wydarzeń, która ma sens”¹¹. Jednak dodaje, że chociaż po Auschwitz niemożliwa jest historia, „pozostaje wszakże obowiązek mówienia, mówienia bez końca dla tych, którzy mówić nie mogą [...] mówić, aby dawać świadectwo. Lecz jak?”¹².

Jednakże wbrew wcześniejszym wypowiedziom, w 1994 roku, na krótko przed śmiercią w październiku tego roku¹³, Kofman spisała krótką narrację autobiograficzną zatytułowaną *Rue Ordener, Rue Labat*, w której opisała wypadki własnego ocalenia jako ukrywanego dziecka. Ta sprzeczność pomiędzy odrzuceniem narracji a pisaniem narracji własnego życia odnosi się, w moim mniemaniu, do głęboko zakorzenionych pęknięć przenikających życie i myśl Sarah Kofman.

Jej doświadczenie Zagłady było druzgocące. W lipcu 1942 roku ojciec, rabin Berek Kofman, został deportowany do Drancy, a potem do Auschwitz, gdzie, wedle relacji świadka, został pobity przez „żydowskiego rzeźnika mianowanego kapo” za odmawianie modlitw w szabas i za sprzeciw wobec pracy w ten dzień, po czym pogrzebano go żywcem¹⁴. Matka Fineza Konig (Kofman nigdy nie wymienia jej imienia w autobiografii) zdołała ocalić szóstkę dzieci, umieszczając je w różnych kryjówkach. Sama Kofman przez większość czasu ukrywała się razem z matką, od której nie chciała być oddzielona, u chrześcijanki nazywanej przez nią Mémé. W chrześcijańskim domu dziewczynka, która niegdyś z przywiązania do tradycji odmawiała jedzenia niekoszernych potraw nawet w obliczu głodu, przystosowała się do nieżydowskich zwyczajów i jadłospisu, a w końcu porzuciła swoją matkę, strażniczkę tradycji, dla Mémé. Gdy ortodoksyjne wychowanie i identyfikacja z żydowskością rozpadły się, konflikt zobowiązań rodzinnych i religijnych objawił się gwałtownie jako zaburzenia odżywiania. Opisała to w krótkim obrazku *Przekłete jedzenie* (*La nourriture sacrée*): „Znalazłam się w prawdziwej sytuacji bez wyjścia, niczego nie mogłam przełknąć, a zaraz po jedzeniu wymiotowałam”¹⁵.

¹⁰ M. Blanchot *The Writing of the Disaster*, trans. by A. Smock, University of Nebraska Press, Lincoln 1995, s. 82.

¹¹ S. Kofman *Smothered...*, s. 14.

¹² Tamże, s. 36.

¹³ Kofman odebrała sobie życie, dołączając do innych znanych ocalałych, którzy wybrali śmierć z własnej ręki: Tadeusza Borowskiego, Paula Celana, Primo Leviego, Bruno Bettelheima, Piotra Rawicza, Jerzego Kosińskiego i innych.

¹⁴ S. Kofman *Rue Ordener, Rue Labat*, trans. by A. Smock, University of Nebraska Press, Lincoln 1996, s. 10.

¹⁵ S. Kofman *Selected...*, s. 248.

Dociekania

W pierwszym akapicie autobiografii *Rue Ordener, Rue Labat* Kofman stawia tezę, że traumatyczne zranienie doświadczone w dzieciństwie było nigdy niewyjaśnionym źródłem jej pisarstwa, „nakładaniem drogi koniecznym, bym mogła o «tym» napisać”¹⁶. Zakłada, że dzieło filozoficzne, w którym próbowała wydobyć biografie filozofów z ich tekstów, było „pisanem w zastępstwie” przeniesionych zapisków „zdławionej” historii ojca¹⁷.

Kofman daje czytelnikowi do zrozumienia, że nakaz dawania świadectwa w tekstach zrodził się z wielokrotnej destrukcji władzy ojcowskiej, która na pierwszej stronie *Rue Ordener, Rue Labat* symbolizowana jest przez złamane pióro ojca. Jak mówi, „zmusza mnie ono do pisania, pisania”¹⁸. Z wiele mówiącą drobiazgowością Kofman przypomina, jak ojciec zwykł na początku wojny obrysowywać dłonie dzieci zamiast podpisu na listach do krewnych. Przez całą wojnę obrysowywała zarys własnej dłoni, tym samym pierwszy akt „pisania” polegał na zastąpieniu podpisu ojca jej własnym¹⁹. Wcześniejsze gesty mimetyczne w odniesieniu do omawianych filozofów (swoje powtórne odczytania zwykła nazywać dekonstrukcyjną mimikrą) zostają teraz powtórzone w imitacji działań ojca: jak Berek Kofman niósł świadectwo niezaświadczałnej nieskończoności Boga, ponosząc śmierć przez uduszenie jako karę za dawanie świadectwa, tak Kofman zaświadcza o jego niewypowiadalnej śmierci w Auschwitz, krztusząc się zranionymi słowami świadectwa. Jej słowa są „związane, pożądane, a zarazem zakazane, gdyż były zbyt długo uwewnętrzniwane lub powstrzymywane, utknęły ci w gardle, sprawiając, że zaczynasz się dusić, tracisz oddech, dławią ci gardło”²⁰. W odróżnieniu od komentarzy na temat filozoficznych przodków, komentarzy, w których podważała ich autorytet w odważnym, napastliwym tonie, w tej relacji o cierpieniu i śmierci ojca brak buntu czy podważania autorytetu.

W kontraście do uświęcenia imienia ojca matka Kofman, która przeżyła Zagładę i której udało się uratować sześcioro dzieci ukrytych u nieżydowskich rodzin, została sportretowana w ciemnych, pełnych oskarżenia barwach. Jest dla niej „żydowską matką”, karykaturalnym przykładem głośnej, nieoświeconej żydowskości, której Kofman „się wstydzi” i która wzbudza w niej uczucie obrzydzenia. Jeden z epizodów pokazuje matkę, która w ślepej furii uderza córkę, krzycząc w jidysz: „Ja jestem twoją matką! Ja jestem twoją matką!”²¹. Jedyne odniesie-

¹⁶ S. Kofman *Rue Ordener...*, s. 3.

¹⁷ Odwołuję się tutaj do stwierdzenia Primo Leviego z *Pogrążonych i ocalonych*, że ocalańcy zawsze piszą „w zastępstwie”, zamiast tych, którzy dotknęli dna i byli tym samym „pełnymi świadkami” horroru, z tego też powodu nie przeżyli (*The Drowned and the Saved*, trans. by R. Rosenthal, Vintage Books, New York 1988, s. 84).

¹⁸ S. Kofman *Rue Ordener...*, s. 3.

¹⁹ Tamże, s. 53.

²⁰ S. Kofman *Smothered...*, s. 39.

²¹ S. Kofman *Rue Ordener...*, s. 61.

nie do śmierci matki pojawia się w kontekście utraty ojca: „Kiedy zmarła moja matka, nie mogliśmy znaleźć kartki [ostatniej wiadomości dla rodziny od ojca z Drancy]. To było tak jakbym ponownie straciła ojca”²². Kofman wymazuje matkę z narracji swojego życia i zakazuje sobie odprawiania żałoby po niej, mimo że zanim spotkała Mémé, bała się oddzielenia i nie chciała ukrywać się w pojedynkę. Zakończenie *Rue Ordener, Rue Labat* jest zdawkowe: Kofman rzeczowo stwierdza, że nie była w stanie pójść na pogrzeb chrześcijanki, która pomogła uratować jej życie i którą wybrała na zastępczą matkę: „Nie mogłam pójść na jej pogrzeb. Ale wiem, że ksiądz przypomniał przy grobie, jak uratowała małą, żydowską dziewczynkę podczas wojny”²³. Tej relacji brak ciepła, pełno w niej wrogości i niesmaku, teraz w odniesieniu do obu matek, kobiet, które ją ocaliły.

Uciszenie głosu matki na rzecz nieobecnego głosu ojca w zagładowej narracji Kofman w szokujący sposób kontrastuje z wcześniejszymi próbami wpisania figury matki w teksty o takich myślicielach jak Kant, Rousseau czy Freud. Mówiąc skrótowo, jej podparte feministyczną motywacją strategie psychoanalityczne, aby zbadać podziemny prąd sił popędowych w tekstach męskich filozofów, skupiają się na próbach odzyskania matki. Prawdopodobnie dwoma najbardziej znanymi przykładami są odczytania Rousseau i Kanta. W *Le respect des femmes* Kofman pokazuje, że przywołanie „natury” przez filozofa miało na celu racjonalizację podporządkowanej roli kobiety poprzez zamknięcie jej w macierzyństwie jako „naturalnym przeznaczeniu”. Dowodzi dalej, że odwołanie Rousseau do matki natury (w *Emilu*, *Nowej Heloizie* czy w *O kobietach*), dla której żywił najwyższy szacunek, tak jak dla słabszej płci, było w istocie odbiciem jego prywatnej obsesji na tle dominujących, macierzyńskich kobiet. W tekstach Rousseau metafora głosu natury służyła jako przemieszczenie głosu jego własnej natury dręczonej paranoicznymi obsesjami. Kofman podsumowuje, że postaci kobiece w tych utworach – czy to wyniesione na piedestał jako matki i żony, czy poniżone jako nienaturalne „miejskie lalki” (prostyutki) – miały zastąpić matkę, która zmarła w połogu, a on niemalże zadusił się w jej łonie. Kofman twierdzi, że te przemieszczone tropy kobiecości u Rousseau miały funkcję apotropaiczną (talizmanu), oddalając niebezpieczeństwo zostania zadławionym przez matkę.

W odczytaniu Kanta (również w *Le respect des femmes*) Kofman zapytuje, czy przykład obustronnego szacunku pomiędzy płciami (w *Metafizyce moralności*), podporządkowanego później wyższemu systemowi moralnemu, nie był przypadkiem warunkiem *sine qua non* najważniejszego uczucia moralnego – szacunku dla prawa moralnego. Znaczyłoby to, że czystość prawa moralnego zawsze jest już skalana przez empiryczne „dane” różnicy seksualnej. Kant dowodzi, że kobieca skromność i powściągliwość chronią mężczyzn przed moralnym zhańbieniem, czyli niepohamowanym zaspokajaniem popędu seksualnego. Mężczyźni są tym samym

²² Tamże, s. 9.

²³ Tamże, s. 85.

chronieni przed znizeniem się do poziomu zwierząt i mogą pozostać ludźmi poprzez działanie w zgodzie z wymogami moralności (sekcja *O hańbieniu się dla przyziemnej uciechy w Metafizycznych elementach teorii cnoty*²⁴). Obrzydzenie, wstyd i horror (uderzające, że to te same uczucia, których Kofman doświadcza wobec swojej biologicznej matki) odczuwane przez mężczyzn w stosunku do ich zwierzęcej strony są przeciwieństwem męskiej fascynacji kobietą, substytutem matki. Te ograniczające warunki, twierdzi Kant, mogą być najlepiej zrealizowane w małżeństwie lub jeszcze doskonałej poprzez celibat, co pozwala mężczyznom dożyć sędziwego wieku (jak dowodzi w *Sporze fakultetów*). Zaszczepiając Freuda na Kancie, Kofman podsumowuje, że przywołanie prawa moralnego, którego najgłębszy wyraz znajdziemy w *Krytyce praktycznego rozumu*, było w istocie „wielką sublimacją matki”²⁵, wynikającą z wyparcia związanego z zakazem kazirodztwa. Wzniosłe prawo moralne musi być niewyraźne i podobnie jak tajemnica kobiety, pozostać za zasłoną²⁶. Ta zasłona skrywa, według Kofman, pierwotne skalenie prawa moralnego wywodzącego się od matki. Następujące później wyparcie (kazirodczych) popędów seksualnych może prowadzić albo do neurozy, albo zostać poddane sublimacji w wielkie dzieła, najlepiej przez mężczyzn żyjących w celibacie jak Kant, któremu udało się również dożyć sędziwego wieku.

W pośmiertnym hołdzie złożonym Kofman Jacques Derrida dochodzi do wniosku, że jej „nieprzejednane interpretacje”²⁷ Freuda, Nietzschego, Rousseau i innych miały zawsze formę rygorystycznej „autobiograficznej anamnezy”²⁸, bolesnego „przepracowania” straty. Analizy Kofman, pisze Derrida, są „wydrapywaniem” lub „wydzieraniem” (*clawing*) pierwiastka biograficznego z rzekomo czystego systemu danego filozofa, systemu niezbrukanego wymogami codziennego życia (*autobiogriffure* – ‘auto-bio-wydzieranie-grafia’). Podobnie jak w krytycznych odniesieniach Derridy do uwagi Heideggera o pełnym czystej myśli życiu Arystotelesa, biografii nie da się wpisać w system filozoficzny, mimo że wspiera myślenie i jest nieredukowalnie wpleciona w teksty filozoficzne.

Jak mogliśmy zauważyć, Kofman skupia się na tej części biografii filozofów, która dotyczy ich relacji z matkami²⁹. Skąd więc odrzucenie matki we własnych

²⁴ Tytuły u Kanta podają za: I. Kant *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005. [Przyp. tłumacza].

²⁵ S. Kofman *Selected...*, s. 196.

²⁶ W tym miejscu Kofman odsyła do przywołania przez Kanta wzniosłego napisu pod posągami Izis „Jestem, kim jestem, byłam i zawsze będę, a żaden śmiertelnik nie uchylił mej zasłony” (*Selected...*, s. 198).

²⁷ J. Derrida *Sarah Kofman (1934–1994)*, w: *Works of Mourning*, The University of Chicago Press, Chicago 2001, s. 173.

²⁸ Tamże, s. 183.

²⁹ Pod koniec lat 80. XX wieku ta troska stała się kluczowa zarówno w pracach Nancy’ego (*L’Intrus* i *The Sense of the World*), jak i Derridy (*Otobiographies*,

tekstach autobiograficznych? Jeśli Kofman wyręcza w swoim świadectwie zamordowanego ojca, historia matki jest w nie wpisana jedynie jako negatywny ślad tego niewypowiedzenia. Twierdzą, że ten narracyjny brak reprezentacji, to narracyjne wykreślenie obu matek (biologicznej i zastępczej figury matki), obu kobiet, które uratowały jej życie, pozwolił Kofman na odnalezienie własnej biografii jako pisarki i filozofa w akcie świadectwa o j c a w chwili śmierci w Auschwitz. Z drugiej strony, ten akt niewypowiedzenia nie może zostać oddzielony od jej późniejszej drogi, drogi „wiernej córki” swych filozoficznych przodków, która tym niemniej poszukuje matki w ich tekstach.

Feministyczne filozofki Kelly Oliver i Tina Chanter³⁰ połączyły wieloznaczność autoprezentacji Kofman (w *Rue Ordener*, *Rue Labat*) jako córki miotającej się pomiędzy prawem ojca i matczynym nakazem a jej pozycją kobiety-filozofa zadowolonej w patriarchalnej tradycji. W świetle jaskrawej sprzeczności odnoszącej się do figury matki w tekstach filozoficznych i autobiograficznych Kofman możemy domniemywać, że autoportret małej dziewczynki uwikłanej w zmaganie pomiędzy żydowską identyfikacją a asymilacją (pomiędzy ciemną, żydowską matką a dobrą matką aryjską) może zostać odczytany jako symptom konfliktu pomiędzy tradycją żydowską, w której została wychowana, i grecko-chrześcijańską tradycją filozoficzną, której poświęciła swoje życie. To ciągle wahanie zarysowuje się w tekście: Kofman opisuje na przykład ofiarę ojca (z własnej woli dołączył do transportu po to, aby rodzina uniknęła aresztowania) jako biblijną ofiarę z Izaaka, kluczowe wydarzenie w żydowskiej historii. Pisze: „Wspomnienie o ofierze z Izaaka [którego przedstawienie w ilustrowanej Biblii, moim podręczniku hebrajskiego z wczesnego dzieciństwa, często mnie przerażało] przemknęło mi przez myśl”, jednakże kończy ten krótki rozdział odniesieniem do tragedii antycznej: „Kiedy po raz pierwszy napotkałam w tragedii greckiej lament «O, popoi, popoi, popoi», nie mogłam się powstrzymać przed myśleniem o obrazie z dzieciństwa, kiedy sześćoro dzieci, pozbawionych ojca, mogło jedynie łkać bez tchu «o, tato, tato, tato», wiedząc, że już nigdy go nie zobaczą”³¹. Symboliczne spożywanie nieżydowskiej

Circumfession i *Le Toucher*). Poza pośmiertnymi hołdami dla Kofman ani Nancy, ani Derrida nigdy wprost nie przyznali, jaką rolę mogła odegrać jej feministyczna krytyka filozoficzna (lub podobny projekt Nowych Francuskich Feministek) w tym konkretnym zwrocie ich myślenia. Jak zauważyła feministyczna filozofka Penelope Deutscher, chociaż Kofman często składała hołd swoim kolegom filozofom, ten gest nigdy nie został odwzajemniony i doprawdy trudno jest dociec, w którym kierunku należy śledzić zadłużenie: „Któż mógłby stwierdzić, kto jest dłużnikiem lub zadłużonym w relacji mistrz – uczeń?”.

³⁰ Por. T. Chanter *Eating Words. Antigone as Kofman's Proper Name*, w: *Enigmas. Essays on Sarah Kofman*, ed. by P. Deutscher and K. Oliver, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 189-202 oraz K. Oliver *Sarah Kofman's Queasy Stomach and the Riddle of the Paternal Law*, w: *Enigmas...*, s. 174-188.

³¹ S. Kofman *Rue Ordener...*, s. 7.

Dociekania

żywności, na którą Kofman nabrała ochoty, mimo że jej układ pokarmowy odrzucał pokarm i wymiotowała trudno dostępnym, niekoszernym mięsem smażonym na maśle, odnosi się do wchłaniania nieżydowskiej filozofii. Przez przypadek usłyszała o pierwszych przedstawicielach tej tradycji od Mémé, a informacje te były wplecione w antysemickie uwagi, które razem z matką musiały „przełknąć”³². Uderzający jest fakt, że hołd złożony ojcu w *Zdławionych słowach* został zadedykowany gojowi (Maurice’owi Blanchotowi) oraz to, że gdy Kofman omawia tekst Antelme, nigdy nie przywołuje świadectw żydowskich ocalańców z Zagłady. Ani razu nie wspomniała o Emmanuelu Lévinasie – francuskim filozofie i ocalałym z Holocaustu Żydzie pobożnym tak jak jej ojciec. To u Lévinasa zadłużył się Blanchot, formułując etykę inności, szczególnie w cytowanych przez Kofman pracach *Nieskończona rozmowa* i *Pisanie katastrofy*. Co więcej, nie wspomniała też nigdy o innych żydowskich myślicielach czy pisarzach, kolejny subtelny gest wskazujący na wybór nieżydowskiej pożywki intelektualnej, którego dokonała pod wpływem Mémé (z wyjątkiem Sigmunda Freuda, którego stosunek do żydowskości jest równie złożony). Jedyną dłuższą, lecz w dużej mierze pośrednią refleksją filozoficzną nad kondycją żydowską jest napisana u kresu życia książka o Nietzschem: *Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l’antisémitisme*. Z pasją broniła w niej niemieckiego filozofa przed zarzutami antysemityzmu i chciała uchronić Nietzschego przed „niebezpieczną, skandaliczną nadinterpretacją oraz zawłaszczeniem” jego myśli przez Narodowy Socjalizm³³.

Jeśli psychoanalityczne poszukiwania Kofman w historii filozofii są, jak przyznaje w *Rue Ordener, Rue Labat*, skrytą za grubą zasłoną pracą żałoby, a teksty autobiograficzne na nowo sytuują zbiór tekstów filozoficznych jako spóźnione, dalece zapośredniczone świadectwo, czyją historię życia „wydziera” ona w tekstach odnoszących się do Zagłady? W pośmiertnych laudacjach zarówno Derrida, jak i Nancy nazywają ją „śmiejącą się, przekomarżającą się dziewczynką” w stosunku do kolegów oraz filozofów, których prace interpretowała. Ann Smock, tłumaczka *Rue Ordener, Rue Labat*, podsumowuje, że Kofman „lubiła grać rolę przekomarżającej się dziewczynki, której śmiech przeszkadza filozofowi przy biurku, rozprasa jego poważne prawdy”³⁴. Być może jednak ten śmiech ma jeszcze jedną funkcję, którą możemy nazwać apotropaiczną – zgodnie z jej własną logiką lektury tekstów filozoficznych. Jeśli Kofman raz po raz mówi o apotropaicznej funkcji pełnionej przez postaci kobiece w analizowanych przez siebie tekstach filozoficznych, jakie „złe spojrzenie” próbuje odegnąć niepohamowanym śmiechem? Uderzającym obrazem w *Rue Ordener, Rue Labat* jest przerażenie dziewczynki na widok lalek i marionetek z powodu wpatrzonych w nią oczu³⁵, przerażenie, które,

³² Tamże, s. 47.

³³ S. Kofman *Selected...*, s. 124.

³⁴ S. Kofman *Rue Ordener...*, s. X.

³⁵ Tamże, s. 41, 68.

jak teraz możemy zinterpretować, związane jest z obsesją „złego spojrzenia” oraz środków apotropaicznych³⁶.

Być może te wielokrotne występy śmiejącej się „dziewczynki filozofii”, które chciałabym widzieć jako „obronę apotropaiczną” Kofman (wyrażenie, którego używa na przykład w odniesieniu do *idée fixe* Freuda, tj. zazdrości o penisa u kobiet)³⁷, służyły zamaskowaniu smutnej dziewczynki, pobożnej Żydówki z jej dzieciństwa, która płakała po odłączeniu od matki i nie chciała jeść nieczystego pożywienia. Być może to właśnie po tej nieszczęśliwej dziewczynce nieświadomie odprawia żałobę, gdy w widoczny sposób opłakuje ojca, broniąc się jednocześnie przed żałobą po matce. Ta złożona dialektyka pomiędzy podwójną pracą żałoby i melancholicznym niewypowiedzeniem odbywa się po to, aby dorosła Sarah Kofman mogła zacząć dawać świadectwo sobie. Jednoczesna praca anamnezy i amnezji może być postrzegana jako niejednoznaczny, podwójny gest: z jednej strony, współudziału w tradycji, która wykluczyła kobietę jako wieczną Inną filozofii oraz, z drugiej strony, wysiłku dekonstruowania tych „fallokratycznych celów” poprzez wprowadzenie kobiety do korpusu tekstów filozoficznych³⁸.

Napisanie autobiografii tuż przed śmiercią jest być może ostatnim aktem tego „przepracowywania”, które stanowi jednocześnie „wydzieranie” własnej historii życia jako żydowskiej kobiety i kobiety-filozofa. Ryzykując popadnięcie w patos, dostrzegam w „geście przekomarzania się” w odebraniu sobie życia w 150. rocznicę urodzin Nietzschego akt samokreacji.

Obcowanie z dziełem Kofman pozwoliło mi wyciągnąć wniosek, że to wieloznaczne świadectwo Zagłady nie może zostać oddzielone od żałoby po kobiecie i po Żydzie w tradycji filozoficznej, która filozofkę tę ukształtowała. Swoimi tekstami (w tym zakresie, w jakim pozostała „wierną” swym filozoficznym mentorem) współuczestniczyła w wykluczeniu pierwiastka kobiecego przez filozofię, nawet jeśli otwarcie próbowała to przewyciężyć. Pod koniec życia podjęła się re-

³⁶ Na pierwszy rzut oka uwaga poświęcona „złemu oku” jest zapożyczeniem się u Nietzschego, ulubionego filozofa Kofman (por. na przykład trzecią część *Selected...: Nietzsche and the Scene of Philosophy*).

³⁷ S. Kofman *Selected...*, s. 75. W książce o Freudzie *The Enigma of Woman* Kofman rozwija myśl: „*Interpretacja marzeń sennych* jest apotropaiczną obroną Freuda, która ma go uchronić przed kastracją i śmiercią, przed krytykami, przed antysemityzmem”, lecz, co najważniejsze, także ukoić jego lęk przed „radikalną odmiennością kobiety, która zagraża wprowadzeniem daleko idącej rebelii w psychoanalizie” (s. 173-74).

³⁸ W hołdzie złożonym Kofman Jean-Luc Nancy pisze: „Nie była ani «filozofem» ani «kobietą filozofem», lecz kobietą każdego filozofa, jego rywalem, ale także życiem ich prawdy i logiki, ich matką, siostrą czy kochanką lub raczej, ostatecznie, samą filozofią, tą, która z filozofii żartuje, nieustannie ją przekracza lub się bez niej obywa oraz wprowadza ją na bardziej nieznany i trudny kurs niż jakikolwiek dyskurs, lecz również bardziej nagi i ożywiony” (*Forward. Run, Sarah, Run!*, w: *Enigmas...*, s. XV).

Dociekania

fleksji nad wpływem tragicznej historii Żydów na własną rodzinę, życie, teksty, mimo to pozostała wierna „grekofili” zachodniej filozofii. Holokaust nie tylko głęboko oddziałał na jej poczucie tożsamości jako żydowskiej kobiety, miał też wpływ na późniejszą trajektorię intelektualną, i w tym przypadku nie można go odłączyć od jej tożsamości kobiety-filozofa. Toteż na wiele sposobów i pomimo „współuczestnictwa” jej teksty pragną zerwać z wieloma rodzajami dokonywanego przez filozofię wymazania: kobiety, Żyda i Zagłady. W tym właśnie wielokrotnym zetknięciu się niezwyklej refleksji o Zagładzie i o kwestii kobiecej, które (nie) zostały podjęte w filozofii, dzieła Kofman mogą być odczytane jako filozoficzne świadectwo Zagłady. Co ważne, przywołują pytanie postawione na początku o związek pomiędzy niemożnością zmierzenia się z Zagładą przez filozofię oraz tysięcletnim wymazaniem głosu kobiety w jej obrębie. W tym przypadku, ponowne określenie zadania filozofa, który ma być świadkiem „po Auschwitz”, określenie, które, jak pokazałam, obraca się wokół problemu biografii, musi pozostać nierozzerwalnie związane zarówno z problemem różnicy seksualnej, jak i żydowskiej.

Przełożył *Tomasz Lysak*

Abstract

Dorota GŁOWACKA
University of King's College (Halifax)

A Philosophy in the Feminine and the Holocaust Testimony: Sarah Kofman

Ms. Glowacka considers the work of Sarah Kofman at the intersection of Holocaust testimony, feminist theory, and Western philosophical canon. Kofman, a French philosopher associated with deconstruction, survived the Holocaust hidden with her mother by a Christian woman, while her father perished in Auschwitz. Kofman's deconstructive critique of the Western canon consists in retrieving philosophers' lives from their texts (Nietzsche, Rousseau, Kant, Comte and others), with the focus on their relationships with their mothers. Kofman's portrayal of her mother and of the Christian woman who hid her is dark and unforgiving, while she pays homage to her father and claims that her entire work stems from an imperative to bear witness to his murder. Glowacka argues that this silencing of the mother and taking on the legacy of the father has allowed Kofman to found her genealogy as a philosopher and establish herself within a traditionally male discipline.