

Teksty Drugie 2006, 1-2, s. 244-252



CENTRUM  
HUMANISTYKI  
CYFROWEJ

# Zaangażowanie?

Zofia Mitosek

## Zofia MITOSEK

### Zaangażowanie?

Znamy wszyscy gesty polityczne Jacques'a Derridy. W 1981 roku razem z Jean-Pierre Vernantem utworzył on stowarzyszenie Jana Husa popierające czeskich dysydentów. Przy okazji tajnego seminarium, które zorganizował w Pradze, został aresztowany pod zarzutem przemycania narkotyków. W 1983 roku uczestniczył w działaniach Fundacji Kulturalnej przeciwko apartheidowi oraz był członkiem Komitetu Pisarzy broniących Nelsona Mandeli. W 1988 udał się na tereny okupowane przez Izrael, aby spotkać się z intelektualistami palestyńskimi i wygłosić przemówienie *Interpretations at War*. W 1989 roku uczestniczył w kolokwium Cerisy poświęconym upadkowi muru berlińskiego *Le passage de frontières*. W tym samym roku deklarował się w sprawie prawa głosowania dla imigrantów w wyborach lokalnych we Francji. W 1990 udał się do Moskwy, gdzie zaakceptował tłumaczenie słowa „dekonstrukcja” jako „pieriestrojka”. Następnie uczestniczył w tworzeniu Międzynarodowego Parlamentu Pisarzy, był nawet jego wiceprzewodniczącym; w 1993, w trakcie emisji telewizyjnej w Strasbourgu *Carrefour des Écrivains* bronił prawa Salmana Rushdiego do posługiwania się w fikcji literackiej przekonaniem zawartym w Koranie, co było zgodne z tezą filozofa, że literatura może powiedzieć wszystko. W tym samym roku opublikował książkę *Spectres de Marks. Letat de dette, le travail du deuil i la nouvelle Internationale*<sup>1</sup>. W 1999 roku zajmował się losem algierskich intelektualistów we Francji. Walczył przeciwko karze śmierci i o uwolnienie Mumia Abu-Jamala. Angażował się w obronę zwierząt – był autorem pracy *La bête et le souverain* oraz przewodniczącym *Association contre la Tauromachie*.

Wiemy również o jego innym zaangażowaniu: o heroicznej obronie zmarłego przyjaciela, który w latach 1941-1942 dopuścił się kolaboracji z faszyzmem, a na-

<sup>1/</sup> J. Derrida *Spectres de Marx...*, Galilée, Paris 1993.

wet napisał tekst antysemitki. Obrona – w imię wielkości amerykańskiego dekonstrukcjonisty – przebiegała dwoma torami. Pierwszy to protest przeciwko „przemocy scalania”, znany od początków XX wieku gest oddzielenia życia i dzieła, pochwała dzieła i zatarcie życia. Drugi – sprzeczny z pierwszym – to jednak próba scalenia: oczyszczanie artykułów Paula de Mana z podejrzeń o faszystowskie przekonania, neutralizacja jego antysemityzmu. Dalszym ciągiem owej próby scalenia jest odczytanie amerykańskich pism de Mana w kontekście jego dawnych przekonań: jako konsekwencji intelektualnej człowieka, pojmowanej jako „posthistoryczny stan życia po życiu, lżejszy, mniej poważny; jakieś jutro, z którym można igrać, ironicznie, czyli p o z a s k o ń c z o n o ś c i ą, bez potrzeby rozliczania się”<sup>2</sup>. Pisząc o drugiej możliwości, Derrida scala gest intelektualny de Mana w jego uświadomieniu ironii.

„Przemoc scalania” jest naturalnym nawykiem każdej interpretacji, także takiej, która – w przeciwieństwie do popularnego genetyzmu – doszukuje się uzasadnień wyborów życiowych człowieka w jego naukowej produkcji. To właśnie jest naszym tematem i naszym pytaniem. Zostawmy Paula de Mana. Wróćmy do książki o Marksie, która odebrana została jako od dawna oczekiwana deklaracja lewicowości francuskiego filozofa. O książce tej pisałam dwukrotnie: po pierwsze nie jest to książka o Marksie, tylko o widmach Marksa. Po drugie, nie jest ona dowodem pozyskania Jacques’a Derridy dla marksistowskiej lewicy, ale próbą odzyskania marksizmu dla dekonstrukcji.

Tak jak zaangażowana obrona Paula de Mana została odebrana krytycznie przez środowiska intelektualne Francji i Stanów Zjednoczonych („moralistyczny” artykuł Tzvetana Todorova z lata 1988, w którym autor analizował łatwość, z jaką sceptycy, relatywistycy i ironiczni uczeni ulegają systemom totalitarnym, a następnie patetyczny list Davida Carrola do Derridy), tak „lewicowa” deklaracja, jaką była książka *Spectres de Marx* spotkała się z bezwzględny odporem tych, których Derrida nazwał „synami Marksa”. Owocem owego odporu były dwie, stosunkowo nowe książki: wydany w 1999 roku w Londynie przez Michaela Sprinkera zbiór artykułów *Ghostly Demarcations*, stanowiący efekt krytyki książki Derridy oraz opublikowana przez Thierry Briault w 2002 roku w Paryżu książeczka *Marx & Sons*, zbierająca odpowiedzi Derridy na tamte zarzuty.

Nie będę powtarzać tego, co pisałam o *Spectres de Marx*. Najogólniej można powiedzieć, że analiza „spektralności” jako struktury dziedziczenia i tradycji była odkryciem fenomenu, który wykraczał poza metafizyczne opozycje materializmu i idealizmu, socjalizmu i kapitalizmu, lewicy i prawicy, konserwatyzmu i radykalizmu. Temat widmowości i analizy „spektralnej” pojawił się już w 1978 roku w zbiorze *Prawda w malarstwie*<sup>3</sup>. Podobną funkcję spełniało badanie pierwiastka

<sup>2/</sup> J. Derrida *Niczym szum morza w głębi muszli*, przeł. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie” 1999 nr 10-11, s. 378.

<sup>3/</sup> J. Derrida *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.

„mesjańskiego” (*messianique*), pojętego jako uniwersalna struktura oczekiwania, i przeciwstawienie go konkretnym narodowym mesjanizmom, paradoks, który Derrida określił jako *messianique sans messianisme*. W rezultacie powstała piękna książka o pracy żałoby i duchach, które kiedyś nawiedzały młodoheglistów, głównie Stirnera i Marksa, i które do dzisiaj określają myśl filozoficzną ostrzegającą przed pochodzącym z marksizmu totalitarnym systemem społecznym, który na szczęście upadł, ale jego upadek nie zlikwidował plag współczesnego świata. Praca żałoby po Marksie i marksizmie powinna prowadzić do likwidacji tych plag, tym razem nie drogą rewolucji, ale poprzez pracę dekonstrukcji stosowanej przez intelektualistów, skupionych wokół Nowej Międzynarodówki, która przygotowuje teren dla nadejścia sprawiedliwości, uprawiając „dyskurs filozoficzno-naukowy zrywający z mitem, religią i mistyką narodową [...] proponujący nowe pojęcie człowieka, społeczeństwa, ekonomii, narodu, różnych konceptów państwa i jego zanikania”<sup>4</sup>. Planowaną w *Spectres de Marx* analizę pojęć filozof realizuje w późniejszych pracach, podejmując tradycyjne tematy etyczne: przyjaźni, daru, gościnności, sekretu, kłamstwa.

Krytyka marksistów w jakiejś mierze potwierdziła moje rozpoznania, chociaż ja ograniczyłam się tylko do problematyki mesjanizmu i mesjańskości. Tutaj chodzi mi o temat zaangażowania u twórcy dekonstrukcji. Okazało się, że gesty (czy „przemoc”) scalenia jego życia i teorii są powszechne w pośmiertnych artykułach o Derridzie, tak jak powszechny jest patos, który – na tyle, na ile znam sylwetkę filozofa – zapewne spotkałby się z jego ironicznym odporem. Tu mogę przytoczyć proroczy – a proroctwo to spełnia się dziś w tym miejscu – fragment z *La carte postale*:

Mówię (do nich i do ciebie, moja kochana), oto moje ciało, w pracy, kochajcie mnie, analizujcie ten korpus, który wam przedstawiam, który rozciągam tu na tym łożu z papieru, wybierzcie cudzysłowy spośród włosów, od stóp do głów, i jeśli wystarczająco mnie kochacie, przyślecie mi jakieś nowości. Potem pogrzebiecie mnie, aby spać spokojnie. Zapomnicie mnie, mnie i moje imię.<sup>5</sup>

Gwoli uczciwości muszę dodać, że cytat pochodzi z polemiki Derridy z filozofami z Oxfordu, a przytacza go Richard Rorty w studium *Od teorii ironicznej ku prywatnym aluzjom: Derrida*<sup>6</sup> jako przykład prozy wykraczającej poza opozycję literackości i filozoficzności. Ta skrupulatna uwaga ma określoną przyczynę.

4/ J. Derrida *Spectres de Marx...*, s.149-149. W wywiadzie z wiosny 2004 roku powtarza: „Nie jest to kwestia wspólnej polityki, nie jest to program, ale troska o przemyslenie «rzeczy politycznej» (*choses politiques*), państwowej, narodowej, przemyslenie prawa międzynarodowego, pojęć granicy czy suwerenności, wielokulturowości, wielojęzyczności itp.” Za: *La vérité blessante ou le corps des langue, Entretien d'Evelyne Grossman avec Jacques Derrida*, „L'Europe” mai 2004.

5/ J. Derrida *La carte postale*, Flammarion, Paris 1978, s. 109.

6/ R. Rorty *Od teorii ironicznej ku prywatnym aluzjom Derrida*, w: *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 184.

Derrida odrzucał określenie swojej praktyki pisarskiej jako nurtu zwanego „dekonstrukcjonizmem”. Uprawiając samotną pracę dekonstrukcji, powtarzał, że nie stworzył żadnej szkoły. Nie widzi ani sprzymierzeńców, ani naśladowców<sup>7</sup>. Z pewnymi zdeklarowanymi zwolennikami wręcz walczy, pisze na przykład, że absolutnie, ale to absolutnie nie zgadza się z Rortym, zwłaszcza wtedy, kiedy ten czerpie pomysły z jego (Derridy) prac do swoich interpretacji.

Deklaracje te są bardzo ważne, bo nazwisko Rorty’ego często pojawia się w pracach o Derridzie, w streszczaniu i wyjaśnianiu jego poglądów. Sprawa jest wszelako ogólniejsza. Chodzi o interpretację filozofii Jacques’a Derridy jako „swego rodzaju pisarstwa”, a zatem o pozbawienie jej sankcji, jeśli nie prawdziwości, to przynajmniej asertoryczności<sup>8</sup>. W książce *Marx & Sons* postawa gry z dyskursem, naprzemiennosc przekonania autentycznych i fikcyjnych, zdaje się Derridzie całkiem obca. Na bardzo poważne zarzuty filozof odpowiada tonem serio. Dlatego też sprzeciwia się ocenom swojego pisania w kategoriach estetyki, stylu i poetyki (*portentous poetizing* – jak mówi znany marksista, Therry Eagleton<sup>9</sup>). Zarzut „złowieszczej poetyki” odnosi się do stylu parodystycznego i ironii, którymi przepełnione są *Spectres de Marx*. Opinię o estetycznym charakterze tej książki wypowiada również Frederick Jameson. Odpowiadając mu, filozof stwierdza, że obalanie metafizycznych przeciwieństw, kategorii systemu, pozycji filozoficznej (*Setzung*) nie ma nic wspólnego z wypowiedziami estetycznymi, ukierunkowanymi na artykulację indywidualnego smaku. Dekonstrukcja, podważając systemy, podważa też system estetyki, razem z tradycyjną definicją gustu<sup>10</sup>. Argu-

7/ „Tak jak nie wiem, mówiąc serio, co to dekonstrukcjonizm (jeśli nie jest fantazmem dziennikarzy), w każdym razie nie mówiłem o nim nigdy, ani nigdy nie mówiłem w jego imieniu, ani nie czułem się reprezentowany przez tę «rzecz»”, w: J. Derrida *Marx & Sons*, Paris 1999, s. 43. Cytaty z tej książki lokalizuję w tekście po skrócie MS.

8/ R. Rorty dwukrotnie zajmował się „pisarstwem” Derridy. W przywołanym wyżej artykule interesowała go poetyka filozofa. W innym, zamieszczonym w zbiorze *Konsekwencje pragmatyzmu* (przeł. Cz. Karkowski, przekład przejrzał i przedmową opatrzył A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1998), pisał o skrajnym relatywizmie Derridy, który pojmuje reinterpretację jako niekończący się proces, przeciwstawiając ją „filozofii pierwszej”, nastawionej na badanie stosunku słów czy przedstawięń do rzeczy. Rozumienie prawdy jako asertoryczności, tzn. jako przekonania o tym, że mówi się prawdę, pojawia się dość późno w pracach Derridy; popęd (*pulsion*) prawdy filozof wiąże z performatywną funkcją wypowiedzi i zdarza się, że tak właśnie określa zasadność swoich własnych poglądów. Por. *Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous*, „Magazine Littéraire” avril 2004.

9/ Czasami jednak Derrida odpowiada tonem bardziej liberalnym: „tak jak gdyby nie można było mieszać dyscyplin i mylić się co do wydziałów” (MS, s. 40).

10/ W 1972 pisząc o Valérym jako o filozofie pisma, prosi, „aby na dyskurs filozoficzny, niosący za sobą historię opozycji, w których przemieszczają się – aczkolwiek często po omacku – i formalizm krytyczny, i hermeneutyka psychologiczna, nie spoglądać wyłącznie okiem estety” (*Qual quelle*, przeł. J. Margański, w: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek i in., KR, Warszawa 2002, s. 375).

mentem, który przytacza przeciwko estetyzacji swoich prac, jest fakt, że prowadzą one tyle dyskusji i sprzeciwów. Również sprzeciwów bardzo serio ze strony marksistów. Pisze wręcz, że o jakości dyskursu filozoficznego stanowi nie styl, lecz właśnie siła argumentów.

Sprzeciwia się też zdecydowanie określaniu go jako postmodernisty. Kiedy Eagleton stwierdza, że brak wrażliwości francuskiego filozofa na faszyzm wynikał z typowego dla postmodernizmu zainteresowania „marginaliami”, opinia ta budzi gorący protest Derridy. Naturalnie chodzi o faszyzm, ale sprawą równie istotną jest zaszeregowanie filozofa jako postmodernisty. Derrida wielokrotnie powtarza, że nie wie, co to jest postmodernizm, że obce jest mu pojęcie metanarracji i jego krytyka, że obcy jest mu także sceptycyzm i relatywizm, które przypisuje się postmodernistom.

W zbiorze *Ghostly Demarcation* pojawiają się jednak zarzuty bardziej istotne. Eagleton twierdzi na przykład, że Derrida posługuje się marksizmem jako narzędziem pracy teoretycznej, bez zobowiązań wobec marksizmu historycznego. W rezultacie jest to marksizm bez marksizmu (*marxism without marxism*), ignorujący socjalizm, jako że autor *Spectres de Marx* nie mówi o zorganizowanej walce politycznej, a nawet sprzeciwia się aparatom politycznym o sformułowanym programie i wyraźnej doktrynie. Wykluczenie ontologii, materializmu dialektycznego i historycznego przypomina Eagletonowi liberalny anglikanizm, który wyzbywa się ducha chrześcijaństwa i odsuwa metafizyczne pytania o Boga, czy też czysto formalny mesjanizm, odrzucający narodowe wcielenia. Wszystko to stanowi dla Eagletona krańcową formułę ogólnego sceptycyzmu.

Tu wchodzimy w centrum polemiki. Książka *Marx & Sons* przeczy uzurpacjom „synów” do dziedzictwa „ojca”, ich przekonaniom, że istnieje jedna jedyna wykładnia filozofii i ideologii Marksa<sup>11</sup>. Widma Marksa, które prowadzą do identyfikacji z doktryną, domagają się problematyzacji, tak jak trzeba sproblematyzować sam proces identyfikacji, aby wyrwać te widma z „dogmatycznego snu”. Derrida wielokrotnie powtarza: rzeczy nie są takie proste, jak się niektórym wydaje. Krytykując ton książki *Spectres de Marx* „trzeba by mieć trochę bardziej wypracowane pojęcie tonu, jego związku z konceptem czy sensem, z performatywnością, aby się jej domagać i kwestionować”. Sprawa jeszcze bardziej komplikuje się, gdy mowa o tonie *quasi-religijnym* – trzeba znać różnicę między religijnością i religią, tak jak istnieje różnica między mesjańskością i mesjanizmem (MS, s. 45). Można oczywiście czytać Marksa w świetle paternalistycznego, nazywającego wszystkie sceny o pokrewieństwie (w *Hamlecie* i u Marksa) fallogocentryzmu, można jednak doszukiwać się tam kwestii kobiecych. Derrida mówi o gniazdach konceptualnych czy teoretycznych, takich jak motywy żałoby, dzie-

11/ „Twierdząc tak często, że istnieje więcej fantomów Marksa czy więcej niż jeden duch Marksa, przyznaję, że potomkowie jego są i powinni być liczni, czasami potajemni czy nielegalni, jak wszędzie” (MS, s. 39). Odpowiedzi Derridy referuję często w mowie pozornie zależnej.

dzictwa i obietnicy, które stanowią tematy organizujące całą krytykę dekonstrukcyjną, a których inspirację znalazł u twórcy *Ideologii niemieckiej*. Są one nie do oddzielenia, narzucając, między innymi, analizę pola polityko-fantazmatycznego sceny światowej po rzekomym końcu komunizmu i wspomnianej śmierci Marksa (MS, s. 46). Wobec takiej teoretycznej problematyzacji tematyka klas społecznych i ich walki jawi się nie tylko jako metafizyczna, ale – współcześnie – jako wtórna, nieodpowiadająca obecnym podziałom społeczeństwa.

Myszę, że w tym miejscu można przerwać streszczanie polemiki i wrócić do problemów Derridiańskiego zaangażowania. Gest odmowy wobec projektów działania marksistów czy komunistów ma podłoże nie tylko teoretyczne, nie chodzi tu o przekorne odwrócenie 11 tezy o Feurbachu („Filozofowie tylko interpretowali świat, chodzi o to, aby go zmienić”). Analizę konceptualną, o której wielokrotnie mówi Derrida w obydwu książkach, można by wszak potraktować jako akt pozytywnego namysłu przed podjęciem działania, jako uważny dyskurs o kategoriach wyznaczających akcję, jako zgłębianie – przed podjęciem decyzji – podstaw każdego zaangażowania. Nie jestem jednak pewna, czy taki „postęp analizy” doprowadziłby do postępu w ogóle. Po pierwsze – jak widzimy – analiza nie może się nigdy skończyć i niezakończoność ta wynika w równej mierze z odrazy Derridy do metafizyki, co z Hegłowskiego przekonania, że każdy pogląd i każda kategoria są historycznie osadzone i ich sens zmienia się z czasem. Przy okazji omawiania kwestii klas społecznych filozof pisał:

Wszystko zależy w każdej chwili od nowej oceny tego, co nagle, od implikacji strukturalnych i, przede wszystkim, od s z c z e g ó l n y c h sytuacji. Dla takiej oceny nie istnieje, z definicji, żadne uprzednie kryterium, żaden absolutny rachunek; analiza, nigdy nie zabezpieczona przez uprzednią wiedzę, p o w i n n a zaczynać się od nowa każdego dnia i w każdym miejscu: pod tym warunkiem, pod warunkiem nakazu, który – jeśli chodzi o działanie, decyzję i odpowiedzialność polityczną – jest nakazem repolityzacji. Bowiem to, co nierozstrzygalne, nigdy nie było przeciwieństwem decyzji, to warunek decyzji, która nie pochodzi z wiedzy, nie robi się tego jak w maszynie do liczenia. (MS, s. 54)

Zatem „dekonstrukcyjna obróbka”, nieskończoność analizy, nie gwarantuje, jeśli wręcz nie wyklucza, jej użyteczności pragmatycznej.

Nieskończoność i brak pragmatycznych efektów analizy pojęć etycznych najlepiej widać w rozważaniach Derridy o kłamstwie. Podtrzymując starą aksjologię („nie wolno kłamać”), nie można wszelako odrzucić pytań o historię, podstawy, ustalenia. Niemożliwość jednoznacznych ustaleń daje analiza świadectw:

Świadectwo może być fałszywe, ale nie można nigdy dowieść, że jest to fałszywe ś w i a d e c t w o. Dlaczego? Ponieważ, z drugiej strony, ze strony świadka, jak u poety, zawsze można powiedzieć: to, co powiedziałem, jest może fałszywe, pomyliłem się, ale zrobiłem to w dobrej wierze. W takiej sytuacji nie ma krzywoprzysięstwa, nie ma fałszywego świadectwa i nie ma kłamstwa. [...] Nie będziemy więc mogli obiektywnie dowieść, że ktoś kłamał. [...] Nigdy nie będzie można d o w i e ś ć, że ktoś mówi w złej wierze o tym, c o j e s t o k r e ś l a n e j a k o „d o w i e ś ć”. Wiąże się to z tym, że Inny jest sekretem.

Nie mogę usytuować się na miejscu Innego, w głowie innego. Istotą odmienności (*alterité*) jest sekret.<sup>12</sup>

Nieskończona analiza nie jest użyteczna także z innych powodów. Derridiańska koncepcja zdarzenia i zdarzeniowości jako takiej przeczy wszelkim projektom. Naprzeciw wielkim metafizycznym koncepcjom świata i historii, takim jak wizja społeczeństwa opartego na umowie społecznej (Rousseau), rozwoju ducha (Hegel) czy spełnienia szczęścia ludzkości w komunizmie (Marks) staje koncepcja przypadku, zaskoczenia, niespodzianki. O rozwoju świata decyduje przemoc, a nie przewidywanie. Podjęcie decyzji nie oznacza jej spełnienia. W wypadku planowania nie jest to decyzja, ale zwykła administracja<sup>13</sup>. Nawiązując do upadku muru berlińskiego, Derrida stwierdził:

Próbować zrozumieć, jak i dlaczego, pod jakimi warunkami zmienił się rytm procesów politycznych. Jeśli chodzi o Związek Radziecki, kraje Wschodu, Afrykę Południową, kraje Ameryki Łacińskiej – wszystkie one doznały nieprzewidywalnego przyspieszenia, nawet jeśli s e n s tego przyspieszenia był, sam w sobie, do przewidzenia, tak jak to było w wypadku zniesienia apartheidu.<sup>14</sup>

Jedynym kontekstem jakiegokolwiek decyzji i jakiegokolwiek wydarzenia jest to, co nieprzewidywalne: „Paradoksalnie, nieobecność horyzontu warunkuje samą przyszłość. Wydarzenie, aby zaistnieć, musi przedziurawić wszelki horyzont oczekiwania”<sup>15</sup>.

Najczęściej powtarzające się określenia w pisarstwie Derridy to *indécidable*, *irréalisable*, *indéfini*, *inadéquate*, *impensé*, *inévitabile*, *imprévisible*, *indéterminable*, *impossible*, *invincible* a także *impardonable*. Przyszłość jest nie do przewidzenia, nie do zaplanowania. Wydarzenia historyczne są nieuchronne (*ineluctable*), ale tym bardziej nie można ich zapowiedzieć, bowiem zawsze pochodzą od Innego. Jak w religii żydowskiej, trzeba spokojnie czekać na nadejście Mesjasza, który pojawić się może w każdej chwili, nierozpoznany, na obrzeżach miasta, w dzielnicach bez Boga i nadziei<sup>16</sup>. Lub – jak w eschatologii chrześcijańskiej – na koniec świata i Sąd Ostateczny. Można co najwyżej, a nawet trzeba – jak mówił mistrz Towiański – przygo-

12/ *La vérité blessante....* Głosząc takie epistemologiczne tezy, Derrida zarazem żarliwie broni się przed zarzutem relatywizmu czy sceptycyzmu. Na temat ten filozof mówił już w 1994 roku w zakończeniu pracy *Wiara i wiedza*, w: J. Derrida, G. Vattimo i in. *Religia*, przeł. M. Kowalska i in., KR, Warszawa 1999, s. 93.

13/ Por. G. Benington *Derrida et la politique*, „L'Europe” mai 2004.

14/ J. Derrida *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Ed. de L'Aube, Paris 1999, p. 43.

15/ J. Derrida *Wiara i wiedza*, s. 14. Warto tu wspomnieć, że taka koncepcja zdarzeniowości, sekretu, niewyraźności i nierozstrzygalności prowadziła do podejrzenia, że Derrida w pewnej mierze zachowuje się jak mistyk, który wiedząc, czego mu brakuje, intensywnie szuka i za każdym razem mówi: „To nie to”. Por. F. Nault *La question de la religion*, „Magazine Littéraire”, avril 2004.

16/ Por. *Spectres de Marx...*, s. 96. W książce H. Krall *Wyjątkowo długa linia*, (a5, Kraków 2004, s. 83-84) cadyk z Turzyska ze swoim ojcem odwiedza w Lesie Krępickim



towować się wewnątrznie na nadejście nowego. Przez ten szczególny post i pokutę intelektualną, jaką jest „analiza pojęć, sprzeczności, historii i historyczności samej”. Dekonstrukcja, która jest odpowiedzią na ton apokaliptyczny w filozofii (druga wojna światowa, Holokaust, Hiroszima, gułagi), nie zmieniła tego tonu po pokonaniu najbardziej znanych politycznych opresji – komunizmu, apartheidu. Dziesięciu plag współczesnej ludzkości nie można zwalczyć w drodze neoliberalnych reform (Fukuyama i spółka): trzeba w spokoju czekać, drażąc pojęcia neokolonializmu, wykluczenia, opartego na monopolach rynku...

„Synowie” Marksa nazwali takie poglądy utopizmem, reformizmem, a nawet wręcz – przy całym szacunku dla gestów politycznych Jacques’a Derridy – konserwatyzmem. Zagłębiając się w losach pojęć, kategorii, tez, opozycji, filozof przypomina bardziej geologa, aniżeli człowieka, który chciałby zmieniać świat<sup>17</sup>.

Bardzo poważna polemika ze współczesnymi marksistami kończy się w zaskakujący sposób. Na ostatniej stronie *Marx & Sons* Derrida, pisząc o ontologicznej nostalgii niektórych marksistów, przywołuje postać marrana, czyli „Żyda nawróconego siłą, który w Hiszpanii czy Portugalii uprawia tajemnie judaizm, czasami wręcz nie wiedząc, na czym on (judaizm) polega”<sup>18</sup>. Takim marranem był Spinoza. Od Spinozy do Marksa droga nie jest długa:

Czy Marks, wyzwolony ontologista, nie był marranem? Rodzaj skrytego hiszpano-portugalskiego imigranta, przebranego za żyda niemieckiego, który wydawał się nawrócony na protestantyzm i nawet trochę antysemicki? Marrani, tak dobrze ukryci, że wątpią sami w siebie! Którzy zapomnieli, stłumili, zaprzeczyli, wyparli się. (MS, s. 91)

Otóż dla Derridy marranami są także „synowie Marksa”, którzy bezwiednie wcielając fantomy przodka, stłumili jego dekonstrukcyjne przesłanie. Konkluzja nadzwyczaj błyskotliwa, na miarę błyskotliwej polemiki, w której oczywiście ma rację ostatni głos. Ale poprzednie wyznania też się liczą. Kilka wierszy wyżej Derrida mówił:

Synowie Marksa z pewnością nie wiedzą, że ja sam grałem, najbardziej serio, w przedstawienie siebie jako swego rodzaju marrana. Robiłem to szczególnie otwarcie w pracach *Apories*, *Circonfession*, *Mal d'Archive* i z pewnością gdzie indziej. A mniej otwarcie – wszędzie, np. w *Monologuisme de l'autre*. Ale nie będę odsłaniać wszystkich miejsc owego udawania. (MS, s. 91)

---

człowieka, w którym ojciec widzi Mesjasza, dodając, że teraz nikt na niego nie czeka. W czasie wojny las ten był miejscem egzekucji. Po wojnie odwiedzający to miejsce Żydzi z Izraela dziwią się, że Mesjasz mógł czekać w takim miejscu jak Las Krępicki.

17/ Por. „...voilà ce qu'ils ne supportent pas, que je ne dise rien, jamais rien qui tienne ou qui vaille thèse qu'on puisse réfuter, ni vrai, ni faux, pas même, pas vu pas pris, ce n'est pas une stratégie mais la violence du vide par où Dieu se terre à mort en moi, le géologicien, moi-même je n'ai jamais pu me contredire, c'est dire, donc j'écris, c'est le mot...” (*Circonfession*, on Jacques Derrida par G. Benington et J. Derrida, Paris 1991, s. 252).

18/ *Du mot à la vie...*

W tym miejscu czytelnik wyznań Derridy czuje się obezwładniony. Ta pasjonująca polemika, te pasjonujące tezy na temat wydarzenia, przemocy, historii, projektu, nadziei mesjańskiej – to tylko gra? A gdzie jest prawda? Nie ma prawdy? Zaangażowany Derrida odgrywa zaangażowanie? Pamiętamy, że w jednym z ostatnich wywiadów filozof, mówiąc o niemożliwości obalenia czy udowodnienia kłamstwa, przeciwstawiał koncept prawdy jako *homioiosis* nierozstrzygalnemu charakterowi świadectwa. Mówił również o tym, jak wypowiedź – zgodnie z ideą performatywności – stwarza prawdę, nazywał to popędem albo pasją prawdy: coś przede mną przemawia, muszę to powiedzieć, i nawet gdybym się mylił, wiem, że to jest prawda<sup>19</sup>. Gdzie skrył się jednak ten popęd prawdy?

W 1963 roku Jacques Derrida opublikował pracę na temat *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* Michela Foucault, gdzie zakwestionował pozycję *cogito*, podmiotu opisu i oceny, który podważa instytucje władzy i rozumu. Od owego zarzutu metafizyka, przemocy opisu nad opisywanym nie odstąpił Derrida do końca. Czytając Marksa inaczej, odpierając ironicznie i żarliwie zarzuty jego „synów”, sam też zdecydowanie odciął się od roli ojca, nawet gdyby miał być ojcem dekonstrukcji. W ostatnich fragmentach podważył swój metafizyk, nieomal wpisując się w rozdartą i stłumioną pasję marrana. Nawet jeśli w postaci tej interesowało go przede wszystkim udawanie, gra, *simulacrum*, to samo rozdarcie, a nie wiara w jedną – nawet bardzo osobistą – prawdę podtrzymuje drugą twarz rekonstrukcji: nie chodzi tylko o postęp, który byłby ufundowany na postępie niekończącej się analizy pojęć. Chodzi także o analizujący podmiot, który nie ma prawa do przyznania sobie pozycji gracza, bowiem jest jednym z pionków gry w prawdę.

To właśnie Derrida wyznał na początku *Marx & Sons*. Pytał:

Jak można ująć te idiomatyczne, nieprzekładalne różnice, zdając się zwracać do wszystkich z pozycji w jakiejś mierze metafizykowej, pozycji najbardziej korzystnej i zarazem najtrudniejszej do osiągnięcia, najbardziej absurdalnej i nie do utrzymania, oraz – w każdym razie – najmniej słusznej? Stąd porażka, do której z d a ż a m, p o r a ż k a która jest mojemu dyskursowi – jak to się mówi po francusku – przyrzeczona. (MS, s. 16)

To również pozwala inaczej rozumieć znak zapytania, który w tytule tego studium umieściłam po słowie „zaangażowanie”. Angażuje się ten, który wie, który widzi przyszłość, który walczy... Jeśli jednak przyszłość stanowi z definicji zaskoczenie, jeśli historia opiera się na przemocy, jeśli wydarzenie jest czymś nieprzewidywalnym, wówczas zaangażowanie filozofa może być tylko performatywem, wyznaniem, owym „wierzę”, które nie ma uzasadnienia ani w metafizyce, ani w wielkiej narracji, ani we własnej, dyskursywnie wyrażonej filozofii.

19/ C'est très compliqué de donner raison, mais en tout cas, je sens que je n'ai pas droit ni la force de m'interdire de penser ou de dire telle ou telle chose qui me paraît alors vraie en cet autre sens. Et ce n'est pas du courage. C'est comme ça. C'est une espèce de pulsion qui me construit parce que je suis comme cela dans la vie aussi bien que dans l'écriture. On peut appeler cela „passion”, comme vous dites, „passion de vérité”: quelque chose qui est plus fort que moi; je cède (*La vérité blessante...*, s. 22).