

Bogu i ducha winny?

**KREDYTY
DERRIDY**

Piotr Bogalecki

Derrida nie byłby sobą, gdyby nie wyartykułował swojego sceptycyzmu wobec pojęcia świeckości, a pośrednio także i postsekularyzmu.

1.

Jego jest czas? Miałyby swoje pięć minut? Przeżywałyby złoty okres? Ba, miałyby do niego należeć cała dekada, „dekada Derridy”? Czy istniałby jednak jakiś czas „przed” i jakiś czas „po”: wobec owego czasu – i jakiegokolwiek innego – czas wyłaniający się z rzeki czasu? Bóg wie.

2.

W dużym uproszczeniu – być może jednak koniecznym dla tego, kto wyznaczać miałby granice „czasu Derridy” (nie sposób uwolnić się od pytania o funkcję użytego tu dopełniacza; czy *genetivus* tworzy tu konstrukcję dzierżawczą, a jeśli tak, w jaki sposób konstytuowałaby się implikowana relacja posiadania? Czyż to nie raczej „czas ma nas”? Czyżby „czas Derridy” był „tylko kwestią czasu”? – przyjąć można, że w dotychczasowej recepcji myśli autora *Mal d'Archive* wyróżnić można fazy fascynacji, kodyfikacji i kontynuacji, lub też, by uciec się do określeń o nieco innej proveniencji: *revelatio* – *canonizatio* – *inspiratio*. Podwójne źródła

tych ostatnich biją w pilnie strzeżonych ogrodach prawa i teologii, których starannie wytyczone rabaty wymijać można wąską, acz kuszącą, ścieżką właściwego dla Derridy stylu. Jeżeli będę na nią od czasu do czasu wstępować, to z pełną świadomością ryzyka, a także – wyznając – z niechęcią i obawą. Od pastiszu wszak do parodii droga niedaleka; idąc nią, poruszalibyśmy się też „zbyt szybko i po ścieżce stawiającej zbyt mały opór”¹. To ostatnie nie może być celem – zwłaszcza na obszarze, w którym sprawiedliwość wyziera spod maski prawa, prawa maski. Niczego zatem nie pominąć, nad żadnym z etapów nie wznieść się na skrzydłach stylu, ale i nie wyrzec się go całkowicie, pragnąc oddać Derridzie sprawiedliwość. Niech nas nawiedza, łaskawie i cierpliwie, niech żyje nam, niech nie tylko w pamięci trwają te trzy: objawienie – kanonizacja – inspiracja. Z nich zaś największa niech nie staje się hymnem, a przychodzi, wieje, tchnie.

3.

Dekonstrukcyjnemu objawieniu towarzyszyło całe spektrum intensywnie przeżywanych, skrajnych emocji: od entuzjazmu, poprzez niecodzienne zaciekawienie, aż po stanowczy sceptycyzm i bezwarunkowe odrzucenie. Ogień rzucony na suchą glebę „filozofii Tego Samego” nie przestawał jednak płonąć: zaczytywano się pismami „papieża postmodernizmu” z wypiekami na twarzach, gadano i pisano „Derridą”, a nawet go wyznawano – z zapalem wprost proporcjonalnym do niechęci okazywanej przez jego krytyków. Ci ostatni koncentrowali się przede wszystkim na obronie filozofii przed niebezpieczeństwem literackości, ale na cóż się mogło to zdać, skoro style Derridy (czyż

¹ J. Derrida, *Acts of Literature*, London 1992, s. 377, cyt. za: J. Gutorow, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001, s. 53.

Derrida nie był wówczas stylem?) fascynowały niczym meteory i kłuły niczym ostrogi lub zwinęty w kłębek jeź. Polskie ślady owego uktucia doskonale widoczne są w *Maszynie do pisania* Tadeusza Sławka i Tadeusza Rachwała (1992) – pierwszej polskiej książce o Derridzie, którą uznać trzeba za reprezentacyjną dla tego rewelatorskiego, wybuchającego tu i ówdzie, karnawału derridiańskości.

Nastąpić musiało jednak ochłodzenie, na skutek którego owe żywe rytuały i misteria zastygły w stałą postać filozofii Derridowskiej (sic!), posiadającej określone architeksty, presupozycje, implikacje... Jednostkowe świadectwa urzeczenia tekstami Derridy zastąpione zostały ich pieczołowitymi i erudycyjnymi egzegzami. Chodziło zarówno o to, by odsłonić właściwy charakter projektu autora *Głosu i fenomenu*, jak i o to, by uporządkować istniejące – jak rychło miało się okazać, apokryficzne – odczytania. Prostując ścieżki niegodziwych i oddzielając ziarno od plew, ustalano prawidłą postępowania z Derridą, potwierdzając tym samym jego filozoficzne znaczenie; w podwójnym akcie konstytucji kanonu i ukończenia kanonizacji skodyfikowano wiedzę o dekonstrukcji. W ten sposób czytać można dziś prekursorskie uściślenia Bogdana Banasiaka, książkę Włodzimierza Lorenca *Hegel i Derrida* (1994), a zwłaszcza kanonizujący, dziś sam kanoniczny, *Efekt inskrypcji* Michała Pawła Markowskiego (1995). Odślanianie właściwego znaczenia projektu Derridy nadal jest przedmiotem troski wielu poświęconych mu publikacji, by wliczyć tu jedynie książki powstałe w ostatniej, interesującej nas dekadzie: Włodzimierza Zięby (2009), Urszuli Idziak (2009), Alicji Gabrysiak (2010) czy Xymeny Synak-Pskit (2010).

Konsekrowany i konserwowany Derrida nie przestaje jednak inspirować, stanowiąc na-

tchnienie dla rozmaitych dziedzin i dyskursów. Duch wieje wszak, kędy chce, a w kanonizacji widzieć można źródło wszelkich herezji, wszelkich wyborów (*haeresis* to przecież tyle co ‘wybór, wzięcie sobie’). „Natchnieni” biorą sobie zatem z Derridy, biorą do serca to, co ich zdaniem najlepsze, starannie wybierając ze stołu filozofa co smakowitsze kąski. Karmią się oni przede wszystkim tekstami Derridy zaliczonymi onegdaj przez Banasiaka do trzeciej fazy jego myśli, w której, zdaniem polskiego badacza, próbował autor *Politiques de l’amitié* „doktrynie swej nadać kształt zdecydowanie pragmatystyczny” przez rozwijanie „praktycznych aspektów dekonstrukcji, zarówno w sensie społeczno-politycznych działań, jak i towarzyszących im komentarzy”². Z kolei autor obszerniej biografii Derridy, Benoît Peeters, powołując się na przekonanie filozofa, że „właściwie nigdy nie napisał on tekstu bez zewnętrznego powodu”, mówi wręcz o wypracowanej przez niego w latach 90. „poetyce okazji” (*poetics of the occasion*), której niezbywalnym elementem stało się pojęcie odpowiedzialności³. Jak się wydaje, powstałe w jej ramach teksty można albo sprowadzić do tego, co już nam w dekonstrukcji znane (a tym samym dokonać ich kanonizacji – i żywota), albo odpowiedzieć na ich własną wydarzeniowość, czytając je wbrew kanonowi, „pod włos”. Na charakter tej ostatniej lektury świetnie wskazuje palindromowy tytuł zredagowanej przez Danutę Ulicką i Łukasza Wróbla książki zbiorowej *Derrida / Adirred* (2006), której publikacja mogłaby wyznaczać polski początek fazy inspiracji – epoki ducha, w której o ojcu dekonstrukcji i jego objawieniu wiemy już tak dużo, że tylko z wyraźnym zdumieniem możemy odkryć, jak Anna Burzyńska, iż „pod wieloma względami dzieło Derridy

² B. Banasiak, *Na tropach dekonstrukcji*, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, oprac. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 14.

³ B. Peeters, *Derrida. A Biography*, Cambridge 2013, s. 431.

(szczególnie na polskim gruncie) nie zostało do tej pory zinterpretowane i że nadal tkwią w nim liczne niewykorzystane jeszcze potencje⁴. Opinia ta wyartykułowana została w tekście o znaczącym tytule *Dekonstrukcja post mortem*, przy akompaniamencie krzykliwych rekapitulacji i rozliczeń, w okresie „post-postmodernizmu”, w którym – jak pisze z kolei Jakub Momro – „sława dekonstrukcji wydaje się [...] mocno przebrzmiała”⁵, a jej twórca jawi się jako „niezrozumiały, dzielący włos na czworo bufon”⁶. Na szczęście jednak dla Derridy, nawet w postaci nawiedzającego nas i nigdy nie-mogącego odnaleźć ukojenia widma, jego myśl nie przestaje stanowić źródła natchnienia. Jak piszą autorzy wstępu do wydanej w tym roku obszernej publikacji *A Companion to Derrida*, stanowiącej 56. tom uznanej serii *Blackwell Companion to Philosophy*: „Byłoby pewnie na miejscu — zakończyć słowem *hauntology*. Mija dopiero dekada od śmierci Derridy. My wszyscy, którzy zainspirowaliśmy się jego dziełem, nadal opłakujemy jego odejście. Jak duch Ojca Hamleta widmo Derridy nakazuje nam «przysiąc», że nigdy nie porzucimy dekonstrukcji. Zwichnięty czas wciąż nie powrócił do stawu”⁷.

4.

Na szczęście dla Derridy – dla niego, w rzeczy samej? Czyż może go to dziś jakkolwiek dotknąć, w jakikolwiek sposób obejść? Czego metonimią jest dziś, w dekadę po odejściu, nazwisko Derridy? Cóż takiego osiągnąć pragniesz,

powołując się na to imię – niezupełnie przecież w jego imieniu? Jaki dyskurs uprawomocnić? Czego wymaga przyimek „dla”, czym – i kto – rządzi, gdy mówi się w ten sposób?

5.

Jednym ze sporów uwidaczniających się na stronach *A Companion to Derrida* jest poróżnienie Martina Hägglanda i Johna D. Caputo. Ten pierwszy, znany przede wszystkim z opublikowanej w 2008 roku monografii *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, kontynuuje zaprezentowaną tam polemikę z twórcą hermeneutyki radykalnej, nazywając jego odczytanie mesjaniczności „niezgodnym z Derridiańskim rozumieniem tego terminu”⁸. Dokonywać miałby Caputo swoistego wygładzenia pofałdowanej myśli Derridy, niesprowadzalnej przecież do religijnej obietnicy mogącej stanowić „źródło wszelkiej nadziei”; prócz tego bowiem rodzić może ona „wszelki lęk i nienawiść” – a wobec tego nie jest wyłącznie „szansą, ale i zagrożeniem”⁹. Zdaniem Hägglanda wątek ten, rozwijany przez Derridę w rozważaniach osnutych wokół Kantowskiego pojęcia zła absolutnego, pozostaje niepodjęty w tekstach zarówno Caputo, jak i innych postsekularystów, których ten ostatni jest, według autora *Radical Atheism*, reprezentatywnym przedstawicielem. Do nich wszystkich kieruje Hägglund napomnienie: zadaniem Derridy miałyby być „nie tyle odczytywanie świeckich pojęć i świeckich doświadczeń jako zeświecczonych wersji teologicznych początków, ile odczytywanie teologicznych pojęć i teologicznych doświadczeń jako teologizowanych odmian pierwotnego i nieredukowalnego ateizmu”¹⁰.

⁴ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013, s. 16.

⁵ J. Momro, *Echa dekonstrukcji*, [w:] P. Lacoue-Labarthe, *Typografie*, przekł. J. Momro, A. Zawadzki, Kraków 2014, s. 5.

⁶ Ł. Żurek, *Beka z postmodernizmu*, *Dwutygodnik* 15(138)/2014, <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/5359-beka-z-postmodernizmu.html> (20.09.2014).

⁷ Z. Direk, L. Lawlor, *Introduction*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red.), *A Companion to Derrida*, Chichester 2014, s. 19.

⁸ M. Hägglund, *Derrida's Radical Atheism*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red.), *A Companion...*, op. cit, s. 175.

⁹ *Ibidem*, s. 176.

¹⁰ *Ibidem*.

Z kolei Caputo, doceniając propozycję Häggglunda jako „starannie uargumentowaną”, zwraca uwagę na jej „wysokie koszty własne”: oto nietrafiona hipoteza stojąca za uprawianym przez niego „filozofowaniem młotem” stawia je w sprzeczności zarówno ze wszystkimi uznanymi badaczami Derridy, jak i z samym autorem *Glas*¹¹. Ten ostatni nie jest wszakże „proto-spekulatywnym realistą”, którego „całkowicie deskryptywny tryb” filozofowania „unieważniać miałby każdy ślad etycznej normatywności i religijnej aspiracji”, dekonstrukcja zaś to „nie mniej niż etyka [...], lecz więcej niż ona”¹². To, co u Derridy najciekawsze, rozgrywa się na innym poziomie, wymagającym przekroczenia zinstytucjonalizowanych wierzeń religijnych (*croynance*) po to, aby „zrobić miejsce dla pewnej głębszej wiary (*foi*) przyszłości, obejmującej zarówno przyszłość rozumu (*Rogues*), jak i nadzieję na «nowe Oświecenie»”¹³. Poszukiwania takie nie wydają się interesować Häggglunda, który wspierając swą argumentację na prostych opozycjach – takich jak przeciwstawienie religijnej logiki nieśmiertelności (*immortality*) i ateistycznej logiki przeżycia (*survival*) – nie próbuje zgłębić żywej magmy myśli, w której wciąż biją podwójne źródła tego, co nazywamy religią, i z której Bóg wie, co się jeszcze wyłoni.

6.

Bóg wie, powiadasz? Wypowiedź to cokolwiek przewrotna, podobnie jak wtedy, kiedy ze zniechęceniem pomieszonym ze wściekłością mówisz na odchodnym: „Bóg z nim”! Używasz wszakże zwrotu, w którym „Boga” zastąpić można „czortem”, „lichem”, „cholera”, a nawet – jak podpowiada Słownik języka polskiego – wulgarnym określeniem męskiego członka.

¹¹ J.D. Caputo, *Derrida and the Trace of Religion*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red.), *A Companion...*, op. cit., s. 477.

¹² Ibidem, s. 477–478.

¹³ Ibidem, s. 476.

W wypowiedziach tego typu Ten Pierwszy zrównany zostaje z tymi ostatnimi jako leksem pusty, znak bez desygnatu. Nie zatem *silva rerum*, tylko gęsty las *signifiants*. Zamieszkujący go bóg to kwestia językowa, kwestia kolejności, kolejna kwestia, buk wie która.

7.

Lektura artykułów Häggglunda i Caputo pokazuje, że interpretacyjne spory dotyczące tych tekstów Derridy, które poruszają tematykę religijno-teologiczną, nie muszą się rozgrywać w ramach dyskursu, jaki określiliśmy wyżej mianem kanonizacyjnego. Mogą przypominać one pełne pasji rozmowy tych, którzy – wielokrotnie i na różne sposoby – dawali się inspirować. Jako takie nie muszą ograniczać się one ani do formalnych uściśleń, ani do ideologicznych przepychanek, stojące zaś u ich podstaw twórcze poróżnienie wynika, jak sądzę, z koniecznego przenikania się licznych możliwych stylów odbioru późnego Derridy, czego omówione artykuły stanowią cenne świadectwo. Rzecz jasna, nie one jedyne; z długiej listy pozostałych wymienić można tu chociażby pozycje wchodzące w skład projektu *Déconstruction du Christianisme* Jean-Luca Nancy’ego (2005, 2010), monografie opublikowane w ramach kierowanej przez Caputo serii *Perspectives in Continental Philosophy* (takie jak np. *Derrida From Now On* Michaela Naasa z 2008 czy *Future in Phenomenology* Neala DeRoo z 2013 roku), a w końcu ważną książkę zbiorową *Derrida and Religion. Other Testaments* (2005). Wszystkie one wydają się świadczyć przede wszystkim o tym, że przynajmniej na gruncie współczesnej, postsekularnej refleksji nad religią ostatnia dekada zaiste nazwana być może czasem Derridy.

Czy także i u nas? Bogiem a prawdą – niezupełnie. Jeżeli w przytaczanej książce poświęconej

głównym kierunkom reinterpretacji dekonstrukcji Anna Burzyńska nawet nie zająknęła się o tych teologizujących, to, jak sądzę, przede wszystkim z tego powodu, że w polskiej recepcji one jedyne nie jawią się bynajmniej jako nowe – by wspomnieć tu tylko liczne teksty Sławka na czele z *Ornit(e)ologią* (1998), ważną książkę Gutorowa *Na kresach człowieka* (2001) czy niektóre eseje Markowskiego, w tym „adwentowe” zakończenie *Występuku* (2001). Dość wcześnie, bo w 1999 roku, przetłumaczono *Wiarę i wiedzę* oraz *Chorę*, chętnie pisano też o innych „religijnych” publikacjach Derridy, jak choćby o *Donner la mort*. A potem Derrida odszedł, rozpoczął się „jego czas” i o poświęconych religii tekstach jego autorstwa dyskutować właściwie przestaliśmy. Kiedy w roku 2009 ukazał się przekład *Circonfession*, zainteresowali się nim nieliczni – i to jedynie ci nieliczni nie ustalili w rozmowie. Chociaż wydawać się mogło, że na użyźnionej na przełomie wieków glebie polskiej recepcji dekonstrukcji ziarno nowych interpretacji religijno-teologicznych tekstów Derridy wydać winno plon stukrotny, okazało się, że zwyciężył scenariusz, zgodnie z którym to, co prezentuje się jako przyswojone, skutecznie tłamsi to, co – gdyby urosło – mogłoby zyskać znacznie większe znaczenie... W efekcie w ostatniej dekadzie o postsekularyzmie woleliśmy rozmawiać, powołując się na Žižka, Badiou czy Habermasa, a także na tych, którzy za Gilles'em Kepelem opowiadali historię o potwornej zemście powracającego Boga, podczas gdy treść naprawdę cenna i ożywcza, poszukiwana perła postsekularyzmu, zdeponowana została w tekstach Derridy z lat 90. Nie sprzedaliśmy dla niej wszystkiego, co mieliśmy, nie daliśmy się natchnąć duchowi, wciąż czytaliśmy teksty Derridy za bardzo w imię ojca i syna, bez ustanku kanonizując to, co niegdyś objawiły. Tylko ten trzeci, trzeci ruch dłoni – natchnienie, inspiracja – mogłyby nas zbawić.

8.

Bogiem a prawdą nie może nie chodzić również o kredyt – zaciągnięty za młodu, wprawiający w ruch, utrzymywany w sekrecie. Czyż wołając o ducha ożywającego pisanie Derridy i – wraz z redaktorami *A Companion to Derrida* – nie godząc się na to, by przestał nas nawiedzać, nie przyzywamy w istocie literatury? *Le Père, le Fils et la littérature – Ojciec, Syn i literatura*, tytuł jednej z części eseju *La littérature au secret*, mówi sam za siebie. Na końcu tego tekstu retorycznie pyta Derrida (a jest to fragment, który dla przyszłości myśli postsekularnej wydaje mi się niezwykle istotny): „Któż mógłby zaprzeczyć, że w społeczeństwie bez Boga literatura pozostaje pewną religijną pozostałością, łącznikiem i przekazywaczem dla tego, co święte-nietykane (*sacrosanct*)?”¹⁴. Kredyty: zapisane, zaufane, zawierzone. Kredyty: style Derridy. Biorą się z wiary, nie pozwalają zapomnieć.

9.

Rzecz jasna, Derrida nie byłby sobą, gdyby nie wyartykułował swojego sceptycyzmu wobec pojęcia świeckości, a pośrednio także i postsekularyzmu. Odpowiedź, jakiej udzielił Johnowi Milbankowi w 1999 roku w trakcie dyskusji o przebaczeniu, nie pozostawia co do tego złudzeń, jednocześnie jednak dobrze pokazuje, dlaczego postsekularyzm nie powinien wyrzekać się dekonstrukcji: „Pojęcie świeckości jest dla mnie bardzo, bardzo niejasne. Nie sądzę, by w naszych czasach istniało cokolwiek ześwieczzonego. Przede wszystkim pojęcie świeckości jest terminem religijnym. Jeżeli zatem opisuje się coś jako świeckie, rozumie i interpretuje się to coś jako religijne. Myślę zatem, że nasze czasy są mniej świeckie niż jakiegokolwiek inne.

¹⁴ J. Derrida, *The Gift of Death & Literature in Secret*, przekł. D. Willis, Chicago – London 2008, s. 157.

Jeżeli interesuję się przebaczeniem i darem, to dlatego, że w naszych czasach zagrożone jest, jak sądzę, coś, co nie jest ani świeckie, ani religijne w tradycyjnym sensie. To coś jest czymś innym¹⁵. Jeżeli postsekularyzm jawić się może jako współczesne widmo późnej, etyczno-religijnej myśli Derridy, to przede wszystkim we wskazanym tu sensie ocalenia i zapisania owego jednostkowego, sekretnego doświadczenia, które wymyka się wielkim narracjom sekularyzmu i religii, a dla którego warto, jak sądzę, wykroczyć poza zdroworozsądkowe stanowisko Habermasa z jego wykładu *Wierzyć i wiedzieć*, a powrócić do *Wiary i wiedzy* oraz innych tekstów Derridy.

Zaiste bowiem jest do czego wracać. W jednej z ostatniej publicznych dyskusji z udziałem Derridy, której pełnym zapisem dysponujemy, długo opowiadał on o modlitwie jako o sekrecie (co interesująco wiąże ją z literaturą), ale i jako o swoistej autoterapii: „To, że robię coś dobrego dla siebie i dla tych, których kocham – to kalkulacja (*calculation*). Jeżeli dzięki modlitwie postępuję choć trochę w pojednaniu (*reconciliation*) i jeśli porzucam wszelką kalkulację, ponieważ nie jestem w stanie wycenić tego, co nieobliczalne (*calculate the incalculable*), mogę stawać się lepszym¹⁶. W jednym z mniejszych wystąpień, zestawiając ze sobą eucharystię i telewizję, zwracał uwagę na dokonujący się za ich sprawą proces „uduchowienia-uwidmowienia¹⁷. Jedną z ciekawszych opubliko-

wanych ostatnio, a poświęconych Derridzie książek¹⁸ oparto na jego wykładzie o pojednaniu – nadesłanym w 2003 roku na ostatnią, jak miało się wkrótce okazać, amerykańską konferencję, w której planował wziąć udział. W końcu w ostatnim do tej pory filmie o Derridzie, powstałym z okazji niedawnego sympozjum *Unpacking Derrida's Library: Secrets of the Archive* (Princeton, X 2014), w kontekście swoich własnych postsekularnych poszukiwań Hent de Vries rozwijał Derridiański koncept archiwum.

10.

Na jeszcze inny temat (temat innego?) zwraca uwagę Caputo: „Wszystko bierze się z niemożliwego. Gościnność nie jest gościnnością wówczas, gdy do naszych domów zapraszamy naszych przyjaciół (tych «samych»), mile w nich widzianych, ale wtedy, kiedy do środka prosimy nieproszonego – gdy w środku nocy zostajemy zaskoczeni przez innego, obcego, nie mając co do niego żadnej pewności, że nie przyszedł, aby nas skrzywdzić. Przebaczenie jest przebaczeniem nie wówczas, gdy wybaczymy to, co jest do wybaczenia, tym, którzy żałują i próbują zadośćuczynić, ale wtedy, kiedy wybaczymy niewybaczalne – zatwardziałemu, który odrzuca naszą ofiarę. Nadzieja jest nadzieją, gdy mamy ją wbrew nadziei – gdy nadzieję straciliśmy. Miłość jest miłością, gdy miłujemy to, co nam niemiłe (nieprzyjaciół). Wiara wiarą, gdy wierzyć już nie sposób. Dekonstrukcja jest ustrukturyzowana jak religia (*Deconstruction is structured like a religion*)¹⁹.

To j a k (to Jacques) robi różnicę. Bóg wie jak. ●

¹⁵ On Forgiveness. A Roundtable Discussion with Jacques Derrida, [w:] J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon (red.), *Questioning God*, Bloomington – Indianapolis 2001, s. 67.

¹⁶ John D. Caputo, K. Hart, Yvonne Sherwood, *Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida*, [w:] Y. Sherwood, K. Hart (red.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, New York 2005, s. 31.

¹⁷ J. Derrida, „Above All, No Journalists!”, [w:] H. de Vries, S. Weber (red.), *Religion and Media*, Stanford 2001, s. 61.

¹⁸ Zob. E. Weber (red.), *Living Together. Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, New York 2013.

¹⁹ J.D. Caputo, *Derrida and the Trace...*, op. cit., s. 472.

