

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DA, 26

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

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

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

PM, 386³

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

³ Por. PT, 92–93, TDI, 184.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Ibidem, s. 211–212.

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

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

PT, 375

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

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

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

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

* * *

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

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

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

TDI, 212

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

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

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

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

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

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