



Maranaty Derridy:

s e k r e t y ,

*t a j n e
b r a c t w a ,*

widma

Agata Bielik-Robson

Derridiańska nauka o sekrecie
kręci się wokół tego,
co rzekomo tajne i poufne
tak znacząco i intensywnie,
że w końcu wszystko zdradza...

„And God scattered them –
Through the cities of Medes, beside the waters
of Babylon...
And God looked and saw the Hebrews,
Citizens of the great cities,
Talking Hebrew in every language under the sun”.
Charles Reznikoff¹

„Jestem... czymś w rodzaju marana
Francuskiej kultury katolickiej”.
Jacques Derrida, *Circonfessiones*²

„Derrida się maranuje... Wciąż siebie odkrywa,
odkrywa na nowo, na niby i naprawdę,
jako marana. To pojęcie dobrze oddaje jego
zasadniczą zgodę na sekretność, na nieprzewi-
dywalne udzielania się sekretu...”.
Helen Cixous³

¹ C. Reznikoff, S. Cooney (red.), *The Poems of Charles Reznikoff: 1918–1975*, Jaffrey, New Hampshire 2005, s. 113. „I Bóg ich rozproszył – / poprzez miasta Medesu, poza rzeki Babilonu... / I Bóg spojrział i zobaczył Hebrajczyków, / Obywateli wielkich miast, / Jak mówili po hebrajsku we wszystkich językach pod słońcem”.

² J. Derrida, *Circonfession*, [w:] J. Derrida, J. Bennington, *Jacques Derrida*, Chicago 1993, s. 170.

³ H. Cixous, *The Strajaw Body*, [w:] J. Cohen, R. Zagury-Orly, Judeities, *Questions for Jacques Derrida*, New York 2007, s. 55. Na temat maranizmu Derridy zob. także: Y. Sherwood, *Specters of Abraham*, a zwłaszcza U. Idziak-Smoczyńska, *Deconstruction between Judaism and Christianity*, [w:] A. Bielik-Robson, A. Lipszyc (red.), *Judaism in Contemporary Thought: Traces and Influence*, London & New York 2014. Z kolei o żydowskości Derridy dobrze pisze Gideon Ofrat w *The Jewish Derrida*, New York 2001.

To żaden sekret, że lwia część pism Jacquesa Derridy kręci się właśnie wokół sekretu. „To żaden sekret” – w ten zresztą sposób można by podsumować Derridiańską naukę o sekrecie, która kręci się wokół tego, co rzekomo tajne i poufne, tak znacząco i intensywnie, że w końcu wszystko zdradza, choć nigdy nie czyni tego wprost. Lekcji o tym, jak unikać mówienia otwarcie (a jednocześnie powiedzieć wszystko), udziela esej *Comment ne pas parler: Dénégations* z tomu *Psyche: inventions de l'autre* z roku 1987. Swobodnie łącząc wątki psychoanalityczne z tematem teologii negatywnej, Derrida mówi o sekrecie w terminach Freudowskiej denegacji (*Verneinung*): zaprzeczania, które jest jednocześnie od-przeczeniem, czyli pośrednią asercją treści, od jakiej pacjent pozornie tylko się odżegnuje. De-negacja jest więc zniesieniem „negatywności” sekretu, choć odbywa się niejako mimowolnie; sekret sam bowiem, jako paradoksalna struktura, domaga się ujawnienia:

„Istnieje tak sekret zaprzeczania [*dénégation*], jak zaprzeczanie [*dénégation*] 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 denegacja nie przydarza się sekretowi przypadkowo; jest źródłowa i istotowa... Zagadka polega tu na udzielaniu się sekretu, nie tylko mojemu rozmówcy w kontekście społecznym, 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. Nie ma więc sekretu w sobie; muszę temu zaprzeczyć. I to właśnie objawiam w sekrecie każdemu, kto się do mnie zbliży. Oto sekret bliskości”⁴.

⁴ J. Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials*, przekł. K. Frieden, [w:] S. Budick, W. Iser (red.), *Languages of the Unsayable*, New York 1989, s. 25.

Nie jest też przypadkiem, że wykład pod tytułem *O tym, jak unikać mówienia* został wygłoszony pierwotnie w Izraelu: „Wiedziałem, że muszę to zrobić w Jerozolimie”⁵ – zapowiada Derrida na samym początku, tajemniczo zawieszając kwestię tak mocnego zobowiązania. To jednak się wyjaśnia – pośrednio, mgliście i pogmatwanie, jak przystało dyskursowi opartemu na denegacji – w trakcie, kiedy to Derrida omawia apofatyczne teologie wszystkich tradycji oprócz żydowskiej i islamskiej, nieustannie podkreślając to wykluczenie i pozostawiając jego sens interpretacji słuchaczy: „Bo gdy chodzi o to, o czym nie można mówić, czy nie lepiej wówczas milczeć? To wy odpowiedzcie sobie na to pytanie. To można tylko zawierzyć innemu”⁶. Słowo „zawierzyć” nie pojawia się tu ot, tak: zawiera się bowiem tylko sekrety. Derrida twierdzi więc, że nie może mówić o swoim biograficznym splocie żydowsko-algierskim, i wymownie milczy, wiele jednocześnie pokazując – zgodnie zresztą z parafrazą sentencji Wittgensteina, do jakiej się ucieka, gdzie to, o czym nie można mówić i co trzeba przemilczeć, można jednak zademostrować. Co nieustannie też czyni.

Derrida ani zatem nie podkreśla swojej żydowskości, ani też jej nie przemilcza; najwięcej mówi o niej nie wprost wtedy, kiedy właśnie jej unika. Temat unikania wyłania się w kolejnym wielkim tekście z roku 1987, czyli *O duchu*, poświęconym Heideggerowi: „Myślę w szczególności o wszystkich tych sposobach unikania, które sprowadzają się do mówienia bez mówienia, pisania bez pisania, używania wyrazów bez ich używania”, pisze Derrida o Heideggerowskim *vermeiden*, ale w istocie robi tu kolejną aluzję do swojego „sekrety”, którego nigdy nie zdradzi wprost, lecz jedynie zasugeruje, po-

zwalając wyrażać mu się w formie powtórzenia, jaką zwykle przybiera ekspresja symptomu⁷.

To, rzecz jasna, świadomy zabieg ze strony Derridy, to podszycie się pod „język ciała”, ciała z wrytym na nim piętnem obrzezania i jego cielesnej, materialnej pamięci cięższej niż pamięć świadoma, archiwum ukrytego głębiej, ale przez to tym bardziej realnego. Obrzezane ciało pamięta, mówi i wyznaje (świadczy o tym *Circonfession*, obrzezo-wyznanie, jakie Derrida uczynił w roku 1991, pisząc trzystustronicowy przypis do książki Geoffreya Benningtona pod tytułem *Jacques Derrida*), wdzierając się w ciągi słowne ze swoim własnym, potykającym się rytmem, obciążeniem, wytwarzając własne pole zaburzenia mowy, w którym, jak by powiedział Lacan, ukrywa się Realne. Inaczej jednak niż Lacan, który w swojej terapii zalecał powrót do miejsca, gdzie „to się wydarzyło”, czyli miejsca Prawdy i Realnego w psychice, Derrida nie wierzy w lekcje powrotne: nie zamierza wracać do miejsca żadnej czystej, realnej, prawdziwej żydowskości; „nigdzie się nie wybiera”, zostaje tu, nie wraca tam, decydując się wyłącznie na drogę dalszej diaspory-dyseminacji, w proleptycznym i babelicznym geście wychylenia ku *futurité*, który – przekornie, jak zawsze u Derridy – okazuje się w swej „zdradzie” wierniejszy źródłu niż wszelkie akty wielkich powrotów i nawróceń, *teshuvah* i *alliyah*. Skoro bowiem u źródła słyszymy *lekh lekha*, czyli „opuść swoje źródło”, to powrót do źródła zaprzecza samej treści źródłowego przesłania: wierność źródłu oznacza tu raczej kultywowanie w sobie zdolności do jego ciągłego opuszczania, do „wyjścia”, które unieważnia wszelkie powroty. W tej upartej odmowie powrotu-nawrócenia Derrida okaże się więc bardziej konsekwentnym czytelnikiem opowieści o Abrahamie niż Levinas, który, choć kontrastuje ze sobą wędrówkę żydowskiego patriarchy z grec-

⁵ Ibidem, s. 5.

⁶ Ibidem, s. 32.

⁷ J. Derrida, *O duchu. Heidegger i to pytanie*, w druku.

ką ideą *nostos*, jaka przyświeca Odyseuszowi, przeistacza abrahamiczny nomadyzm w osiadłość nowego zakorzenienia, czyli w pragnienie czystego idiomu żydowskiego, który mógłby przeciwstawić językowi filozofii⁸. Derrida, zawsze krytyczny wobec Levinasowskiego złudzenia puryzmu⁹, okaże się wierniejszym potomkiem Abrahama właśnie w swoim puszczaniu się na żywioł kontaminacji: zbrukania i pomieszania języków, gdzie nieczysta Babel stanie się bardziej uprzywilejowanym miejscem objawienia od przeczystego Synaju. „Tu stoję i nie mogę inaczej”, mówi Derrida (jakby za Lutrem), albo „Nigdzie się nie wybieram” (jakby za Jakubem Frankiem), czyli deklaruje swoją przynależność do „francusko-katolickiej kultury”, co jednocześnie w żaden sposób nie oznacza zerwania ze źródłem. Przeciwnie: oznacza bycie w tej kulturze, ale na inny sposób, lekko odszczepiony od jej rdzenia przez niemal niewidzialne cięcie Apellesa, które wytwarza swoje własne unikato-we widmo – sygnaturę Derridy, jedyne w swoim rodzaju francuskiego marana¹⁰.

To właśnie osobliwe widmo unosi się – unikane, niewypowiedziane, ale obecne – nad tekstem *O duchu. Heidegger i to pytanie (De l'esprit: Heidegger et la question)*. Rok 1987 w Derridiańskiej biografii w ogóle stoi pod znakiem Heideggera: wspomniane już *Comment ne pas parler* kończy się długą rozprawą na temat apofatycznych uników „mistrza z Niemiec”, tego też roku wychodzi *Chora*, w dużej mierze poświęcona Heideggerowskiej wykładni Platona. To znowu „żaden

przypadek” (ta fraza, podobnie jak „to żaden sekret”, świetnie oddaje senną aurę naddeterminowanych wzajemnych powiązań, dokładnie tak jak w języku snów Freuda, gdzie sekret stanowi sam „pępek snu”, wokół którego wszystko się kręci). To nie przypadek, że myślenie o żydowskim sekrecie nasila się u Derridy właśnie przy okazji Heideggera, Heideggera i tej kwestii (w domyśle: żydowskiej), Heideggera i mowy rektorskiej, która właśnie niedawno, za sprawą publikacji Victora Fariasa, wyszła na jaw¹¹, a przez lata pozostawała sekretem zagrzebanym w archiwach. W swobodnym procesie asocjacyjnym, jaki nadaje myśleniu Derridy niepowtarzalnie piętno wolności, wzoru wolnomyślicielstwa nie do podrobienia, jego własny sekret oraz sekret Heideggera interferują – wbrew i naprzeciw wszelkim regułom przyzwoitości, które nakazywałyby trzymać je osobno, z dala od siebie, a najlepiej w moralnie napiętnowanej opozycji. To moment, w którym Derrida mówi Heideggerem intensywniej niż zwykle, ale też pozwala, by w Heideggerze także przemówił jego sekret: nie ten jednak dotyczący jego działalności w NSDAP, lecz ten – kto wie, czy nie bardziej wstydlivy – dotyczący jego ukrytego zadłużenia w tradycji, do której zwalczania się przyłączył: „żydowskiej tradycji ognia”, czyli dziedzictwa ognistej *ruah*, której sekret płonie tak w Heideggerze, jak w Derridzie. Zamiast opozycji zatem – osobliwy sekretny sojusz: „sekret bliskości” (*alliance*).

Ta wspólnota sekretu to coś więcej niż tylko swobodne asocjacje biograficzne: to także poczucie pokrewieństwa – wręcz *braterstwa* – na poziomie filozoficznej strategii. Jest rok 1987, demaskacje Fariasa, zawarte w jego książce pt. *Heidegger i nazizm*, krążą niczym widmo po Europie, Jacques Derrida zaś w wykładzie w Jerozolimie wychwala Heideggera za to, że

⁸ Zob. E. Levinas, *La trace de l'autre*, „Tijdschrift Voor Filosofie” 3(25)/1963, s. 605–623.

⁹ Zob. zwłaszcza jego wczesny esej *Przemoc i metafizyka* z tomu *Pismo i różnica*, przekł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

¹⁰ O „maranicznych” strategiach Jakuba Franka, polskiego mesjasza, który „nigdzie się nie wybierał” i w Polsce ogłosił ziemię obiecaną, traktuje wspaniały tekst-manifest Adama Lipszyca: *Wyznania Chmary (Czerwony List)*, „Literatura na Świecie” 9–10/2012.

¹¹ Francuskie tłumaczenie książki *Heidegger i nazizm* ukazało się w Paryżu właśnie w roku 1987.

w swojej myśli dokonał „najśmielszego i najswobodniejszego powtórzenia tradycji”¹², sięgając poza nie wszystkie w stronę tego, co absolutnie źródłowe, a czego w istocie nigdy nie udało mu się uchwycić. To niepowodzenie w żaden sposób jednak nie stanowi o klęsce samego projektu: sięgając do źródła, które miało gruntować najprawdziwszą niemieckość, Heidegger natrafił na *Abgrund*, na wiecznie wymykającą się otchłań bezgruncia. Strategia ta, bliska samemu Derridzie, wiąże się nierozzerwalnie z posiadaniem sekretu, który z istoty swojej nie daje się posiąść, ponieważ jako sekret właśnie jest „bez dna”. Jego bezdenność jednak to nie aporetyczna niemoc, ale szansa: szansa na wymknięcie się wszelkiej z góry określonej tożsamości, która ogranicza wolność myślenia i dociekania.

To „nie przypadek” (znowu!), że owa bezdenność, wymykająca się wszelkiej dogmatycznej tożsamości, to najbardziej charakterystyczna cecha tajnego Bractwa Wolnych Duchów, do jakich Derrida pragnie zaliczyć siebie, ale także Heideggera, którego nie chce wydać bez reszty na pastwę kompromitującego oskarżenia¹³. *Das Geistliche*, ten płomień wolnego ducha, o którym mówi Heidegger à propos Trakla i który stanowi finalny obiekt rozważań Derridiańskiego

komentarza *O duchu*, jest w swej strukturze nieodróżnialne od sekretu: samo dla siebie stanowi zagadkę, a jako takie jest „od zarania heterogeniczne”, nie u siebie, zawsze na zewnątrz, zawsze w akcie zajmowania ogniem czegoś, co do niego nie należy. Maraniczny sekret Derridy, dzięki któremu sięga on poza źródłowość własnej tradycji, naprowadza go więc na odkrycie, że sam Duch jest maranem: nie ma tożsamości, *no fixed abode*, jest źródłem poza źródłem i jest sobą tylko w byciu poza sobą, w płonieniu obcymi archiwami i w całkowitym spalaniu archiwów własnych, po których zostaje ledwie spopielony ślad.

Z drugiej zaś strony maran też jest duchem: jeśli wziąć za dobrą monetę definicję marana jako *mar anus*, co w hebrajsko-aramejskim znaczy „nawrócony siłą” (czyli w istocie nie nawrócony, lecz wciąż praktykujący wiarę żydowską skrycie i pod pozorami chrześcijańskiej pobożności), to maran jest Żydem tylko z ducha, a nie z litery. Jest Żydem dla siebie, w łonie swego sekretu, który udziela tylko sobie i najbliższym („sekret bliskości”), w głębi swej wewnętrzności – a więc, paradoksalnie, w tym najczystszy żywiole uduchowienia, jaki święty Paweł przypisał właśnie chrześcijaństwu, religii żywego ducha przeciwstawionej judaizmowi jako religii martwej litery. Maran jest duchem, a to również znaczy, że jest bardziej konsekwentnym chrześcijaninem niż ci, którzy się otwarcie i literalnie do chrześcijaństwa przyznają. To rozpoznanie – „oświadczenie najbardziej prowokujące, wstrząsające, wdzierające się”, jak je określi Derrida w *O duchu* – gwałtownie przecina najbardziej fundamentalne rozdziały i porządki, które rządzą naszymi tradycjami. I taka też ma być dekonstrukcja: ogień poddany dyscyplinie, który nadpala pozornie solidne fundamenty, metodycznie rujnując wszystkie „domy tradycji”, ale też odsłaniając to, co ukryte pod ich arche-źródłami, podwalinami, założycielskimi aktami archiwów. Sekrety tradycji i języków, sekrety wcześniejsze niż

¹² J. Derrida, *How to Avoid Speaking...*, op. cit., s. 32.

¹³ O pewnej fascynacji Derridy spiritualsami, czyli Bractwem Wolnego Ducha, w którym płonęło mesjańskie, heretyckie, radykalnie wolnościowe chrześcijaństwo po to, by w końcu samemu splonąć na ołtarzu ortodoksji, świadczy ten oto przypis z *O duchu*: „Od ducha do ognia – taki bowiem mógłby być podtytuł tego przypisu – zwróćmy myśli ku heretykom od Wolnego Ducha. Autorka **Zwierciadła dusz prostych i unicestwionych**, Małgorzata Porete, została spalona na stosie w 1310 roku. Spalono również pisma sekty **Ranters** (Mówcy), przeciwko którym w XVII wieku w Anglii wysuwano te same zarzuty, co przeciwko adeptom Wolnego Ducha kilka wieków wcześniej”. Czy to nie ten płomień wolnego ducha, niesiony przez tyle wieków sekretnie, w zмовie Różokrzyża i Illuminatów, oświeśla mesjańsko-maraniczne pisma samego Derridy?

w pełni uobecnione początki i aksjomaty, a niemal całkiem przez nie pogrzebane.

Jak jednak ujawniać takie sekrety? Derrida stwierdzi, jednocześnie za Heideggerem i przeciw niemu, że jest już za późno na rozbudzanie „etymologicznych wojen”, których celem miałyby być dotarcie do najbardziej dziewiczych, czystych, jednorodnych źródeł. Ta ambicja absolutnej wczesności (*Frühe*), która jeszcze przyświecała Heideggerowi pragnącemu przedrzeć się do tego, co absolutnie greckie, i tam ufundować „nowy początek” (i którą, po drugiej stronie etymologicznej barykady, przypisać można także Levinasowi z analogicznym programem ponownego odkrycia hebrajskości), sama jest już dziś, jak by powiedział Nietzsche, niewczesna¹⁴. Za późno: to deklaracja charakterystyczna dla współczesnego (w-czesnego) marana, który wie, że nigdy się nie wyplącze z „aleksandryjskiej mieszaniny” żydo-greckości i greko-żydowskości, ale wcale też tego nie pragnie. Przeciwnie, gotów jest znieść ten trudny żywioł naddeterminowania, gdzie wszystkie słowa – a już zwłaszcza „duch” – znaczą więcej, niż potrafią unieść, i świecą wszystkimi możliwymi, wielobarwnymi widmami.

Związek między sekretem a Duchem jest więc silniejszy, niżby się z początku wydawało: i to nie tylko w *Widmach Marksa*, które adaptują analizę spektralną na dekonstrukcyjne potrzeby, rozpisując Ducha na całą paletę widm. Wedle definicji encyklopedycznej analiza widmowa albo spektralna jest rodzajem teleanalizy, czyli badania prowadzonego z odległości, którego

celem jest odkrycie składu chemicznego obiektu wytwarzającego widmo dzięki pomiarowi jego fal za pomocą tak zwanego spektrometru. Jak zaznacza fachowy opis, do analizy widmowej wystarczą śladowe ilości badanej substancji. Nie musi być ona blisko, w naszym zasięgu; może być bardzo odległa i może być jej bardzo niewiele – jak w przypadku rzadkich pierwiastków, z jakich zbudowane są gwiazdy. Tak też jest w przypadku sekretu i jego śladowego wydzielania-sekrecji – ale i w przypadku Ducha, który jest tak samo obcy, daleki i w swych manifestacjach nader nieczęsty. Duch bowiem objawia się wyłącznie widmowo jako „rzadki gość”, jak by powiedział analizowany przez Heideggera, a potem Derridę, Georg Trakl. Jest czymś „najwcześniejszym”, uprzednim wobec wszelkiego widzialnego początku Rzeczy Pierwszych, a zarazem czymś „najpóźniejszym”, co ledwie zapowiadają Rzeczy Ostatnie; przed alfą i po omedze; wciąż niby-obecny, wciąż nawracający (*revenant*), zjawiający się nagle i równie nagle znikający, a przy tym zupełnie nieuchwytny. Samozacierający się ślad i półbytujące widmo. Wielki sekret.

Od samego początku zatem, już od *Glas*, gdzie pierwszy awatar Ducha, czyli „istota świetlna” z Hegłowskiej *Fenomenologii*, wymazuje się ze wszechobecności, by zrobić miejsce dla świata, aż po ostatnią pozycję w spirytualnej trylogii, czyli *Widma Marksa*, gdzie słowo to pada *explicito*, Derridiańska pneumatologia jest „ontologią widmową” albo „ontologią nawiedzaną”, czyli *hauntologie*. Zamysł dojrzewa więc przez dobre dwie dekady i nieustannie towarzyszy Derridzie w jego precyzowaniu dekonstrukcyjnej metody; niewykluczone, że to Duch i jego duchowe sekrety stają się powoli uprzywilejowanym obiektem Derridiańskiej dekonstrukcji¹⁵.

¹⁴ „Nie jest to ani miejsce, ani moment – jest za późno – na budzenie wojen etymologii, ani też, co mnie tak często mogło kusić, wszystkich zjaw [fantômes], które kłębią się za kulisami tego „alchemicznego teatru”. [...] Duch, który czuwa, powracając w zjawie, zrobi wszystko pozostałe. Poprzez płomień lub popioły, ale jako całkiem inny, nieuchronnie”, pisze Derrida w **O duchu**.

¹⁵ Zob. J. Derrida, *Glas*, Paris 1974; *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987; *Spectres de Marx*, Paris 1993.

Wszystkie trzy księgi o duchu są niezwykle bogate w wielowątkowe treści, ale gdyby się pokusić o odnalezienie nici, która je zszywa, ale też dokądś prowadzi, to kierunek ten można by opisać tak oto: pojęcie Ducha rozwija się i rozkłada w tej widmowej analizie po to, by przejść od ambiwalencji do antynomii. Przejście to polegałoby na rozwikłaniu straszliwej dwuznaczności Ducha, który odpowiedzialny jest za absolutne Dobro i równie absolutne Zło, i w końcu na podstawieniu pod tę z pozoru nierozwiązywalną ambiwalencję zupełnie innej figury filozoficzno-teologicznej, czyli właśnie antynomiczności. I choć imię to nie pada wprost w żadnej z ksiąg trylogii, to samą ideę tego przejścia Derrida zawdzięcza niewątpliwie Levinasowi i jego próbom wprowadzenia do filozoficznego słownika Zachodu odmiennej „in-spiracji”, czyli „u-duchowania” czerpiącego z alternatywnej tradycji żydowskiej. To właśnie Levinas, choć nieustannie przez niego krytykowany, przypomina Derridzie o żydowskiej apokalipsie, o codziennym zmaganiu z tym ogniem Dobra-ponad-byciem, które i spala, i nie spala, a którego apokaliptyczny napęd Derrida powoli wpisuje w tryby dekonstrukcji, by z czegoś, co początkowo mogło uchodzić za intertekstualną grę-zabawę, uczynić właśnie narzędzie Ducha. To Levinas zatem, który ożywia tę „apokaliptyczną bryzę”, by wstrząsnąć dobrze uporządkowanym domem filozofii, okazuje się owym „duchem ojca” nachodzącym hamletyzującego Derridę i nakazuje mu uciąć jego pytające deliberacje w punkcie, który naraz staje się niekwestionowanym i niedekonstruowalnym fundamentem, a którym jest radykalna sprawiedliwość. To dla Derridy oznacza „dzień żałoby i pamięci”, czyli Jom Kippur: *yom coupure*, dzień krytycznego cięcia i decyzji, jednocześnie zerwania i wierności.

Postać Hamleta, od której rozpoczynają się rozważania nad „widmami Marksa”, pojawia się także z klucza intelektualnej autobiografii.

Ojcowskie widmo Levinasa nawiedza Derridę, by przypomnieć mu o tym, czego on sam skrętnie unika albo o czym mówi, jednocześnie „unikając mówienia”, czyli o swym zadłużeniu w tradycji judaistycznej (*Spectres* traktują wszak także o „długu”): tradycji ojcowskiej z pozoru zapomnianej, ale jednak nadal niesionej na sposób, który Derrida w końcu odważy nazwać się „maranicznym”. Przypomnijmy jego słynną autodeklarację z *Circonfession*, czyli „wyznań obrzezanych”, gdzie słowo *circumcision* zostaje niemal w całości wpisane w kryjące je augustyńskie słowo *confessiones*, ale jednak pewna niewchłonięta reszta wystaje w postaci tajemnicznego *cir*, sygnalizującego okrąg, halo – być może kolejną widmową emanację, jaka się unosi na tym „cięciem” (*cision, coupure*). Deklaracja głosząca, że jest on „maranem francuskiej kultury katolickiej”, jest jedną z tych autodefinicji, które radykalnie zmieniają naszą percepcję Derridy, ze wszystkim, co napisał – od początku do końca. Fakt, że porównał siebie do sefardyjskich „przymuszonych”, czyli Żydów przemocą nawróconych na chrześcijaństwo, którzy mimo to zachowali judaizm jako „wiarę ukrytą”, rzuca na wszystkie jego dzieła nowe światło – ukośny promień sekretu – domagając się od nas jeszcze większej czujności interpretacyjnej, jeszcze „czulszego języka” deszyfracji zdolnego spenetrować ten bardzo szczególny gatunek pisania, jakim jest Derridiańska filozoficzna *littérature au secret*. A już zwłaszcza jego nader pogmatwaną trylogię o Duchu – o tym pierwszym niewznanym Duchu, którego powszechnie unikane imię brzmi *ruah*, i o tym nachodzącym go „ojcowskim duchu”, którego niewymówione (przynajmniej tu, w tym trójksięgu) imię brzmi Levinas.

Duch ojca, *Father Ghost* (będący także Duchem-Ojcem, Bogiem-Ojcem), unikany i wypierany, ale właśnie dlatego powracający, jak każdy „powrót wypartego”, nawiedza Derridę w tym samym celu co ojciec Hamleta: pragnie mu przy-

pomnieć, przypomnieć o sprawiedliwości. „Będziesz pamiętał!”, *zakhor*, to jedyny imperatyw, do jakiego sprowadza się interwencja tej zjawy, przywołująca marnotrawnego, hamletyzującego syna z pustyni wygnania i rozproszenia, *galut* (którego, żeby było jasne, ten syn nie zamierza wcale porzucić). Tylko raz, kiedy ogień Ducha rozżarzy Derridiańskie pismo do białej gorączki (tego *weisses Glühn*, jaki duchowemu żarowi przypisuje Rilke) i zaczną płonąć archiwa, fundacje wszelkich tradycji, pamięci i tożsamości, Syn pozwoli sobie na niezwykłą otwartość, uchylając rąbka tajemnicy, spłotu długu i buntu, archiwicznej wdzięczności i an-archicznej rebelii, tak osobliwego i własnego, jak idiosynkratyczny może być tylko sekret-symptom. Spierając się z Yosephem Yerushalmim (jeszcze jedną ojcowską figurą), który w swojej książce pod pamiętnym tytułem *Zakhor* podkreśla unikatowość, a przez to także partykularne powołanie religii żydowskiej, kultuwującej siebie w narastającym „archiwum pamięci”, Derrida nastaje na akt archiwolityczny, zmierzający do podpalenia tego archiwum – ale nie w imię pustej anarchii, lecz właśnie w imię Ducha, ducha tej samej tradycji, która te archiwa zgromadziła. Jeśli bowiem tym Duchem jest mesjańskość – uniwersalne przesłanie skierowane w przyszłość dla całej ludzkości (a może także dla całego świata, w tym świata natury) – to Duch ten ma prawo przekroczyć Prawo, czyli poszczególną judaistyczną tradycję, w jakiej przesłanie to się zakorzeniło. Podobnie więc jak inny żydowski maran, a jednocześnie mesjasz-odstępca, Sabbatai Zwi, 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 [sekretem mesjańskim – ABR] jest spopielenie archiwum”¹⁶. I o tym nade wszystko trzeba pamiętać.

To głęboko idiosynkratyczne i maraniczne postrzeganie *zakhor* – bardziej jako inkantacji niż znaczącego – wyłania się po raz kolejny w jednym z ostatnich esejów Derridy, *Abraham, ten Inny*; i znów nieuchronnie łączy się z wątkiem sekretności. Nawiązując do swojej analizy z *Gorączki archiwum*, której podtytuł brzmi *Freudowska impresja*, Derrida nadaje *zakhor* ciężar i materialność Freudowskiego *Eindruck* (w-rażenie), osadzającego się na dnie psyche w postaci *Niederschrift*, czyli pisma głębokiego. To znów kolejna wersja cielesnego obrzezania – fizycznie wrazonego w psychikę na wzór Iza-jaszowego prawa wpisanego w ciało, ale już także na wzór Pawłowego „obrzezanego serca” – które przecina i zaburza zwyczajowy podział na żydów i chrześcijan, wyznaczając własną przestrzeń naznaczenia, między zewnętrznym prawem a w pełni uwewnętrznioną łaską:

„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 nazwać), która domaga się uniwersalnej i asymetrycznej odpowiedzialności wobec tego, co pojedyncze w każdym innym”¹⁷.

Hiperetyczna i hiperpolityczna odpowiedzialność „płonie w najbardziej irredentnym rdzeniu tego, co zwie się żydem”¹⁸ – płonie tym sam-

¹⁶ J. Derrida, *Archive Fever. A Freudian Impression*, przekł. E. Prenowitz, Chicago 1996, s. 100.

¹⁷ J. Derrida, *Abraham, The Other*, [w:] J. Cohen, R. Zagury-Orly, *Judeities. Questions for...*, op. cit., s. 13 (moja emfaza).

¹⁸ Ibidem.

mym ogniem, którym płonie Duch i wszystkie jego sekrety. Ten rdzeń – widmowy i resztkowy; odmawiający wchłonięcia przez jakikolwiek filozoficzny idiom „przynależny byciu”; antynomiczny w swym prawdopodobnym nakazie, by zerwać z wszelkim prawem i zważać wyłącznie na pojedynczość innego; absolutnie powszechny w swojej nieprzypisywalności do żadnego miejsca i dogmatu – ten rdzeń żydowskości płonie nieustannie i nie wygaśnie dopóty, dopóki nie odzyska tego, co zostało utracone – poczucia jednej i zjednoczonej sprawiedliwości mesjańskiej, teraz rozdzielonej i pochowanej pod piramidami rozdzielonych archiwów, tworzących „religie Abrahamiczne”. Tak zatem, jak polityczny irredentyzm usiłuje połączyć w jedno to, co rozproszone, tak religijny irredentyzm Derridy usiłuje sekretnie zjednać potomków Abrahama, dając im jedno „państwo” w postaci mesjańskiego królestwa – prawdziwego Królestwa Ducha.

I tak w eseju *Wiara i wiedza* Derrida, znów sekretnie umieszczając się w marańskim „pomiędzy”, opisze tę antynomiczną mesjańskość jako coś, *je-ne-sais-quoi*, co, jak każde widmo, wymyka się prostej identyfikacji:

„Ten wymiar mesjański nie zależy od żadnego konkretnego mesjanizmu. Nie podlega żadnemu określone mu objawieniu. Nie należy do żadnej z religii Abrahamicznych”¹⁹.

A zarazem należy do każdej z nich. W marańskim nauce Derridy słychać echo ezoterycznych nauzań Natana Mędrca, postaci stworzonej przez Gottholda Lessinga, na temat utraconego pierścienia: niewidzialnej, czy raczej widmowej, części wspólnej, która jednocześnie jest i nie jest elementem religii oficjalnych. Tak samo jest ona i nie jest elementem

tego świata, lecz – podobnie jak duchy i inne zjawy – za ledwie bywa, nachodząc ziemski padół w niespokojnym rytmie nagłego pojawiania się i znikania, budzenia nagłego entuzjazmu, a potem odchodzenia na wieki, które upływają jałowo pod znakiem „duchowego stuporu” (by użyć w tym miejscu niezwykle trafnego wyrażenia Jacoba Taubesa, którego „pneumatologia” bliska jest Derridzie). Ten antynomiczny moment mesjańskiego widma, które nigdy nie może zagościć na ziemi na dobre, lecz niczym duchowa anty-materia będąca „inaczej niż być”, poza bytem immanentnym i jego regułami, może co najwyżej objawić się chwilowo i nie wprost, wizytując nas *incognito*; ten antynomiczny moment innego, transcendentnego wymiaru i jego etycznej „przeciw-światowości” sprawia, że mesjańskość musi silnie i zdecydowanie odróżnić się od wszelkiej utopijności. W przeciwieństwie bowiem do utopii oczekiwania mesjańskie stawia na zrywający każdy ład moment antynomicznej i nieprzewidywalnej inności, w której zawiera się radykalna sprawiedliwość. Sprawiedliwość, która jest całkiem inna od tego świata i która jest tym, co nie istnieje, już albo jeszcze nie – dokładnie tak jak zjawy, które nawiedza jako *revenant*, z zamierzchłej przeszłości i obiecaną przyszłości jednocześnie. Sprawiedliwość, którą tradycja gnozy mesjańskiej słusznie nazywa *iustitia aliena*: obcym widmem, widzialnym tylko rzadko i w specjalnych warunkach.

W innym zaś jeszcze wymiarze, który wiąże się z tą osobliwie marańską strategią, powyższa kwestia – albo właśnie to pytanie, które Derrida stawia Hegłowi, Heideggerowi i Marksowi – przybierze także i tę postać: czy możliwe jest prawdziwe Judeochrześcijaństwo, wspólne dziedzictwo jednego Ducha, nierozproszone na wrogie sobie obozy, lecz zdolne do dekonstrukcyjnej współpracy w ramach „sekretności”? Wysięk Heideggera, by cofnąć się

¹⁹ J. Derrida, *Faith and Knowledge*, przekł. S. Weber, [w:] *Religion*, Stanford 1998, s. 18.

do tego, co „najwcześniejsze” – poza reguły gry ustalone przez Platońską metafizykę i wynikłą z niej onto-teo-logię – można by wówczas wyzyskać do zupełnie innego celu niż ten, który mu oficjalnie przyświeca: nie do odkrycia owej mitycznej greckości, która rzekomo płonie w wierszach Trakla, lecz do przypomnienia jeszcze innego ognistego źródła, które od zarania paliło wszystkie swoje archiwa (i tego też żąda od swoich wyznawców: *burn after reading!*), nie chcąc zmieścić się w żadnym konkretnym testamencie:

„Najbardziej poranna z *Frühe*, w jej najlepszej obietnicy, byłaby w rzeczywistości innym narodziem innej istoty, heterogeniczna od źródła (*hétérogène à l'origine*) wobec wszystkich testamentów, wszystkich obietnic, wszystkich zdarzeń, wszystkich praw i przypisań, które stanowią samą naszą pamięć. [...] To przez odniesienie do bardzo konwencjonalnej i doksyicznej sylwetki chrześcijaństwa Heidegger rzekomo dechryścianizuje *Gedicht* Trakla. To, co jest heterogeniczne od źródła, byłoby zatem – a nie jest to nic – tylko źródłem chrześcijaństwa: duchem chrześcijaństwa lub istotą chrześcijaństwa”.

Chodzi bowiem o to, by z góry nie przesądzić tożsamości Ducha: nie zamknąć go w żadnym „okręgu”, żadnym teologicznym „izmie”, nie zneutralizować jego płomienistej *futurité* żadną zaprzeszłą manifestacją – czy to w postaci *pneuma*, *spiritus*, czy, skoro już nie da się tego imienia uniknąć, *ruah*. Nie uczynić czymś, ale też uświadomić sobie jasno, że „nie jest to nic”. Jednak trzeba też pamiętać, że to ostatnie imię, *ruah*, jest szczególnie, ponieważ samo siebie unika, samo siebie ukrywa. W Heideggerowskim *vermeiden*, które na pierwszy rzut oka zawiera w sobie wiele złej wiary i zwykłego kulturowego antysemityzmu, Derrida odkrywa iskrę innego uniku: samowymazywania się *ruah* jako nieuchwytnego imienia bez tożsamości i bez trwałego umocowania w żadnej tradycji.

O duchu to nie tylko majstersztyk dekonstrukcji. To także wzorcowy akt „podniesienia iskry” – cząstki Ducha – która upadła daleko w głąb obcej sobie domeny, ale jednak nigdy całkiem nie zagasła. Zgodnie z doktryną Michała z Cardozo (drugiego po Natanie z Gazy naczelnego ideologa sabataistów), do zadania, jakim jest polowanie na upadłe i rozproszone iskry, najlepiej nadają się właśnie marani, ponieważ sami są nieczyści i dlatego też mogą penetrować „obcą stronę”, bez szkody dla siebie nurkując w jej mroczne głębie. A Derrida jest bez wątpienia jednym z najśmielszych nurków: niestraszone mu odmęty, w jakie upadł był niegdyś Paul de Man (ta tytułowa muszla wyrzucona na piasek: czy nie jest to bledszy odpowiednik iskry-perły odławianej z otchłani?²⁰) albo sam Martin Heidegger, ten upadły numer jeden, którego Derrida nigdy nie przestał czytać (jak sam przekornie dodaje: zawsze z nutką rozbawienia), nawet – a może zwłaszcza wtedy – gdy wielu żydowskich myślicieli, z Levinasem na czele, obłożyło go anatema.

Tej rozbawionej ironii nie można jednak oddzielić od poczucia absolutnej swobody, jaką Derridzie daje jego maraniczna nietożsamość – ironii tym większej, że po hebrajsku, czyli w języku znanym mu bardzo pobieżnie, marana zwie się „przymuszonym”. W niewiedzy, co termin ten „naprawdę” znaczy, w przekornej nieznanomości ortodoksyjnej tradycji, która z góry napiętnowała maranizm wrogą konotacją, zawiera się cała wolność tego najbardziej wolnego z duchów, jakim był brat Derrida: jedyny taki, który umiał mówić po hebrajsku we wszystkich językach pod słońcem. ●

²⁰ Czyli: **Jak głos głębokiego morza ukryty w muszli: wojna Paula de Mana**, zob. J. Derrida, *Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War*, przekł. P. Kamuf, „Critical Inquiry” 14/1988.