

---

## Inne testamenty: świadek, ocalały i maran w poetyce świadczenia Derridy

---

Agata Bielik-Robson

---

TEKSTY DRUGIE 2018, NR 3, S. 18–41

---

DOI: 10.18318/td.2018.3.2

Tekst napisany w ramach projektu NCN Opus 13: *Fenomen maranizmu: żydowska „tradycja ukryta” i nowoczesność*, zarejestrowanym w systemie OSF pod numerem 2017/25/B/HSz/02901.

Jak można objawić sekret *jako* sekret?... Jak ujawnić maskę *jako* maskę?

J. Derrida *Poetyka i polityka świadczenia*, s. 68

Jesteś zadaniem. Jak okiem sięgnąć, nie widać ucznia.

F. Kafka

**E**sej ten piszę w dość szczególnej chwili, którą postanowiłam odatować – tak, jak czynił to Paul Celan, przekonany, że indeks czasu stanowi integralną część wiersza. Ja też mam pewność, że obrona świadczenia, przedstawiona przez Derridę w jego tekstach o Celanie, nabiera żywszego znaczenia w czasie, kiedy Instytut Pamięci Narodowej właśnie forsuje ustawę, która dąży do zamknięcia ust żydowskim świadkom Zagłady, grożąc im karą więzienia za rzucanie fałszywych oskarżeń na polskich obywateli o współudział w nazistowskich zbrodniach<sup>1</sup>. Z tej aberracyjnej ustawy wynika, że nawet

---

**Agata Bielik-Robson** – zamieszkała w Warszawie i Nottingham. Pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz jako profesor Jewish Studies na Wydziale Teologii i Religioznawstwa w University of Nottingham. Zajmuje się filozofią podmiotu, teorią literatury oraz filozofią religii, ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa żydowskiego. Obecnie pracuje nad nową książką pt. *Another Finitude. Religion of the Finite Life in Freud, Rosenzweig, and Derrida*. Kontakt: abielik@ifispan.waw.pl

---

<sup>1</sup> „Ten, kto publicznie i wbrew faktom przypisuje polskiemu narodowi lub państwu polskiemu odpowiedzialność lub współodpowiedzialność za zbrodnie popełnione przez III Rzeszę Niemiecką lub inne

jeśli ocaleli zaświadczą, iż ich rodziny zostały albo zadenuncjowane, albo zamordowane przez Polaków, ich świadectwo może być zakwestionowane jako „niezgodne z faktami”, a następnie ścigane prawnie jako przestępstwo przeciw narodowi polskiemu. Trudno o bardziej dobitną demonstrację słuszności tezy Celana/Derridy, że „nikt nie świadczy za świadka” (*niemand zeugt für den Zeugen*): ta aporia, pozornie tylko abstrakcyjna, dziś staje się ciałem.

Derrida przedstawia swoją interpretację Celana w dwóch tekstach: *Szibolecie* oraz *Poetyce i polityce świadczenia*, i to w tym ostatnim paradoks świadka staje się tematem głównym. Derrida wyczuwa w świadczącej poezji Celana jeden wiodący niepokój – że nie będzie ciała, które uleciało z dymem, nie będzie dowodu w postaci *habeas corpus*, i na zawsze pozostanie tylko niepewne medium świadczenia, które w każdej chwili – choćby tej, jak nasza obecna – może zostać zdyskredytowane. O tej aporii świadczenia, które nie jest w żadnym sensie dowodne, Derrida pisze à propos wiersza *Aschenglorie*, gdzie pada fraza *niemand zeugt für den Zeugen*:

Ktokolwiek niesie świadectwo, nie dostarcza dowodu; jest tym, kogo doświadczenie, z konieczności pojedyncze i niezastępowalne zaświadcza, że jakaś „rzecz” wydarzyła się w jego przytomności... W tym też kontekście *Aschenglorie* pozwala usłyszeć, wypowiedziane między słowami, powstające z samych popiołów, westchnienie rozpaczy: nie ma świadka dla świadka w tej perwersyjnej sytuacji, która na zawsze już pozwoli wszelkim sędziom, arbitrom i historykom utrzymać rewizjonistyczną tezę jako w istocie niepodważalną.<sup>2</sup>

Sytuacja świadczenia jest perwersyjna, ponieważ karze podwójnie, ponownie pokonując już raz pokonanych: w ostatecznym rachunku Żydzi sami sobie są winni, że nie przeżyli w większej liczbie, by dostarczyć niezbitego dowodu ludobójstwa. Samotny świadek, który wymknął się Zagładzie na zasadzie wyjątku, znów traktowany jest jako wyjątek niepotwierdzający żadnej reguły; im cichszy i bardziej niepewny głos świadka, tym bardziej triumfalne przekonanie „niezależnych arbitrów”, że samo słowo nie stanowi dowodu

---

zbrodnie przeciwko ludzkości, pokojowi i zbrodnie wojenne – będzie podlegał karze grzywny lub pozbawienia wolności do lat trzech”. Dokładnie w chwili, w której kończąc ten tekst – godziną 11 rano, 6.02.2018 – prezydent Andrzej Duda ustawę tę podpisał.

2 J. Derrida *Poetics and Politics of Witnessing*, w: *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*, przeł. Th. Dutoit, Fordham University Press, New York 2005, s. 77; 90. Odtąd jako SQ.

i nie przynosi niezbitych faktów. W rezultacie świadectwo jawi się jako zawsze z istoty podważalne – podczas gdy miejsce niepodważalnej prawdy perwersyjnie zajmuje teza rewizjonistyczna. Dokładnie tak właśnie działa ta nieszczęsna ustawa, *a priori* żerując na podważalności wszystkich postholokaustowych świadczeń: wszystkie one nie tylko mogą, ale muszą zostać zakwestionowane jako potencjalnie „niezgodne z faktami”. To zatem nie ustawa wypływająca z ducha prawa i sprawiedliwości (jakkolwiek trudna byłaby ta koniunkcja), lecz jej dokładne przeciwieństwo: perwersyjna *ustawka*, która każdego świadka stawia przed pozornie obiektywnym trybunałem domagającym się faktów i tylko faktów, których świadek z istoty swojej dostarczyć nie może. Ta „straszna myśl”, która trapiła Celana przez całe jego powojenne, zakończone samobójstwem życie – że Szoa to zbrodnia doskonała, która zatarła własne ślady – znów zatem aktualizuje się na naszych oczach. *Non habes corpus*: nie ma ciała, nie ma dowodu, jest tylko słowo przeciw słowu, a więc nie ma także i sprawy, *causa finita*<sup>3</sup>.

Pokonanie już raz pokonanego, zabicie już raz zabitego: ta upiorna repetycja to główny temat *Tez z filozofii historii* Waltera Benjamina, napisanych niedługo przed samobójczą śmiercią w Port Bou. W rodzimej poezji motyw ten znamy z Borowskiego: „zostanie po nas złom żelazny i głuchy pusty śmiech pokoleń”. Ci, którzy będą pisać historię, wykreują ją na obraz i podobieństwo zwycięzców – a nie tych ledwo co ocalałych, którym owa traumatyczna „rzecz”, jakiej uświadczyli, poplątała albo wręcz odebrała mowę na długie lata. O tej zezłomowanej, spopielonej, poplątanej mowie Derrida pisze:

Słowo *popioły* zawsze występuje tu w liczbie mnogiej: popioły nigdy nie wydobywają się ze swego rozproszenia [*dissémination*], i na tym właśnie polega ich paradoksalna istota. Polegają na niepoleganiu, na utracie wszelkiej spolegliwości. Nie mają już istnienia; są pozbawione wszelkiej substancji, która zbiera się w sobie i jest z sobą tożsama; wyzute z wszelkiego samoodniesienia, mocy, samowsobności [*ipseité*]. (SQ, 92)

Tym zatem, co pozostaje, jest popiół, czyli zarazem (nie) pozostaje *nic*: otchłań zniszczenia, która pochłania samego świadka. Dlatego Derrida tak silnie

3 Na ten temat patrz mój esej: *Na obraz i podobieństwo milczenia. Zarys mowy nieupadłej w powojennych wierszach Paula Celana*, w: *Paul Celan: język i Zagłada*, red. A; Lipszyc, P. Piszczatowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 9-40. Z kolei w tym tekście chciałabym się zająć samym Derridą i jego uogólnioną teorią świadczenia, która, jak postaram się wykazać, znacznie wykracza poza testament Celana.

akcentuje jego „zasadniczą samotność”. *Niemand zeugt für den Zeugen*, nikt nie świadczy za świadka, czyli, jak to określa Celan w *Rozmowie w górach*, „tego, na którego padło i na którego nie padło” i który musi „dalej żyć” (*sur-vivre, live-on*) w cieniu tego sekretu i tej sprzeczności. Derrida nie nastaje jednak na to, by świadectwo uczynić dokumentem niezbitym i pewnym. Wręcz przeciwnie: dla Derridy wartość świadectwa tkwi dokładnie w jego braku gwarancji i absolutnej, nieusuwalnej niepewności, którą pokonać może tylko „skok wiary” (SQ, 79). Świadectwo nie dotyczy bowiem faktów: nie zdaje raportu, nie mówi „jak było”, a jeśli nawet mówi, to nie w tym leży jego istota. Ta bowiem dotyka kwestii fundamentalnej, z którą każdy (nie tylko świadek) musi się zmierzyć w sekretnym cieniu prywatności: kwestii albo śmierci, albo życia, która w przypadku świadczenia zagładowego przybiera formę szczególnego dylematu – *albo prawie-śmierci, albo przeżycia*. Zdania – „nikt nie świadczy za świadka” – Derrida nie pojmuje więc w trybie „westchnienia rozpaczny”, lecz jako konstatację, którą następnie rozwija, by pokazać jej głęboką, choć jednocześnie paradoksalną, rację:

Popiół – to także imię tego, co niszczy bądź grozi zniszczeniem samej możliwości świadczenia zniszczeniu. Popiół to figura anihilacji bez reszty, bez pamięci, bez czytelnego archiwum. To wiedzie nas ku tej *strasznej myśli*, myśli o samej możliwości anihilacji i zniknięcia świadka, a także samej zdolności do świadczenia. Na tym jednak polega warunek świadczenia, warunek możliwości będący zarazem warunkiem niemożliwości – paradoksalny i aporetyczny. Kiedy świadectwo wydaje się gwarantowane i staje się dowodną prawdą teoretyczną, częścią procedury prawnej albo raportem, ryzykuje utratę swojej wartości, sensu i statusu świadectwa właśnie... Tego paradoksu doświadczamy – *i nie ma w tym skojarzeniu nic dowolnego* – przy okazji sekretu i odpowiedzialności, sekretu odpowiedzialności i odpowiedzialności sekretu. Jak można objawić sekret *jako* sekret? ... Jak ujawnić maskę *jako* maskę? (SQ, 68; moja emfaza)

### **Wstydlivy sekret marana: od prawie-śmierci do przeżycia**

Dlaczego jednak Derrida łączy świadczenie z sekretem i zamaskowaniem, zapewniając nas, że nie ma w tym skojarzeniu nic dowolnego? Skąd to wcale nie tak oczywiste przejście? Skąd ten dyskurs o wierze, zawierzeniu, skoku wiary, od razu włączający asocjacje religijne? Kilka stron później okazuje się, że Celanowską sentencję – *Niemand zeugt für den Zeugen* – należy czytać

jeszcze mocniej: na pewno nie jako „westchnienie rozpacz” i nawet nie jako konstatację, lecz wręcz jako *zakaz*, który zabrania komukolwiek naruszyć sekret świadczącego, złożony w jego psychice niczym w krypcie –

Czy to ograniczenie [właściwe każdej poezji] nie jest tym samym, co krypta, a więc także i sekret? ... Nikt nie świadczy za świadka. Nikt nie świadczy dla świadka. Bez wątpienia to zdanie orzekające, ale także, implicytnie, *zakaz*: nikt nie świadczy za/ dla świadka, bo nikt rzecz jasna nie może, ale nade wszystko dlatego, że nie powinien. Nikt nie może, bo nikomu nie wolno. Możliwość sekretu musi pozostać jako taka, niejako pod pieczęcią, w tej samej chwili, kiedy świadczenie go odsłania. (SQ, 87)

Ta kondensacja zaczyna się rozplątywać, kiedy zestawić aporię świadka z innym ulubionym motywem Derridy, czyli figurą marańską, która w jego późnej twórczości pojawia się coraz częściej, by w *końcu* przybrać formę słynnej autodeklaracji: „Jestem... czymś w rodzaju marana Francuskiej kultury katolickiej” (podkreślam w *końcu*, by zasygnalizować niezbędny w przypadku tego świadectwa efekt opóźnienia)<sup>4</sup>. Maran bowiem to także świadek, który stanął przed ostatecznym dylematem życia i śmierci: świadek, który nie stał się męczennikiem za wiarę, lecz tym, który, postawiony przed prawnym trybunałem inkwizycji, *przeżył*, ale tylko za cenę wyrzeczenia się żydowskiej tożsamości. Paradoks świadczenia znacznie się pogłębia, jeśli uwikłać kwestię *wiarygodności* świadka w meandry marańskiego *krzywoprzysięstwa*, wprowadzającego nas w kryptosferę sekretu, który jednocześnie chce i nie chce się ujawnić – albo raczej, chce objawić się *jako sekret* właśnie. Jakim zatem rodzajem świadka jest maran? I jak marańska „poetyka świadczenia” ugina wyznania ocalałego?

Bliskość obu figur polega na podobnym uwikłaniu w *double bind*, implikowanym przez dwuznaczność słowa „świadek”, w której doskonale wyraża się Celanowskie aporetyczne „padło i nie padło”: napięcie między świadkiem

4 J. Derrida *Circumfession*, w: J. Derrida, J. Bennington *Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 1993, s. 170. Oprócz aspektu opóźnienia, ważna jest tu także konfesyjna forma pierwszoosobowa: w przypadku „obrzezowyznania” nikomu nie wolno zaświadczyć za świadka, maran musi zrobić to absolutnie sam. W każdym innym przypadku, podyktowanym choćby i najlepszą wolą zaświadczenia za i dla świadka, przyznanie się do tożsamości żydowskiej stanie się zewnętrzną atrybucją, zawsze oscylującą na granicy demaskacji. Na tym też polega wielki psychologiczny dylemat marana, który przecież nigdy nie jest całkiem sam i do swojego „wyznania” wciąga mimowolnie krewnych, podczas gdy ci mogą sobie tego nie życzyć. Dlatego marańskie świadectwa są niezwykle rzadkie, a większość z nich pozostaje w dużej mierze ukryta, ledwo co ujawniając „sekret jako sekret”.

w greckim sensie *marturion*, czyli świadkiem wiary, ginącym za swoją religię męczeńską śmiercią, a świadkiem w łacińskim sensie *testis*, który przetrwał prześladowanie/zagładę, by o nich zaświadczyć. W ujęciu Derridy figura marana oznacza nade wszystko *wybór przeżycia*, który wiąże się ze wstydliwym sekretem: marani wszak to ci, którzy w imię życia wyparli się wiary i nie zaświadczyli prawdzie judaizmu w akcie uświęcenia Imienia, *kidusz ha-szem*, wymaganym przez tradycję rabiniczną. Pod zewnętrzną presją inkwizycji wybrali przeżycie, dzięki czemu ocaleli i przynajmniej jakaś mała częśćka z nich mogła później przerwać milczenie i stać się świadkami przekazującymi „inny testament” – świadectwo prześladowania, które zachowało pamięć o tych, którzy zginęli za wiarę. Jedno świadczenie zderza się tutaj z innym świadczeniem, a oba wzajemnie się wykluczają: aby stać się świadkiem prześladowania i wypełnić żydowski imperatyw *zakhor* (pamiętaj!), maran musi przeżyć, a to znaczy wyrzec się świadectwa wiary. Jak zwykle zatem w żydowskiej historii: i tak źle, i tak niedobrze, kolejna *no-win situation*. Ażeby spełnić warunek transmisji, czyli przekazywalności tradycji, maran musi przeżyć, a to znaczy – zdradzić tradycję. Musi, słowami Gershoma Scholema, który już w latach 30. studiował teologię marańską, rozszczępić tradycję na pół: stanąć po stronie *Tradierbarkeit* przeciw *Tradition*, czyli wybrać przekazywalność wbrew przekazowi<sup>5</sup>. Innymi słowy: przetrwać jako żyd, który zdradził swoje żydostwo, wyrzekając się go w imię życia.

Figura marana w wielu aspektach pokrywa się z figurą ocalałego, czyli tego, na którego padło i nie padło: sekretny wstyd przeżycia, który na wiele pokoleń odbiera mowę maranowi, staje się również udziałem tych, którzy, przetrwawszy Zagładę, popadli w głuche milczenie. I choć w książce Emila Fackenheim’a *Naprawić świat* słowo „maran” ani razu nie pada, jej główne przesłanie wydaje się podszyte lekcją marańskiego wyboru, który usiłuje ona przewartościować – przede wszystkim po to, by zasadniczo zmodyfikować żydowską tradycję po Holokauście. O ile bowiem tradycja talmudyczna uznaje porzucenie judaizmu za grzech śmiertelny, zgodnie z którym maran uchodzi żywy tylko ciałem, ale już nie duszą (czyli przeżywa swoją *prawie-śmierć*) – Fackenheim, sam będący praktykującym żydem halachicznym, postuluje, by do 613 przykazań prawa dodać jeszcze jedno, które istotnie odmienia dotychczasową wymowę halachy: przykazanie sześćset czternaste nakazujące, by „nie dawać pośmiertnej satysfakcji Hitlerowi” i wbrew jego

5 G. Scholem *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala, Judaica 3*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, s. 235.

morderczej machinie „wybrać życie”. Zatem gdy tradycja za najwyższy akt wiary uważa martyrologiczny *kidusz ha-szem*, nowa pozagładowa sytuacja wymaga, by pojawił się także nowy akt uświęcenia, czyli *kidusz ha-haim*: celebrowanie żydowskiego życia, przeżycia i ocalenia. Tyle że to nowo-uświęcone żydowskie życie ma nadal pozostać halachiczne, a więc skupione na kultywowaniu tradycyjnego przekazu – i w tym sensie metafora marana, w której esencja tradycji ulega rozszczepieniu na przekaz i przekazywalność, już tu nie obowiązuje<sup>6</sup>.

Ale tym też Derrida różni się od Fackenheim, dla którego „wybór życia” sprowadza się tylko do prostego dodania kolejnej micwy do tradycyjnego katalogu halachy. W znacznie bardziej aporetycznym ujęciu Derridy „wybór życia” to nie prosta operacja addytywna, lecz dogłębnie wywrotowa, która radykalnie rewolucjonizuje żydowskie dziedzictwo, jednocześnie – zgodnie z etymologią słowa „radykalny”, czyli sięgający do korzeni, *radix* – ożywia najbardziej źródłowy rdzeń żydowskiej religii. Tym bowiem, zdaniem Derridy, jest centralny przekaz wyrażony w Księdze Powtórzonego Prawa, kiedy Bóg tłumaczy zgromadzeniu Izraela, że Tora to nade wszystko *torat haim*, czyli „nauka życia”, a wszystkie prawa w niej zgromadzone służą „zasadzie życia”: „Stawiam przed wami życie i śmierć: wybierzcie życie!”.

Co jest wówczas ważniejsze, kiedy prawa i życie stają ze sobą w konflikcie, nawet – a raczej zwłaszcza – jeśli konflikt ten zostaje Żydom narzucony z zewnątrz przez ich prześladowców? Czy Żyd zawsze musi wtedy wybrać wierność prawu, co równa się automatycznie wyborowi śmierci? Czy też powinien wybrać życie, zgodnie z najwyższym przesłaniem, ale wówczas sprzeciwić się prawu i jego wizji doskonałego „życia żydowskiego”? Albo, jeszcze bardziej paradoksalnie, czy ma prawo wyrzec się prawa i wybrać *haim* wbrew *torat haim*? Jeśli istotnie imperatyw – *wybijcie życie!* – jest przekazem źródłowym, to formułuje on prawo ponad prawem: prawo niepodważalne,

6 W ten oto sposób Fackenheim instruuje ocalałych, by stali się świadkami (w sensie *testis*) żydowskich świadków męczeństwa (w sensie *marturion*): „Nade wszystko musimy przetrwać jako żydzi, inaczej bowiem naród żydowski zginie. Po drugie, w głębi naszych trzewi musimy pamiętać o męczennikach Holocaustu, inaczej bowiem pamięć o nich zginie. Po trzecie, nie wolno nam rozpaczać i wyrzekać się Boga, jakkolwiek przemożna byłaby nasza wola wadzenia się z nim, inaczej bowiem judaizm zginie. A wreszcie, nie wolno nam odrzucić świata jako miejsca, które ma stać się królestwem bożym, inaczej bowiem uczynimy świat miejscem bezsensownym, w którym Bóg umarł i wszystko jest dozwolone. Porzucić któryś z tych imperatywów w wyniku zwycięstwa Hitlera w Oświęcimiu, znaczyłoby oddać mu kolejną, pośmiertną, satysfakcję”: E. Fackenheim *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. 23.

w stosunku do którego reszta jest tylko komentarzem – istotnym, obowiązującym, ale zarazem jedynie pomocniczym – mogącym ulec zawieszeniu w sytuacji wyjątkowej (*Notzustand*). Więcej jeszcze, jeśli przykazanie wyboru życia stoi ponad prawem jako treścią tradycji, to przekaz i przekazywalność, rozszczepione w momencie tragicznej decyzji, teraz znów łączą się w jedno. Naczelnym przekazem okazuje się bowiem *przekaz przekazywalności*: idźcie, rozmnażajcie się, czyńcie ziemię swoim miejscem zamieszkania na nieskończoną ilość pokoleń. A jeżeli natraficie na nieprzekraczalny konflikt między życiem a prawem – wybierzcie życie<sup>7</sup>.

### **Wina przeżycia, świętość śmierci**

Konflikt między życiem a prawem można pojmować na kilka sposobów, ale tylko jeden charakteryzuje ten szczególny typ *marańskiego mesjanizmu* rozwijanego przez Derridę. W klasycznym Pawłowym ujęciu, stanowiącym akt założycielski chrześcijaństwa, prawo i życie są sobie zasadniczo wrogię i przeciwstawne od początku: tam, gdzie jest prawo, panuje śmierć – tam zaś, gdzie jest miłość i łaska, rozkwita życie. Prawo formułuje śmiertcioność Literę – życie zaś jest domeną anarchicznego miłującego Ducha. Tymczasem dla Derridy jednoznaczne skojarzenie prawa ze śmiercią to podważenie zasady prawa jako *torat haim*, czyli „nauki życia” życiu służącej: prawo biblijne, które następnie rozrasta się w halachę, to nade wszystko „nauka chodzenia”, która uczy, jak żyć na pustyni, gdzie nie obowiązują prawa naturalne. Jego litera jest więc w całości przesycona duchowym wyborem nowej formuły witalnej, w którym prawo to nade wszystko *prawo-do-życia*. Nie jest to bowiem witalizm anarchiczny, który od czasów Pawła wiąże poczucie życia wzmożonego z wolnością od wszelkiego prawa, lecz *witalizm nomotropiczny*, wiążący ideę życia wzmożonego z wolnością od praw natury, którym można tylko przeciwstawić inny zestaw praw, ustanowionych w przymierzu między Bogiem a człowiekiem. Konflikt między prawem a życiem nie jest tu zatem *istotowy*, jak dzieje się u Pawła, lecz jedynie *okazjonalny*: bywają sytuacje, w których wierność prawu staje w konflikcie z prawem do życia i w których Żyd ma

7 Derrida wielokrotnie czyni aluzję do marańskiego wyboru przeżycia jako zgodnego z najwyższymi imperatywami judaizmu, np. w *Wierze i wiedzy*, gdzie pisze o „zakodowanej wierze”: „podobna jest ona kondycji hiszpańskiego marana, który z pozoru utracił i roztrwonił – a w istocie rozsiał i pomnożył – wszystko, łącznie z pamięcią o swym własnym unikalnym sekrecie”: J. Derrida *Faith and Knowledge. The Two Sources of 'Religion' At the Limits of Reason Alone*, w: *Acts of Religion*, ed. by G. Anidjar, Routledge, London–New York 2002, s. 100.



prawo wybrać to drugie. Więcej jeszcze, w najbardziej *radykałnym* sensie swojej tradycji, ma wręcz obowiązek wybrać życie i przeżycie, bo to właśnie wybór życia – a nie halacha – stanowi sekretny rdzeń świętości, *kodesz ha-kodeszim*, czyli sam przekaz objawienia. Jeśli więc mesjanizm to ten nurt w łonie abrahamicznych monoteizmów, który zawsze nastaje na „więcej życia!” w mniej lub bardziej gwałtownym zwarciu z prawem, to *marański mesjanizm* opiera się na szczególnie subtelnej wersji antynomicznego paradoksu: prawdziwy wierny to ten, który zdradza prawo, by zachować wierność najwyższemu przykazaniu. Z kompleksu, jakim jest żydowskie dziedzictwo, wybiera zatem *Tradierbarkeit* jako ukrytą istotę *Tradition* – czyli, w antynomicznym skrócie Scholema, opowiada się za zdradą jako samą esencją przekazu: tradycją jako *tradere*, czyli jednocześnie wierną transmisją i zdradliwym wydaniem.

Te marańsko-mesjańskie rozważania nie są tu jedynie dygresją. Jak już powiedziałam, figura marana w wielu aspektach pokrywa się z figurą ocalałego: zarówno marana, jak i ocalałego trapi samobójcze poczucie winy, że *przeżył*. Z pozoru wydawałoby się, że wina ta jest bardzo różna. Dla ocalałego sam fakt przeżycia w obliczu śmierci milionów jawi się nieuchronnie jako wstydlivy akt hybris: pychy złego wybraństwa, będącego karykaturą przymierza, w której pogański bożek losu kapryśnie zsyła „szczęście w nieszczęściu” temu, a nie innemu, bez racji, sensu, uzasadnienia – bo jakie zresztą uzasadnienie miałoby towarzyszyć temu fatalnemu wyborowi? Ktoś nie przeżył, by mógł przeżyć ktoś – to *nie* są zwyczajne dzieje. Wina ocalałego jest więc nade wszystko winą tragiczną, winą niezawinioną, skazą, która odtąd towarzyszyć mu będzie jako jego klątwa/*ate* – ale jednak nie do końca. W sekretnej głębi ducha ocalały oskarża sam siebie o to, że się do tego grzechu przeżycia przyczynił: że *wybrał życie*, odruchowo i bezrefleksyjnie, i w imię samozachowania poświęcił wiele, jeśli nie wszystko, z godności swojej dotychczasowej ludzkiej egzystencji. Że w imię życia, za którym impulsywnie podążył, pozbył się swojej tożsamości: zdradził tradycyjną formułę *bios*, egzystencji kulturowej, by sprowadzić siebie do poziomu *vita nuda*, nagiego życia skazanego na ciągły wysiłek samozachowania. To właśnie w tej *autokalumni* (by nadal trzymać się idiomu Agambena<sup>8</sup>) życie ocalałego zbiega się z życiem marana: w winie zdrady i zaniechania, pogardy godnego antyheroizmu i wulgarnej profaniczności,

8 Na temat *autokalumni*, czyli samooskarżenia, w jakie automatycznie wpada życie, winiąc się za samą wolę samozachowania, pisze Agamben w swojej brawurowej interpretacji *Procesu Kafki*: G. Agamben *K*, w: *Nudities*, trans. D. Kishik, S. Predatella, Stanford University Press, Stanford 2009, s. 30.

winie śmiertelnej, pozornie nie do odkupienia – chyba że w akcie samobójstwa, czyli odwleczonego w czasie *kidusz ha-szem*, w końcu zwracającego Bogu to, co boskie. Primo Levi, Jean Amery, Paul Celan – to tylko kilku ocalałych, których dopadła ta pozornie nieugięta destrukcyjna logika. Logika, dodajmy, która jak najbardziej „daje pośmiertną satysfakcję Hitlerowi”: podobnie jak kat, jego ofiara także bowiem powtarza sobie, że nie powinno jej tu być. A jeśli już jest, bo przeżyła, to powinna być tak, jakby jej nie było: cicho, milcząco, niezauważalnie, powoli wymazując się z istnienia, aż do ostatecznego aktu zaniknięcia. Oto tragiczna lekcja autokalumni, która cały wysiłek oskarżenia zwraca przeciw samej ofercie, pozwalając tym, którzy naprawdę zawinili, ujść bez szkody.

Cały wysiłek Derridy zmierza ku temu, by tę pozornie żelazną logikę rozbroić: zarówno maranowi, jak i ocalałemu odjąć ciężar winy i obdarzyć obu jednym mesjańskim gestem odkupienia jeszcze za życia. Odjąć, umniejszyć, ale jednak nie wyeliminować całkowicie, bo jednocześnie ten wstydlivy sekret przeżycia, kiedy już przełamuje wstyd i zaczyna się ujawniać, decyduje o wiarygodności świadczenia i „odpowiedzialności sekretu”: *przełamanie wstydu*, który towarzyszy sekretnemu wyborowi przeżycia i na którym żerują najgorsi wrogowie świadka, czyli ci, co z perspektywy terażniejszej wygody zarzucają mu bierność, tchórzostwo i brak cywilnego męstwa, nadaje aktowi świadczenia powagi. Nie każdy bowiem znajduje w sobie siłę, by przyznać się do tego, że przeżył.

Sęk w tym jednak, by siłę tę w sobie znaleźć – a jest to możliwe tylko wtedy, gdy wstyd i wina nie są absolutne. Dla Derridy na tym właśnie polega sama idea *sovereignty in question* (frazą ta, którą amerykański redaktor tomu o Celanie wybrał na tytuł, pada w jednym z wywiadów z Derridą), czyli podania w wątpliwość suwerennej władzy Boga nad życiem albo władzy tradycji religijnej nad pojedynczą egzystencją. W głęboko antyortodoksyjnym geście Derrida podważa prawo tradycji do żądania ofiary: do tego, by w imię wierności suwerennej zasadzie jednostka poświęcała swoje życie, czyli składała je na ołtarzu idealnej tożsamości, tym czystszej, im bardziej oderwanej od swych realnych nośników. Paradoks ten pojawia się w *Gorączce archiwum*, znów w kontekście maranów: zgodnie z logiką rabinicznych archontów strzegących czystości archiwum najpiękniejszy jest Żyd, którego nie ma. Jest bowiem tak czysty w swojej woli *kidusz ha-szem*, że nie może splamić go profaniczna wola samozachowania. Z tej perspektywy marani – najbardziej nieczyste istoty, jakie zna judaistyczne bestiariusz, porównywalne tylko do *erew raw*, czyli ludzkich szumowin z samego dna społecznej hierarchii (przez

Derridę zwanych *voyous*) – stanowią proste zaprzeczenie ideału: upadek w zwierzęcość, utratę człowieczeństwa, bunt wobec suwerennej władzy Boga, ateistyczne samozatrącenie. W myśl archontów broniących żydowskiego archiwum, jednostka istnieje tylko po to, by w chwili próby złożyć życie – na rzecz Żyda idealnego, którego w istocie nie ma. Na tym polega nie tylko religia judaistyczna, ale w ogóle wszelka religia – „religia jako elipsa ofiary”, czyli *sanktyfikacja/sakryfikacja*, uświęcenie przez poświęcenie – wsparta na pozornie oczywistej przesłance, że boski suweren ma w każdej chwili prawo zażądać życia od wiernego, którego prawo do życia liczy się wówczas tyle, co nic.<sup>9</sup>

Derrida nie zamierza wierzyć w taką religię, ale to nie znaczy, że wybiera „radikalny ateizm”<sup>10</sup>. Wprost przeciwnie: ujmując się za maranami – więcej: *w końcu* osobiście i otwarcie identyfikując się z maraniczną nieczystością – przypomina o *innej* religii i jej innym testamencie, który ukrywa się – niczym sekretne widmo – w brzuchu archiwalnego wieloryba, głosząc antysuwerennościowe hasło: *nigdy więcej ofiar!* I jak maran ma mesjańskie prawo przyznać się *w końcu* do swego sekretu, czyli wyboru życia (jak czyni to Derrida, pod koniec życia wreszcie gotów wyznać swoje marańskie żydostwo) – tak ma je każdy ocalały, który w traumatycznych chwilach próby wielokrotnie musiał się swego żydostwa wypierać. Wbrew bowiem wszystkim tragicznym lekcjom, życie nie jest winą. Życie jest prawem, którego nic ani nikt nie ma prawa nikomu odebrać. „Prawo do życia” – to podstawowe uprawnienie liberalne, *the right to live*, od którego zaczyna się nowożytna przemiana prawna – to dobro po raz pierwszy wywalczone właśnie przez maranów: pierwszych ludzi nowoczesnych, którzy upomnieli się o mesjański prymat przeżycia nad kultową ofiarą. Podobnie więc jak inny żydowski maran, a jednocześnie mesjasz-odstępca, Sabbatai Cwi, który twierdził, że ostatecznym celem studiowania Tory jest „pogwałcenie Tory”, Derrida napisze, że finalnym powołaniem żydowskiego archiwum jest zamienić się w kupę popiołu: „Tym sekretem jest spopielenie archiwum”<sup>11</sup>. Te same popioły zatem, które u Celana otaczają ocalałego świadka żałobną aureolą – „Popiół to figura anihilacji bez reszty, bez pamięci, bez czytelnego archiwum” (SQ, 68) – teraz, w wyniku operacji,

9 J. Derrida *Faith and Knowledge...*, s 88.

10 Por. M. Hägglund *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.

11 J. Derrida *Archive Fever. A Freudian Impression*, trans. E. Prenowitz, The University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 100.

którą tradycja mesjańska nazywa inwersją, jawią się jako cel istnienia samej tradycji. Spopielenie archiwum nie jest więc tylko holokaustem, zagładą, czystą destrukcją: jest także mesjańskim powołaniem religii, której pierwszym przekazem był wybór życia. Kryzys tradycji okazuje się tu także szansą na emancypację: rana i trauma to straszliwa utrata, ale również warunek wyzwolenia – nie tylko negatywnego, *od* archiwalnej tradycji, ale także pozytywnego, *do* wymyślenia judaizmu na nowo:

Jest chwała, światło, ogień, *ale* w samych popiołach (SQ, 91).<sup>12</sup>

### Ekstymność sekretu

W odróżnieniu zatem od rozwianego i wystygłego popiołu z wizji Blanchota, ten Derridiański popiół, który pojawia się w *Gorączce archiwum*, jest wciąż pełen żaru. Nie do końca wygasły popiół tradycji to destrukcja, która jednocześnie ocala to, co prawdziwie niezniszczalne i co „żarzy się jako nieusuwalny rdzeń tego, co nazywa się żydem”<sup>13</sup>. W tym rozżarzeniu popiołów tradycja jednocześnie ginie jako archiwum ortodoksji – i przeżywa, już w innej formie, swoiście uwewnętrznionej. W wyznaniu marana, które w wersji Derridiańskiej brzmi mniej więcej tak – *mimo mojego zaprzęstwa, niewiary i odrzucenia ortodoksji i pomimo wszystkich prawowiernych obiekcji, że to właśnie czyni mnie nie-żydem, ja jednak żydem jestem* – klęska i kryzys, utrata i trauma,

<sup>12</sup> Ta zaskakująca inwersja, dzięki której (do)świadczenie marana-ocalałego może zostać ostatecznie dowartościowane i zaafirmowane, jest także częstym tematem Slavoj Żiżka, zwłaszcza w jego refleksjach nad Heglem i Lacanem. Zdaniem Żiżka, Hegel jest pierwszym filozofem „rany” (*Verletzung*), którą konsekwentnie czyni warunkiem koniecznym wolnej podmiotowości: więcej jeszcze, sam podmiot to rana, której o tyle nie sposób uleczyć, o ile nadal pozostaje się podmiotem. W tym też sensie każda podmiotowość jest „ocalałą”, świadczącą własnej podmiotogennej traumie, która uczyniła ją jednocześnie podmiotem uniwersalnego języka i czymś absolutnie pojedynczym, w języku niewypowiadalnym. Mówić i świadczyć byłoby wówczas jednym i tym samym: dawać świadectwo zerwaniu i wyrwaniu z bezrefleksyjnych pieleszy – raju, matczynego ciała, zdrowej tradycji, narodowej wspólnoty. Jedynym sposobem na uleczenie rany, mówi Żiżek, jest więc przewartościować świadectwo i nie traktować jej już więcej jako rany: „podmiot to utrata. Dzięki temu spekulatywnemu wglądowi możemy uniknąć pokusy powrotu do niewinności sprzed Upadku, bo nie ma czegoś takiego jak utracona niewinność; jedynie wybór zła może nam uświadomić istnienie dobra jako tego, co utraciliśmy za sprawą naszego wyboru”: S. Žižek *Absolute Recoil. Towards new Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London 2014, s. 150-151.

<sup>13</sup> J. Derrida *Abraham, The Other*, w: *Judeities. Questions for Jacques Derrida*, ed. by J. Cohen, R. Zatury-Orly, trans. B. Bergo, M.B. Smith, Fordham University Press, New York 2007, s. 13.

wstyd i wina ulegają przepracowaniu, powoli tworząc przestrzeń dla zupełnie nowej formuły żydowskiego życia. Tak jakby odstępstwo, które pierwotnie skazywało marana na bycie nie-żydem, wniknęło teraz w samą materię tradycji, rozsuwając ją i rozstępując ją wewnątrz. Tak jakby uwewnętrznienie apostazji, otwierając tradycję na nienormatywne dopełnienia, czyniło możliwym marańską deklarację – *a jednak jestem żydem* – która w końcu, po długim czasie latencji, dojrzewa do wyznania światu figury *jednak-żyda*: żyda mimo wszystko, czy też raczej *po wszystkim, the after-all-Jew*, żyda-który-pozostaje. Ten *jednak-żyd* byłby więc tym, który przeżył zagładę „judaizmu skończonego” jako tradycyjnej formy życia, nie po to jednak, by świadczyć jego śmierci, lecz po to, by wyłonić się *w końcu* jako agent „judaizmu nieskończonego”, zdolnego do pośmiertnego przeżycia<sup>14</sup>. Byłby tym, który w chwili traumy wyparł się swej tożsamości i stał nie-żydem, i który po latach powraca *wo es war*, do psychicznego miejsca, gdzie ta „rzecz” – *prawie-śmierć* – się wydarzyła, by znaleźć to, co utracone. Nie znajduje tam jednak tego, co utracił na zawsze, lecz tylko żarzące się ruiny spopielonej tradycji: tylko i aż tyle, wystarczająco wiele, by powiedzieć – *jestem jednak-żydem*. To przejście od wahającego się „Jednak jestem żydem” do bardziej stanowczego „Jestem jednak-żydem” okazuje się tu kluczowe. O ile bowiem w pierwotnym miejscu traumy wola przeżycia jest tym, co z żydostwa wyklucza i piętnuje ocalałego jako odstępcę – w miejscu powrotnym wola życia udziela się samej tradycji, gotowej teraz wstać z popiołów, odnowić się.

Celowo przesuwam Derridiańską „poetykę świadczenia” w stronę jego refleksji marańskich – między innymi po to, by zdystansować tę pierwszą od alternatywnych koncepcji świadka/ocalałego, których dostarczają Maurice Blanchot, a tuż po nim Giorgio Agamben. Chodzi tu znów o fundamentalny wybór – między życiem a śmiercią, czy, subtelniej, między *prawie-śmiercią* a przeżyciem. Dla Blanchota istotą świadczenia jest *écriture du désastre*: pisanie bez pisania, mowa rozpadła i spopielona jak kupka popiołów, otoczona popielną aureolą (*Aschenglorie*), entropijna, niosąca tylko jedno świadectwo – umierania (*mourir*)<sup>15</sup>. Charakterystyka ta istotnie pasuje do Celanowskiego

14 Figura judaizmu skończonego i nieskończonego, parafrazująca Freudowskie rozróżnienie analizy skończonej i nieskończonej, pojawia się w *Gorgzcze archiwum* w dyskusji Derridy z Yerushalimim i jego słynną książką o Mojżeszu: Y.H. Yerushalmi *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven 1991.

15 Por. M. Blanchot *Writing of the Distaster*, trans. A. Smock, University of Nebraska Press, Lincoln–London: 1986.

*Es*, które spada do subegzystującego poziomu niczyjbytu, opuszczonego przez Boga i stwórczy zamysł – i takie jest też Blanchotowskie *neutrum*, niczyjpisanie, szumy-zlepy-ciągi wylewające się wprost ze zdekreowanego świata w popiołach i ruinach, z samego serca traumy, której *niemand zeugt*, nikt nie świadczy, czy raczej: *świadczy nikt*. W *Le pas au-delà* Blanchot pisze więc o „słowach, które wciąż jednak trzeba wypowiadać, poza życiem i śmiercią, by świadczyły nieobecności świadczenia”<sup>16</sup>. Tu świadek – „ten, na którego padło i na którego nie padło”, ani ocalony, ani zatopiony – pozostaje na zawsze złapany w aporetyczne sidła nieustannego do-świadczenia śmierci, której może świadczyć tylko dlatego, że jej w pełni nie do-świadczył. Świadczenie jest tu zatrzymanym, możliwe-nieвозмоnym do-świadczeniem, które destrukuje swój podmiot: nie ma takiego Ja, które mogłoby pisać o własnej śmierci. Jest tylko *Es*, *To*, sfera *neutrum*: niczyjjęzyk, który niesie ze sobą rozproszone popioły. Dla Agambena z kolei, który idzie za Blanchotem trop w trop, świadek to ten, który – zawieszony w limbo między utonięciem a ocaleniem – świadczy o nagim życiu, które weszło w „symbiozę ze śmiercią”, nie po to jednak, by przeżyć, lecz po to, by się ze śmiercią pojednać, odebrać jej ościę. Rolą świadka jest wówczas nieść tę specyficznie Pawłową nowinę, która wcieliła się w obozowego muzułmana, postać dla Agambena nie tylko profetyczną, lecz wręcz chrystologiczną. „Dziwna słodycz”, którą odczuwa muzułman w swym symbiotycznym pojednaniu ze śmiercią, staje się także udziałem świadka, świadczącego w ten sposób oświecimskiemu objawieniu<sup>17</sup>.

Jeśli jednak problemat świadka bliski jest dylematom marana, to tym, czemu świadek ma zaświadczać, jest nie *prawie-śmierć*, w której „ginie judaizm”, lecz nade wszystko *wola przeżycia*, w której wyraża się „odnowienie przymierza”: jak pisze Fackenheim, wola tak absolutna, jak absolutna była sama zagłada. Tematem świadectwa nie ma tu być zatem horror anonimowej śmierci – tanatyczne „antyobjawienie”, jakie zgotowały obozy – lecz apotropaiczna determinacja, by się od tej wszechnicestwiającej czarnej dziury

16 M. Blanchot *The Step Not Beyond*, trans. L. Nelson, SUNY Press, Albany 1992, s. 107.

17 Por. G. Agamben *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008. O tym, że zarówno dla Blanchota, jak i dla Agambena Auschwitz to osobliwe ciemne świecідło, świadczy choćby ten fragment z *L'Écriture du désastre*, w którym lekcja Zagłady okazuje się darem: „Nieznane imię, obce wszelkiemu nazywaniu: zagłada... gdzie ruch znaczenia się zadławił, gdzie dar, nie znajdujący przebaczenia i ugody, rozbił się, *dając* miejsce niczemu, co można by wprost zaafirmować albo odrzucić: dar samej pasywności, dar, który nie może być dany”: *Writing of the Disaster...*, s. 47.

oderwać i raz jeszcze, z mocą źródłową właściwą pierwotnemu objawieniu, *wybrać życie*. Dla Fackenheima przesłaniem świadczenia jest więc powtórzenie dobrej nowiny z mocą bliską samemu oryginałowi: ustanowienie przeżycia jako niepodważalnego *sacrum*, stojącego odtąd wyżej od świętości męczeńskiej –

Dopiero w samym środku najczarniejszej rozpaczmyśli pozagładowa natrafia na błysk światła. Nazistowska logika destrukcji była nieodparta: a jednak ktoś się jej oparł. Ta logika jest czymś nowym w ludzkiej historii i pozostaje źródłem nieznanego dotąd przerażenia: jednakże opór jej stawiony przez tych, którzy najbardziej padli jej ofiarą, także jest czymś zupełnie nowym – a jako taki stanowi źródło nieznanego dotąd cudu.<sup>18</sup>

Raz jeszcze powtórzmy: Derrida różni się od Fackenheima, nie tyle jednak w fundamentalnym wyborze przeżycia, co w samej strategii jego afirmacji. Dla Derridy także miejscem świadczenia jest paradoksalne *przeżycie przeżycia*, które o włos uniknęło śmierci:

Świadczenie to kwestia śmierci, ponieważ nie sposób zaświadczyć śmierci innego *dla* innego, ale przede wszystkim dlatego, że nie można zaświadczyć śmierci *dla samego siebie*. Przeżycie przeżycia jako miejsce świadczenia i testamentu spotyka tu swoją możliwość i niemożliwość zarazem, szansę i zagrożenie. (SQ, 91)

Ta *prawie-śmierć*, która jest aporetycznym węzłem świadczenia, okazuje się zagrożeniem, jeśli testament fiksuje się na śmierci właściwej i staje się wówczas cichą namową, by dokończyć dzieła raz rozpoczętego przez „nazistowską logikę destrukcji” – ale także szansą, jeśli to uniknięcie śmierci uczyni faktycznie „cudem” i skupi się na nowej logice wytyczonej przez „przeżycie przeżycia”. Podczas jednak gdy Fackenheim nastaje na to, by zreformować judaistyczną ortodoksję, tak by oficjalnie uświęcić (żydowskie) życie jako nowy „cud”, Derrida stawia na subwersywną, podziemną logikę mesjańską, która zaburza podział *sacrum* i *profanum* i nie pozwala na prosty gest uświęcania czegokolwiek. Przeżycie nie jest bowiem „świętością” w takim samym sensie, jak niegdyś była nią męczeńska śmierć ku czci Imienia, czyli

<sup>18</sup> E. Fackenheim *To Mend the World...*, s. 25.

uświęceniem w sensie poświęcenia, *sacrosanctum* łączącym nierozzerwalnie wiarę z ofiarą – a zarazem jest „cudem”: dobrym, niewinnym, nieznanym ani Żyda ani Greka, niewyrażalnym w plemiennym języku religii suwerennej. Świadczenie ma być zatem możliwie najsilniejszym odbiciem się od gwiazdy śmierci – lecz to „nowe życie” (wszelkie skojarzenia z *vita nuova* Dantego nieprzypadkowe), jakiemu świadek ma świadczyć, nie może już przynależeć jakiegokolwiek religii instytucjonalnej, która zawsze, czy chce tego czy nie, musi uwikłać się w logikę ofiarniczą i stawiać wierność Bogu ponad wszystko („inaczej bowiem judaizm zginie”). Świadczenie świadka dekonstruuje więc *każdą* religię jako taką z jej kultowym hasłem *ad maiorem Dei gloriam*, dającym absolutny prymat Bogu – a jednocześnie czerpie z mesjańskiego ruchu auto-dekonstrukcji dokonującej się w łonie żydowskiego monoteizmu, w którym Bóg sam zasugerował, by wybrać życie. A kiedy trzeba, czyli w stanie wyjątkowym: by wybrać życie *zamiast* niego. Zamiast – wbrew kultowi suwerennego boskiego władcy – ale i w zgodzie z nim, o ile nigdy nie był on domagającym się bezwzględnego posłuszeństwa absolutem.

Ani Derrida ani Celan nie są witalistami, jeśli za witalizm uważać wyrastającą z Nietzschego filozofię życia opartą na kulcie życiowej siły (SQ, 103). Nie ma tu bowiem miejsca na żaden *kult*, a tym bardziej kult woli mocy. Świadek ma trudne zadanie: musi opowiedzieć o swoim uporze, by oprzeć się ciemnemu świecidłu Zagłady, a jednocześnie nie pozwolić sobie na fetyszyzację przeżycia. To uparte *survie*, któremu Derrida poświęca coraz więcej miejsca w swoich najpóźniejszych tekstach, ma również uparcie opierać się wszelkiej fantazmatycznej obróbce, na jakiej opierają się tradycyjne dyskursy religijne. Fantazmat przeżycia, który znalazł wyraz w Fackenheimowskim hasle *kidusz ha-haim*, nie tylko bowiem prowadzi do moralnie wątpliwych konsekwencji, na jakie polityka świadczenia nie może przystać (jak stawianie żydowskiego życia ponad wszelkie inne życie), ale też opiera się na wewnętrznej sprzeczności, która nie ma w sobie nic z ożywczej aporii: skoro tradycyjne *kidusz* to *sacrosanctum* utożsamiające uświęcenie z poświęceniem, to *sanktyfikacja życia* po prostu nie ma sensu. Albo też, zgodnie z nieubłaganą logiką religijnej ortodoksji, w którą Fackenheim często się wikła, oznaczać może ona tylko uświęcenie życia żydowskiego kosztem poświęcenia życia nie-żydowskiego: rezultat dla Derridy niedopuszczalny, idący całkowicie wbrew hebrajskiej etyce poszanowania inności.

Choć w żadnym z tekstów składających się na zbiór o Celanie, słowo „maran” nie pada, to jednak pojawia się kilka innych, które się z tamtym u Derridy łączą w łańcuchu stałych skojarzeń: „sekret”, „maska”, „krypta”, „świadectwo”



i „zdrada”. We fragmencie z *Wyznań obrzezanych*, kiedy to medytuje nad *yom coupure* – czyli Jom Kippur, Dniem Pojednania, który w inwersyjnej wykładni Derridy staje się Dniem Zerwania/Cięcia<sup>19</sup> – Derrida przypomina sefardyjski rytuał *Kol Nidre*, czyli modlitwę o odpuszczenie przyszłych przysięg, których żydzi, poddawani presji maranizacji, nie będą w stanie dotrzymać (wcześniej *Kol Nidre* dotyczyło przeszłych przysięg; przesunięcie ich w przyszłość dokonało się właśnie pod wpływem nowego zagrożenia, czyli przymusowej konwersji na katolicyzm)<sup>20</sup>. Rytuał ten dostarczał zatem przebaczenia tym, którzy będą fałszywie zeznawać pod przysięgą, czyli maranom uroczyście zarzekającym się przed trybunałami inkwizycji, że nie są żydami. Wybaczenie to obejmowało wszystkich marańskich żydów wciąż praktykujących judaizm w ukryciu, pod maską chrześcijaństwa, sankcjonując tym samym ich wolę przeżycia – byleby tylko zachowali swój sekret i nie utracili resztek żydowskiej tożsamości i związku z judaizmem. To warunkowe dołączenie wiernych niewiernych, jednocześnie należących i już nienależących do religijnej wspólnoty, fascynuje Derridę jako rzadki w tradycji i ortodoksji gest otwartości wobec odstępców, *voyous*, którzy padli ofiarą stanu wyjątkowego<sup>21</sup>. Bardzo podobny paragraf pojawia się w *Poetyce i polityce świadczania*, w którym Derrida mówi o „nocy wiary”:

Krzywoprzysięstwo, kłamstwo, maska odsłaniają się jako takie tylko wtedy, gdy potwierdzają ukrytą prawdę należącą do obszaru doświadczenia sakralnego. W tym też sensie krzywoprzysięzca pozostaje wierny temu, co zdradza; oddaje hołd świętokradztwa i krzywoprzysięstwa zaprzysięgłemu słowu; w zdradzie uświęca to, co zdradza; czyni to na ołtarzu tej samej sprawy, którą właśnie profanuje. Stąd pokrętność, ale i rozpaczliwa niewinność tego, kto mówi: *zdradzając, zdradzając Ciebie, odnawiam przysięgę, przywracam ją do życia, i jestem jej wierny bardziej niż kiedykolwiek, nawet bardziej wierny niż gdybym zachowywał się na sposób*

19 J. Derrida *Circumfession*, s. 188.

20 Por. na ten temat świetny tekst Urszuli Idziak *Deconstruction between Judaism and Christianity*, który sama autorka tytułuje alternatywnie jako *Derrida's Kol Nidre*, w: A. Bielik-Robson, A. Lipszyc *Judaism in Contemporary Thought: Traces and Influence*, Routledge, London–New York 2014.

21 *Voyou* to prawie nieprzetłumaczalny termin Derridy na określenie jednostki z quasi-kryminalnego półświatka, żyjącej w permanentnym stanie wyjątkowym. Por. J. Derrida *Rogues (Voyous). Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, Stanford University Press, Stanford 2005, gdzie również wielokrotnie padają aluzje porównujące *voyou* do nienormalnej kondycji marana.

*jawnie i nieposzlakowanie wierny, a jednak bym zapomniał o źródłowym sacramentum. (SQ, 83)*

Ten nad wyraz skondensowany i aporetyczny przekaz można zrozumieć tylko w ukrytym odniesieniu do kondycji marańskiej, która porzuca wstyd – wciąż jeszcze implikowany przez sefardyjski noworoczny rytuał wybaczenia – i sięga po „rozpaczliwą niewinność”: odzyskaną „niewinność stawania się”, tyle że bez Nietzscheańskiej buty. Maran wie, że zdradza, a tym samym uświęca to, co zdradza – odnawia przysięgę/przymierze, przywraca je do życia, przywołuje na nowo w całej jego źródłowym blasku, nieprzycmionym już przez rytualne czy liturgiczne nawyki, które potwierdzają religijną wiarę na sposób nieposzlakowany, ale jednak nie mają mocy odsłaniania i odnawiania „źródłowego *sacramentum*”. Ta osobliwa internalizacja przez zaprzeczenie/zdradę/zerwanie/utratę jest zarazem podobna i niepodobna zasadzie uwewnętrznienia, jaką głosi św. Paweł, tu obecny w dalekim retorycznym powtórzeniu Listu do Koryntian: „bo gdybym zachowywał się na sposób jawnie i nieposzlakowanie wierny, a jednak bym zapomniał o źródłowym *sacramentum*, nie byłbym prawdziwym wiernym”, a jedynie – w domyśle – „cymbałem brzmącym”. Podobna, jeśli spojrzeć na Pawła jako mimo wszystko pobożnego żyda (czyli także *jednak-żyda*), który usiłuje odnowić Przymierze w duchu Nowego Testamentu i gotów jest odrzucić zewnętrzną esencję judaizmu, czyli prawo, na rzecz niejawnego „wewnętrznego obrzezania”, czyli miłości. I niepodobna, jeśli przypisać Pawłowi intencję stworzenia religii refleksyjnej, w stylu Lutera i Kanta, która prześwieśla sekret wewnętrznego obrzezania promieniem etycznej samowiedzy i czyni z żydowskiego „cymbała brzmącego” pięknie zestrojoną (*wohltemperiert*) luterzańską lutnię. Marańska internalizacja przez negację, czyli wyrzeczenie się zewnętrznych atrybutów życia religijnego, daje bowiem efekt dokładnie odwrotny do refleksyjności: wytwarza sferę sekretu jako „źródłowego *sacramentum*”, które bardziej przypomina traumę – „wewnętrzne obrzezanie” jako głuchy uraz, cięcie, zranienie (znów *coupure*) – a jako takie może być tylko obiektem świadczenia, nigdy samowiedzy, nie mówiąc już o śpiewnym stroju miłości. Lacan ukuwa na tę traumatyczną zadę znakomite pojęcie *ekstymności*: czegoś, co pozostaje najbardziej intymne, a jednocześnie opiera się rozpuszczeniu w wewnętrznym żywiole refleksji.

Derrida, mistrz paradoksów, chce nam zatem powiedzieć, że maran – zmuszony do wyparcia się i krzywoprzysięstwa, do zanegowania swojego żydostwa – przenosi w sobie ziarno intensywniejszej wiary od tego, który

urodził się i umarł w halachicznej wspólnocie, wolny od konieczności powiedzenia jej albo tak, albo nie. Mówiąc językiem Hegla-Žižka: maran naprawdę wie, co utracił, a w ten sposób dopiero wtórnie ustanawia obiekt swojej utraty, czyli judaizm, który odtąd jawi mu się w postaci wyrazistszej i bardziej esencjalnej niż wiernemu od początku zanurzonemu w żywiole swojej wiary. Brzmi to paradoksalnie, ale tylko na pozór. Jeśli bowiem przyjąć definicję Wittgensteina, że religia w swojej postaci domyślnej to nie zespół wyliczalnych wierzeń, lecz nade wszystko „forma życia” (*Lebensform*), to prawdziwa tradycja istnieje tylko tam, gdzie nawet nie ma pojęcia tradycji: gdzie pobożny żyd po prostu *follows the rule*, postępuje zgodnie z regułą, nie czując najmniejszej potrzeby urefleksyjnienia swojej wiary. Tak samo zatem jak „szlachetne zdrowie” Kochanowskiego – rozumiane szerzej jako *heil/health/holy*, czyli jako kompleks *sacrum* – jawi się w całej swej ozdobie tylko temu, kto je stracił, tradycja jako taka odsłania się tylko wówczas, gdy „judaizm ginie” w swej postaci substancjalnej. Na tym właśnie polega słynne Hegłowskie przejście od Substancji do Podmiotu, czyli od bezpośredniego uczestnictwa w bycie do pojęcia, które zakłada utratę tego uczestnictwa. W przypadku marana przejście to oznacza utratę Substancji, czyli judaizmu jako „formy życia”, dzięki której judaizm może stać się pojęciem – a zarazem problemem. Sam fakt, że istota tradycji może ujawnić się dopiero w momencie jej utraty, czyni z niej jednocześnie nowe otwarcie: w (do)świadczeniu marańskim judaizm – po raz pierwszy rozpoznany w swoim zatraceniu – zacznie przesuwac się w stronę nowoczesnej „wiary refleksyjnej”, czy raczej, by odróżnić ją od chrześcijańskiego wariantu internalizacji, „wiary przepracowywanej”: uwewnętrznionej na sposób ekstymny, sproblematyzowanej w trybie traumatycznym, w akcie *Durcharbeiten* podatnej na nienormatywne odchylenia. Choć więc Substancja judaizmu ginie, judaizm podmiotowy przeżywa, inaugurując zupełnie nową formułę życia religijnego: ciało umiera, lecz widmo (*spectre*), złożone w „krypcie uwewnętrznienia”, pozostaje w stanie nie-śmierci, gotowe ożyć raz jeszcze<sup>22</sup>. I tak jak u Hegla przejście od Substancji do Podmiotu pociąga za sobą redukcję obrazowego i niespójnego bogactwa świata wszystkich rzeczy do „jednej cechy” czyli „czystego bytu” (*reines Sein*), tak

22 Por. J. Derrida *Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok*, w: N. Abraham, M. Torok *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, trans. N. Rand (University of Minnesota Press, Minneapolis 1986), s. xiv. Pojęcie krypty pojawia się też w cytowanym wcześniej fragmencie z *Poetyki i polityki świadczenia* (SQ, 87).

u marana judaizm, przedtem będący całym „żydowskim światem”, kurczy się i skupia do jednego „źródłowego *sacramentum*”: punktu absolutnego *cimcum*, w którym, zgodnie z intuicją Celana, żydowskość przybiera formę przetrwalnikową<sup>23</sup>.

Na ten paradoks ożywczej utraty można również spojrzeć z perspektywy freudowskiej, gdzie praafirmacja ukryta w negacji – czyli marańskie krzywoprzysięgające „(Nie) jestem żydem” – odsłania się jako klasyczna dene-gacja, czyli *Verneinung* charakterystyczna dla procesu wyparcia/zaparcia się: zaprzeczenie jako niepełna negacja, która wbrew sobie wzmacnia to, czego nie może zabić, czyli wciąż się potwierdzającą tożsamość „jednak-żyda”. Ten akt autodeklaracji stawia bowiem kwestię tożsamości na ostrzu noża, czyniąc z marańskiej formuły żydostwa *problem* tradycyjnemu judaizmowi nieznaną<sup>24</sup>. I to właśnie ta problematykacja, zawieszona między tożsamością uwewnętrzną i *nolens volens* coraz mocniej potwierdzaną a tożsamością zewnętrzną i odrzuconą, sprawi, że myśl maranów – od Spinozy po Derridę – rozbłyśnie w nowoczesności fajerwerkami religijnych innowacji, testując coraz to nowe formuły rozwijania „źródłowego *sacramentum*” jako ukrytego rdzenia judaizmu. Osobisty samotny sekret, którego lepiej było nie odsłaniać nawet samemu sobie, przeistacza się tu w metafizyczną tajemnicę: tajemne, odcięte od świata zewnętrznych manifestacji, bijące i żarliwe „obrzezane serce” religii mesjańskiej, która nigdy nie znajdzie ukojenia w żadnej dogmatycznej artykulacji.

23 W *Południku* Celan pisze, że „wiersz zna dobrze *argumentum e silentio*”, ponieważ „Bóg wiersza jest Bogiem ukrytym”: Bogiem milczenia, wycofania, autoredukcji, *cimcum*. Wiersz jest więc językiem w stanie maksymalnej kontrakcji: skompresowany w idiom – punkt, monogram, imię – wyzuwa się ze znaczeń, wciąż jednak zachowując ważność. To obowiązywanie, *Geltung*, wiersza sprawia, że, jak mówi Derrida, nie sposób go zapomnieć, pomimo tego – a może właśnie dlatego – że pozostaje on semantyczną enigmą: *Der Gott des Gedichts ist unstreitig ein deus absconditus*: P. Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, H. Schmuhl, B. Böschenschein, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, s. 87.

24 Na temat dene-gacji Derrida pisze w *Comment ne pas parler: Déné-gations* z tomu *Psyche: inventions de l'autre* z roku 1987: „Istnieje tak sekret zaprzeczania [*déné-gation*], jak zaprzeczanie [*déné-gation*] sekretu. Sekret jako taki, sam w sobie, oddziela się i wytwarza własną negatywność, ale jest to negacja, która sama siebie neguje, czyli ulega de-negacji... Ta dene-gacja nie przydarza się sekretowi przypadkowo; jest źródłowa i istotowa... Zagadka polega tu na udzieleniu sekretu, nie tylko mojemu pobratymcy, ale także na sposobie, w jaki sekret dzieli się sobą z samym sobą, na tym szczególnym «podziale» [*partition*] sekretu, która sprawia, że sekret musi i może się objawiać temu, kto go ukrywa, w grze pozorów i symulacji: w symulowaniu symulacji”: J. Derrida *How to Avoid Speaking: Denials*, trans. K. Frieden, w: *Languages of the Unsayable*, ed. by S. Budick, W. Iser, Columbia University Press, New York 1989, s. 25.

Niewykluczone, że to właśnie miał na myśli Gershom Scholem, mówiąc o nowoczesnej formule objawienia jako „obowiązywaniu bez znaczenia”, *Geltung ohne Bedeutung*, gdzie objawienie wciąż jest żywe i „objawiające” (Scholem celowo używa imiesłowu czynnego *das Erscheinende*), a przez to także, „obowiązujące”, ale jednocześnie tak esencjalne, że zupełnie wyzute z substancjalnej treści, którą maran wytwarza, przeżywając swoje żydostwo jako problem wewnętrzny – a zatem problem nierozwiązywalny przez zewnętrzną formułę kultu<sup>25</sup>. Ta inna wewnętrzność i inny rodzaj „wiary refleksyjnej”, nie opartej na chrześcijańskiej przejrzystej etyce intencji, zakłada inny rodzaj problematyzacji źródła – źródła ukrytego, które Pawłowe chrześcijaństwo objawia, a tym samym ujawnia w gościu pewnej siebie miłości (zgodnie z Hegłowskim rozumieniem chrześcijaństwa jako *veroffenbarte Religion*, religii zarazem objawionej i jawnej). To ciągle wymyślanie judaizmu na nowo – strategia odwrotna do Fackenheimowskiego konserwowania tradycji w lęku przed jej zgnięciem/spopieleniem – przypomina raczej przepracowywanie traumy, której nie sposób przepowiedzieć raz na zawsze i zakląć w jednej skończonej formule narracyjnej. W późnym tekście zatytułowanym *Abraham, ten inny* – gdzie Abraham to źródłowy Inny, *ger*, do którego zwraca się żydowska etyka, ale także, jak u Kafki, „inny Abraham”, poddany innowacyjnej rewizji – Derrida pisze o doświadczeniu świadczenia własnemu sekretowi:

I odtąd nachodzi mnie to prawo, to prawo, które jawi się jako antynomiczne; prawo podyktowane mi, przedwcześnie i niejasno, wrazone światłem, którego promienie nigdy się nie uginają; ta hiperformalna formuła przeznaczenia oddanego sekretowi... Dlatego też coraz częściej *bawię się na poważnie* figurą marana: im mniej odsłaniasz się jako żyd, tym lepszym żydem będziesz. Im bardziej radykalnie zerwiesz z pewnym dogmatyzmem miejsca albo więzi, tym wierniejszy okażesz się temu hiperbolicznemu, nadmiarowemu żądaniu, tej hubris (bo tak to też można

25 List Gershoma Scholema do Waltera Benjamina na temat Franza Kafki, nr 66, 20 września 1934; w *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem. 1932-1940*, trans. G. Smith, A. Lefevre, Schocken Books, New York 1989, s. 142. Podczas gdy dla Benjamina judaizm w ujęciu Kafki to pozbawiona sensu *Lebensform*, w której prawo stało się po prostu tożsame z życiem, dla Scholema, mającego za sobą marańskie doświadczenie powrotu do żydowskiej wiary, wciąż jeszcze pozostaje migotliwe *Das Erscheinende*, też nic nie znaczące, ale jednak ciągle zdolne do tego, by judaizm odnowić. Dyskusja między przyjaciółmi okazuje się wówczas niezwykle prozocza w kontekście zbliżającej się Zagłady: o ile „judaizm skończony”, w którym prawo stało się zewnętrzną formą życia, nie miał szans na przetrwanie, „judaizm nieskończony”, odwołujący się do objawienia uwewnętrznionego, już tak.

nazwać), która domaga się uniwersalnej i asymetrycznej odpowiedzialności wobec tego, co pojedyncze w każdym innym.<sup>26</sup>

Tam, gdzie jest objawienie, musi być i świadek, twórca przyszłego testamentu, założyciel nowej wiary. W prawdzie i przeinaczeniu, w *Dichtung und Wahrheit*, wierności i zdradzie, w akcie nieustannej denegacji – marański świadek wciąż „odnawia przymierze” poza konwencjonalnym podziałem na wiernych i niewiernych, Żydów i Greków: samotnie, w ukryciu, poza wszelką przynależnością. Nikt, kto wybrał przynależność, nie zaświadczy za takiego świadka, bo jego „inne testamenty” jedynie zagrażają „dogmatyzmowi miejsca i więzi”, wypuszczając się na nieznanne wody idiosynkrazji<sup>27</sup>. Istotą świadczenia jest bowiem absolutna pojedynczość: idiom, jak u Celana, oscylujący między nieczytelną okazjonalnością (daty, miejsca, imiona) a wysiłkiem uniwersalizacji, dzięki któremu może ona zaistnieć jako zasadniczo nieprzekazywalna, może odsłonić swój sekret *jako* sekret. Czy będzie to maran, czy ocalały – a raczej: maran jako ocalały i ocalały jako maran – poetyka świadectwa wskazuje na sekret jako ukryte miejsce absolutnej syngularyzacji: „ta niezastępowalna pojedynczość łączy kwestię świadczenia z sekretem” (SQ, 82). Świadczenie nie ujawnia bowiem sekretu, nie wydaje go na światło dzienne w geście Pawłowo-Hegłowskiego *Veroffenbarung*; raczej „ujawnia sekret *jako* sekret, maskę *jako* maskę” (SQ, 68), pozwalając pozostać źródłu na zawsze własną, nienaruszalnie jednostkową zadrą jako *principium individuationis*, zasadą indywidualacji.

Nikt zatem nie może – ale i nie powinien – świadczyć za świadka. Tę pracę uwiarygodnienia świadek musi wykonać sam: to jego życie, jego śmierć, jego przeżycie, jego sekret. W każdym świadectwie jest więc coś z „innego testamentu”: każdy świadek chce mieć swoich wyznawców, a czy ich zdobędzie, jest wypadkową wielu czynników, z których żaden nie ma nic wspólnego z dostarczaniem dowodów. Dlatego świadek musi się liczyć z możliwością kłeski, jak każdy fałszywy Mesjasz, za którym nie podążyli wierni. Może istotnie zostać sam, jak mistrz z aforyzmu Kafki, który jest zadaniem, lecz nie znajduje wokół siebie żadnego ucznia.

Ale też może czegoś oczekiwać: „prawa, które jawi się jako antynomiczne”, a które „domaga się uniwersalnej i asymetrycznej odpowiedzialności wobec tego, co pojedyncze w każdym innym”. To jednak kwestia wiary, wiary

26 J. Derrida *Abraham, The Other*, s. 13; moja emfaza.

27 Pojęcie „innych testamentów” zapożyczam od Yvonne Sherwood *Derrida and Religion. Other Testaments*, ed. by Y. Sherwood, K. Hart, Routledge, New York–London 2005.

podstawowej, która wyprzedza wszelką wiedzę: wysiłek uwiarygodnienia może się tu spotkać jedynie z wysiłkiem zawierzenia –

W tym *musisz mi uwierzyć*, to *musisz*, które nie jest teoretyczne lecz performatywno-pragmatyczne, jest tak samo istotne jak *uwierzyć*. W gruncie rzeczy to chyba jedyne ściśle przybliżenie tego, co w ogóle znaczyć może słowo *wiara* (SQ, 76).<sup>28</sup>

Zerwać ten pakt, to przymierze wiary i zaufania między jednostkami stanowiącymi przez nieudzielalne sekrety, to w istocie zrezygnować z eksperymentu indywidualności: powrócić do fałszywego łona „niezranionej” tradycji i wspólnoty jako jednej Substancji, od której nikt się jeszcze nie odłączył i nie powążył na własne, „sekretne” i podmiotowe, życie; gdzie wszyscy tkwią pod plemiennym urokiem niepodzielnej jedności i jawności. Odmówić wiarygodności świadkowi to zatem w ogóle odmówić wiary, która w swej źródłowej postaci jest zawsze otwartością na to, co zupełnie inne w swej pojedynczości. Ta otwartość to jednak nie łatwowierność, która automatycznie zawiera

28 Skoro już postanowiłam tekst odatować, to nie sposób nie wspomnieć o innym, zupełnie niezagładowym, a bardzo aktualnym wymiarze świadczenia, jakim jest akcja „mnie też” (*metoo*), w której bardzo szybko doszło do pomieszania poetyki świadectwa z polityką prawnych konsekwencji. Ta rewolucyjna niecierpliwość, domagająca się ukarania sprawców molestowania natychmiast środkami, które należą w istocie do procedur prawnych – utratą pracy, kompromitacją zawodową, napiętnowaniem publicznym – całkowicie pomija aspekt, na jaki wskazuje Derrida: że przyjęcie świadectwa nie jest przymusem wiedzy, lecz nade wszystko aktem wiary. Świadek powinien zdawać sobie sprawę, że występuje ze słabej pozycji (Celan wiedział o tym doskonale), ale też nie ukrywać tej słabości. Fraza *musisz mi uwierzyć!* nie może więc być kompensacją dla niepewnego punktu wyjścia, a raczej jego wyrazem, w którym wieczna niepewność wyznania zostanie przeniesiona na inny, performatywno-perswazyjny, poziom. Tymczasem *musisz!* wyrażone w postaci moralno-politycznego szantażu ma dokładnie przeciwny efekt: wprowadzając element przymusu, zamyka od razu wolną sferę zawierzenia, a tym samym niszczy świadectwo jako takie. Bez względu na to, czy mamy do czynienia ze świadectwem holokaustowym czy świadectwem molestowania, poetyka i polityka świadczenia pozostają te same: świadek musi liczyć się z „aktami niewiary”, które będą tak samo częste – jeśli nie częstsze – od aktów zawierzenia. Jego świadczenie jest bowiem Kafkowskim „zadaniem”, które może nigdy nie znaleźć swojego ucznia/wyznawcy. Jednocześnie jednak świadek może i powinien liczyć na efekt „przełamывania wstydu”, czyli uwiarygodnienie wynikające z aktu odwagi, by stanąć oko w oko z tymi, którzy zawsze wiedzą lepiej, jakby się zachowali w sytuacji dowolnie ciężkiej opresji i traumy, w imię swojej *righteousness* przekonani, że protestowaliby głośno już *wtedy*. To, że świadczenie zawsze przychodzi po czasie, nie oznacza, że przychodzi ono po niewczasie: ale też ten odstęp czasowy, w którym wstyd i wina jednocześnie się pogłębiają i przepracowują, daje wszystkim „prawowitym” przewagę w piętnowaniu świadka za jego „karygodne” opóźnienie w reakcji.

wszystkiemu, co przychodzi pod znakiem świadectwa. To raczej trud, który – choć, jak twierdzi Derrida za Levinasem, „asymetryczny” – nie jest jednak bez oczekiwań, że spotka się z realnym trudem świadczenia, w którym wstydlivy sekret zostaje przełamany i przepracowany. Derridzie nie chodzi więc o to, by poprzeć wiarygodność świadectwa niezbitymi dowodami, lecz tylko, a może aż o to, by między świadkiem a potencjalnym wyznawcą utrzymać relację zawierzenia, która okazuje się podstawą innej wiary i wszelkich innych testamentów: relacji trudnej, wymagającej, a zarazem niezbędnej, byśmy mogli rozmawiać ze sobą jak ludzie – wolne jednostkowe podmioty.

## Abstract

---

### Agata Bielik-Robson

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

*Other Testaments: Witness, Survivor and the Marrano in Derrida's Poetics of Testimony*

Bielik-Robson analyses Derrida's poetics and politics of testimony in the light of his frequently used figure of the Marrano or crypto-Jew. Derrida compared the two forms of being a Jewish witness – a survivor or a Marrano – but he provided no detailed account of this distinction. Bielik-Robson fills this gap by showing that to trust a witness and to have faith in the religious sense are closely related.

## Keywords

---

testimony, Derrida, Marranism, secret, faith, trust