

5/2014

Derrida w Polsce: fenomen i głos

Mirosław Loba

Wizyta w Polsce nie jest dla Derridy czymś oczywistym, czuje się w jego słowach wyraźną konsternację. Może wraca pamięcią do niefortunnego aresztowania w Pradze w latach 80., kiedy przyjechawszy na tajne seminarium, został oskarżony o przemyt narkotyków.

Mija dziesięć lat od śmierci Jacques'a Derridy, filozofa, który zmienił sposób uprawiania filozofii, jej czytania i mówienia o niej. Dziеляcy nas od jego śmierci czas pozwala na pewien dystans do jego myśli i na zastanowienie się nad jego recepcją w Polsce. Siłą rzeczy muszą się pojawić pytania: czy francuski filozof jest czytany? Czy jego dziedzictwo, obejmujące kilkadziesiąt książek, zostało przyswojone przez polskich czytelników i polskie środowiska akademickie? Czy wreszcie jego sposób filozoficznego i literackiego myślenia, zwany dekonstrukcją, sprawdził się i znalazł w naszym kraju twórczych naśladowców i oryginalnych kontynuatorów? Czy posłużył do zrozumienia naszej współczesności? Podejmując próbę odpowiedzi na te pytania, chciałbym się skupić na dwóch kwestiach: z jednej strony na specyfice polskiej recepcji myśli francuskiego filozofa, a z drugiej – na jego relacji z Polską, na stosunku do Polski w kontekście dekonstrukcji i Zagłady.

Jak pamiętamy, pierwsze teksty Derridy po polsku ukazały się w latach 70.¹ i 80., a na pierwsze przekłady niewielu przetłumaczonych książek musieliśmy w Polsce poczekać do lat 90. Jeśli porównamy liczbę przekładów jego dzieł z liczbą tłumaczeń książek Michela Foucaulta czy Paula Ricoeura, to wyraźnie widać preferencje czytelników i wydawców. Dzieła autora *Słów i rzeczy* są już prawie w całości przełożone na język polski, podobnie jest z pracami Ricoeura, natomiast książki Derridy ciągle czekają na tłumaczy, którzy gotowi byłiby się zaangażować w to niezwykle trudne przedsięwzięcie. Ów brak przekładów prac autora *Pisma i różnicy* jest z pewnością symptomatyczny i może świadczyć o aktualnym osłabieniu zainteresowania nie tylko myślą Derridy, ale i samą dekonstrukcją. Może unaoczniać również ciągle płytki i selektywny odbiór francuskiego filozofa, ograniczony do bardzo wąskiego grona specjalistów – pisała o tym Małgorzata Kowalska w artykule *Przygoda z French Theory*². Próba pobudzenia zainteresowania polskich czytelników dziełem Derridy były ostatnio reedycje *Gramatologii* i *Ostróg* przez jego niestrudzonego propagatora, łódzkiego filozofa, Bogdana Banasiaka.

¹ W 1975 roku ukazał się tekst *Różnica* (Drogi współczesnej filozofii, oprac. M. Siemek), a w 1978 roku *Pismo i telekomunikacja* („Teksty” 3/1975, przekł. J. Skoczylas, S. Cichowicz). Oba pochodzą z książki *Marges de la philosophie* (1972). Ze względu na ograniczenia redakcyjne z wielkim żalem pomijam w tym artykule nazwiska wielu osób, które się przyczyniły do upowszechniania znajomości filozofii Derridy w Polsce.

² „Pół żartem, pół serio, problem polegał na tym, że nie mieliśmy w Polsce kampusów, na których idee mogłyby żywo kursować w zamkniętym obiegu, wzmacniać się nawzajem i prowadzić do instytucjonalnych, a przynajmniej grupowych krystalizacji i kodyfikacji. Jeszcze w latach 90. badaczy zajmujących się w Polsce współczesną myślą francuską było niewielu i prowadzili studia oraz snuli swoje refleksje w warunkach geograficzno-instytucjonalnego rozproszenia”; M. Kowalska, *Przygoda z French Theory*, [w:] E. Domańska, M. Loba (red.), *French Theory w Polsce*, Poznań 2010, s. 23–24.

Ponadto na fali *animal studies* duże emocje wzbudziły teksty Derridy poświęcone zwierzętom, jednakże kanoniczne dzieło *L'animal que donc je suis* nie istnieje w polskim przekładzie, a w polskich publikacjach jest najczęściej przywoływane w języku angielskim.

Wypada przypomnieć, że w środowiskach literackich czytanie dekonstrukcji w połowie lat 80. było, z jednej strony, próbą wyjścia poza strukturalizm i nawiązaniem dialogu ze współczesnymi teoriami opisu i interpretacji dzieł literackich, a z drugiej – usiłowaniem ożywienia polskiej filozofii zdominowanej przez historyzm i marksizm. Ci literaturoznawcy, którzy próbowali obejść oficjalną metodologię, zwracali się w stronę poetyki, strukturalizmu w jego kantowskiej wersji, unikając ryzyka socjologicznego i politycznego zaangażowania. Pod koniec lat 80. tacy literaturoznawcy jak Tadeusz Sławek i Tadeusz Rachwał zainicjowali w polskim literaturoznawstwie dekonstrukcję jako bardzo produktywny sposób czytania tekstów literackich. Ślasy amerykańscy mniej się koncentrowali na rekonstruowaniu poglądów Derridy czy jego amerykańskich interpretatorów, sami usiłowali wprowadzić w ruch dekonstrukcjonistyczny mechanizm, uruchomić „maszynę do pisania”, dzięki której komentowali między innymi Edgara Allana Poea i Johna Milтона³. W tym samym czasie w obrębie filozofii i nauk społecznych Bogdan Banasiak wraz z Krzysztofem Matuszewskim opublikował w czasopiśmie „Colloquia Communia” (1988) serię tłumaczeń i komentarzy wprowadzających między innymi w myśl Derridy oraz problematykę dekonstrukcji.

³ Zob. T. Rachwał, T. Sławek, **Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques'a Derridy**, Warszawa 1992.

Pierwszą próbą wyjaśnienia i interpretacji dzieła Derridy była książka Michała Pawła Markowskiego *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, która ukazała się w roku jedynej wizyty francuskiego filozofa w Polsce (1997). Krakowski literaturoznawca skupił się przede wszystkim na komentarzu dotyczącym dwuznacznej relacji pomiędzy literaturą a filozofią. Z jednej strony podkreślał Derridański, literacki sposób pisania, a z drugiej – filozoficzny projekt dekonstrukcji. Markowski nieustannie powtarza, że filozoficzna twórczość Derridy aktualizuje bardzo dobrze znane, romantyczne tendencje w krytyce, które pozwalają traktować ją jako literaturę na poziomie stylistycznym, jako rodzaj literackiego pisania, jak również – jak twierdzą niektórzy krytycy francuskiego filozofa – stara się potraktować dzieło Derridy jako czysto filozoficzne, jako ekspresję oświeceniowej krytyki, a nawet ukryty kantyizm. Markowski waha się pomiędzy tymi dwoma sposobami lektury, skłaniając się za Derridą ku ciągłemu podważaniu granicy pomiędzy literaturą a filozofią. Dla polskich czytelników ważnym efektem książki Markowskiego był nowy concept literatury rozumianej jako instytucja i jako szczególnie, zindywidualizowany idiom. To, co otrzymaliśmy od Derridy, to nie tylko nauka, jak czytać właściwie, ale także ostrzeżenie przed przyjętymi bezkrytycznie sposobami czytania. Derrida stara się wyjaśnić, jak nie czytać, jak nie zdradzać tekstu, który czytamy, i jak zachować jego niezwykłość i indywidualny charakter. Jednakże Markowski dokonał przede wszystkim głębokiej rewizji strukturalistycznej tradycji i jej odrzucenia, pisząc, że czytanie jest troską o tekst, o utrzymanie jego inności.

Reakcją na książkę Markowskiego był wzrost zainteresowania myślą Derridy w środowiskach literaturoznawców, historyków sztuki

i filozofów⁴. Ważne miejsce w przyswajaniu myśli Derridy zajmują prace Agaty Bielik-Robson. Jej interpretacje są często dyskusją i polemiką z poglądami autora *Pisma i różnicy*, początkowo są jego krytyką w *Innej nowoczesności* (1998), w ostatnich zaś pracach następuje delikatne włączenie francuskiego filozofa w obszar jej własnego, filozoficznego projektu witalistycznego Errosa⁵.

Mimo lektury Derridy przez najbardziej twórczych przedstawicieli nowego pokolenia literaturoznawców i filozofów polski czytelnik ma bezpośredni dostęp do książek francuskiego filozofa pochodzących zasadniczo z pierwszego okresu jego działalności: *Głos i fenomen* (1967, wyd. pol. 1997), *Pismo i różnica* (1967, wyd. pol. 2004), *O gramatologii* (1967, wyd. pol. 1999), *Marginesy filozofii* (1972, wyd. pol. 2002). Obok tych fundamentalnych prac można by wymienić jeszcze kilka drobnych, przełożonych tekstów, które mimo swej pozornie niewielkiej objętości odgrywały za granicą poważną rolę w dyskusjach filozoficznych. Niemniej mimo wysiłków Banasiaka ciągle nieprzetłumaczone pozostają ważne teksty z lat 70., 80. i 90., takie jak *La carte postale*, *Psyche*, *Politiques de l'amitié*, *Les spectres de Marx*, *Le mal d'archive* oraz teksty z późnego okresu – seminaRIA dotyczące zwierząt oraz kary śmierci.

⁴ Sam Markowski pogłębiał przyswajanie Derridy w kręgach literaturoznawców, przywołując go często w swoich kolejnych pracach. Ponadto wśród autorów przybliżających dzieło francuskiego filozofa należałoby wymienić Annę Burzyńską i jej książki: **Dekonstrukcja i interpretacja** (2001) oraz **Dekonstrukcja, polityka i performatyka** (2013). Jeśli chodzi o filozofię, cennym, krytycznym komentarzem myśli Derridy była praca Małgorzaty Kowalskiej **Dialektyka poza dialektyką** (2000) oraz publikacja Bogdana Banasiaka: **Filozofia „końca filozofii”**, **Dekonstrukcja Jacques’a Derridy** (1995).

⁵ Zob. A. Bielik-Robson, **Erros. Mesjański witalizm i filozofia**, Kraków 2012, s. 536–555.

Obawiam się, że nieobecność Derridy w polskich przekładach nie wynika tylko z kłopotów związanych z trudnością przekładania jego książek i z polityki wydawniczej. Jak w wielu innych krajach, myśl Derridy oraz dekonstrukcja uchodzą ciągle za ciemne i hermetyczne. Ponadto zmienił się w ostatnich latach również kontekst intelektualny; polskie elity poszukują dzisiaj filozofów, intelektualistów, którzy dają odpowiedzi na aktualne problemy polityczne i społeczne. O ile Derrida angażował się w kwestie polityczne, o tyle jego teksty nie mają charakteru manifestu politycznego, wręcz przeciwnie – są bardzo subtelnym przesłaniem, wymagającym od czytelnika uważnej i czasochłonnej lektury. Nie do końca podzielając poglądy Maurizio Ferrarisa, trudno nie zgodzić się z jego stwierdzeniem, że aby podejmować dobre i rozsądne wybory polityczne, nie ma potrzeby odwoływać się do dekonstrukcji. Byćie feministką, bycie przeciw kapitalizmowi nie wymaga przecież dekonstrukcji⁶.

Obecność Derridy w Polsce jest wciąż dość ograniczona, mieliśmy bardzo długo do czynienia z czymś, co moglibyśmy określić jako fenomen nieobecności Derridy lub fenomen Derridy postmodernisty, nihilisty, dekonstruktora, który ciągle jeszcze wymaga wyjaśnienia, przybliżenia i uobecnienia. Mimo fali interpretacji dzieł Derridy, zapoczątkowanych pod koniec lat 90., ciągle dziwnie aktualne pozostaje pytanie Markowskiego z roku 1997: „Dlaczego chcąc zajmować się Derridą, trzeba sięgać niemal wyłącznie po komentarze pisane w obcych językach? Dlaczego nazwisko Derridy, filozofa od ponad 30 już lat obecnego na euroamerykańskiej scenie kulturowej, wciąż przywołuje posmak egzotycznego (bo nieznanego owocu)?”⁷.

⁶ M. Ferraris, **Ricostruire la decostruzione. Cinquesaggi a partire da Jacques Derrida**, Milano 2010, s. 79.

⁷ M.P. Markowski, **Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura**, Bydgoszcz 1997, s. 20.

Derrida o Polsce

Przejdźmy teraz od fenomenu do głosu, od nieobecności do obecności Derridy w Polsce. W 1997 roku francuski filozof przyjechał po raz pierwszy do Polski⁸, by odebrać tytuł doktora honoris causa Uniwersytetu Śląskiego. Inicjatorem tej uroczystości był ówczesny rektor uczelni, profesor Tadeusz Sławek. Ceremonia i pobyt Derridy w Polsce stały się wydarzeniem naukowym i medialnym. Derrida będzie w Polsce mówił, wygłaszał wykłady, prowadził seminarium i udzielał wywiadów. Jego głos będzie bardziej słuchany, niż będą czytane słowa zawarte w jego książkach. W swoim uroczystym wykładzie postanowił „przepracować trzy tematy: przebaczenie, doktorat honoris causa oraz pierwszą wizytę, tak spóźnioną wizytę w Polsce”⁹. Sam akt mówienia w Katowicach o przebaczeniu był dla wszystkich zaskoczeniem, a nawet pewną dekonstrukcją: ktoś, komu nadawany jest honorowy tytuł, prosi o przebaczenie¹⁰. W oczach Derridy scena przebaczenia (*scène de pardon*) i scena doktoratu (*scène de doctorat*) mają wiele wspólnego, gdyż tak jak przebaczenie „doktorat honoris causa jest szlachetnym symbolem przekraczania granic, prawa azylu, o które walczyliśmy w Europie i poza Europą”¹¹. W tym kontekście Derrida nawiązuje do gestu prezydenta Francji, Jacques’a Chiraca, proszącego w imieniu Republiki o przebaczenie francuskich obywateli żydowskiego pochodzenia za prześladowania w trakcie rządów Vichy. Ponieważ Derridiańska kwestia przebaczenia i daru

były w Polsce komentowane¹², pozwolę sobie skupić się tutaj tylko na samym wątku polskim.

Wizyta w Polsce nie jest dla Derridy czymś oczywistym, czuje się w jego słowach wyraźną konsternację. Może wraca pamięcią do niefortunnego aresztowania w Pradze w latach 80., kiedy przyjechawszy na tajne seminarium, został oskarżony o przemyt narkotyków. Na początku wykładu przedstawia siebie jako kogoś, kto nie rozumie, co się mu przydarza: „Jak to się stało, że po tylu latach, po dziesięcioleciach nauczania, podróży, konferencji i sympozjów, po raz pierwszy pojawia się w Polsce dopiero z okazji doktoratu honoris causa?”¹³. Powtórzy to w wywiadzie udzielonym bezpośrednio po swojej podróży do Katowic izraelskiemu czasopismu: „Przyjechałem do Polski, do Auschwitz, pierwszy raz kilka tygodni temu, z powodów związanych z tym wszystkim. Przez długi czas wyjazd do Polski stanowił dla mnie problem. Jednak pojechałem i mówiłem o tych wszystkich kwestiach. Ale opowiadałem za dużo. Mówię zbyt wiele”¹⁴ [tłum. moje – ML].

Istotnie, w Polsce Derrida powie bardzo wiele, a nawet usłyszymy słowa, które ukażą go w innym świetle od tego, w jakim był dotychczas postrzegany. Ponadto można odnieść wrażenie, że chciałby wyjaśnić pewne budzące wątpliwości i krytykę własne sformułowania. Odnosząc się do naszego kraju, z jednej strony przywołuje jego historię, a z drugiej stwierdza coś, co dla niego samego jawi się jako prowokacja: Polska jest językową figurą, tekstem (jakby w oddali było słychać słowa Jarry’ego z jego *Ubu kró-*

⁸ Pierwsza wizyta w Polsce miała mieć miejsce w 1983 roku, została jednak odwołana z powodu śmierci Paula de Mana.

⁹ J. Derrida, **Wykład Profesora Jacques’a Derridy**, przekł. K. Jarosz, [w:] **Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis**, Katowice 1997, s. 47.

¹⁰ W języku polskim ginie gra słów między „dawać” i „przebacać” – *donner* i *pardonner*.

¹¹ J. Derrida, **Wykład Profesora...**, op. cit., s. 53.

¹² Zob. artykuły m.in. A. Bielik-Robson, M. Loby, P. Tomczak, I. Lorenc [w:] A. Grzegorzczak, R. Koschany, J. Grad (red.), **Fenomen daru**, Poznań 2004. Zob. także U. Idziak, **Dar. Spór pomiędzy J.-L. Marionem a J. Derridą**, Kraków 2009.

¹³ J. Derrida, **Wykład Profesora...**, op. cit., s. 47.

¹⁴ **An Interview with professor Jacques Derrida**, 8.01.1998, Jerusalem, Shoah Resource Center, The International School for Holocaust Studies, s. 8.

la: „W Polsce, czyli nigdzie”): „W XX-wiecznej Polsce, jak w żadnym innym kraju europejskim – a uważnie ważę swoje słowa – w jednym miejscu i w jednej epoce nie doszło do takiego skondensowania nieszczęść; wasz kraj stanowi najbardziej przejmującą metonimię, najintensywniejszą i najsmutniejszą metaforę tego wszystkiego, co przydarzyło się współczesnej Europie, jej kataklizmów, jej oporu, jej powstań i jej odrodzeń”¹⁵. Chociaż te słowa nie padają, to czytelnik Derridy przywołuje natychmiast słynną formułę: *il n’y a pas de hors-texte*, interpretowaną często niesłusznie jako zamknięcie w tekstualnym świecie. Niemniej coś skłania go do wyjaśnienia tego podejścia, które jest jak najbardziej zgodne z jego dekonstrukcją. Derrida sam odrzuca figuralne postrzeganie Polski:

„Odwoływanie się do tych czasów za pomocą terminów retorycznych: metafory i metonimii, nie oznacza potraktowania historii naszego kraju jako figury Europy – cierpienie było w sposób dosłowny udziałem narodu polskiego, a w nim ciało wszystkich narodów (gdyż w każdym narodzie istnieje zawsze więcej niż jeden naród) i wszystkich współtworzących go rodzin. To wielopostaciowe ciało naznaczone zostało wszystkimi wydarzeniami europejskimi, ogromną ilością przemocy i najróżniejszymi reżymami, wszystkimi postaciami władzy społecznej, religijnej, związkowej, politycznej, przez działania opresyjne i represyjne, ale i powstania, rewolucjami i wyzwoleniami, odcisnęły się na nim także wszystkie prądy myśli filozoficznej, politycznej i religijnej, które rozprzestrzeniając się ze swojego europejskiego epicentrum, wstrząsnęły ziemią pomiędzy obiema wojnami światowymi”¹⁶.

Wyraźnie widać, że ta egzegeza nie może być wyrazem poglądu, że tekstualne metafory są sposo-

bem ocalenia jakiegokolwiek dostępu do rzeczywistości poprzez zachowanie jej śladów. Derrida nie redukuje historii do figur, przeciwnie – mówi o ciele narodu, ciele ludzi, którzy doznali cierpień. Można odnieść wrażenie, że dokonuje się coś w rodzaju rekoncylacji figury i ciała, słowa i wydarzenia, włączenia Europy w polskie doświadczenie. Ten obraz swoistego rodzaju mistycznej komunii cierpiących, mistycznej wspólnoty represjonowanych ofiar odsłania mesjańskie myślenie samego Derridy i zaprasza do zastanowienia się nad polską, romantyczną, mesjańską wizją historii. Mesjanizm francuskiego filozofa nie ma oczywiście charakteru religijnego, tymczasem artykułowany w Polsce i kilkadziesiąt kilometrów od Auschwitz zdaje się zderzać go z sekretem jego własnej filozofii. Przybywając do Polski, Derrida odkrywa ze zdumieniem, że dociera do miejsca, gdzie słowo staje się nie tekstem, ale ciałem; ciałem które, powtórzmy, „naznaczone zostało wszystkimi wydarzeniami europejskimi, ogromną ilością przemocy i najróżniejszymi reżymami”¹⁷.

W obliczu cierpienia i zbrodni, posadzany o tekstualne postrzeganie rzeczywistości Derrida pozostaje głęboko przekonany o istnieniu jednostkowego, niefiguralnego doświadczenia. Bardzo jasno wyraził to w 1993 roku w *Les spectres de Marx*, pisząc o południowoafrykańskim działaczu Chrisie Hani: „Jedno imię za drugie, część za całość: historyczna przemoc Apartheidu może być zawsze traktowana jak metonimia [...]. Ale nie powinno się nigdy mówić o zabójstwie człowieka jako figurze [...]. Życie człowieka, tak samo jedyne jak jego śmierć, będzie zawsze bardziej paradygmatem i czymś innym niż symbol. I to jest dokładnie to, czym imię własne powinno zawsze być”¹⁸ (tłum. moje – ML).

¹⁵ J. Derrida, *Wykład Profesora...*, op. cit., s. 53–54.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ J. Derrida, *Les spectres de Marx*, Paris 1993, s. 11.

Niemniej dzięki katowickiemu wykładowi, analizującemu stosunek Derridy do Polski, można zrozumieć, jak wielką trudnością było dla Derridy zderzenie się z Zagładą. Przyjazd do Polski to konieczność konfrontacji z nienazywalnym, z niedającym się nazwać, to doświadczenie niezwykle trudne: „Kiedy zastanawiam się, jak to się stało, że tak długo odkładałem chwilę fizycznego przybliżenia do obszaru, który zawsze uważałem za absolutną centralność, centralność nieznacznie jedynie odchylną od centrum, do serca Europy, jakbym chciał właśnie uniknąć uczucia zawrotu głowy, docierając do skrajnego, co jest najgłębszą środkowoeuropejską głębią, a co było miejscem największych nieszczęść i największego cierpienia, otóż to, co przychodzi mi na myśl, nie jest bynajmniej odpowiedzią satysfakcjonującą dla filozofii czy też naukowo pojmowanej historii i proszę jej dzisiaj ode mnie nie oczekiwać”¹⁹.

Jedyną reakcją na przemoc jest przebaczenie i odpowiedzialność. Oba te świadectwa realizują się na uniwersytecie, instytucji transnarodowej, europejskiej i bezwarunkowo niezależnej. Przemawiając w Polsce, Derrida powraca do idei europejskiego uniwersytetu i do jego kondycji. Podkreśla, przywołując środkowoeuropejskich filozofów – Ingardena (ucznia Husserla) i Patočkę – że rolą tej instytucji jest usuwanie granic, przyznanie uniwersytetowi mesjańskiej misji ochrony wolności, misji wypowiedziania się w imieniu społeczeństw. Ceremonia przyznania doktoratu honoris causa nie jest tylko rytuałem, jest sceną, na której pojawia się opór, jest przypomnieniem ponad konwencją odpowiedzialności uniwersytetu. Derrida donośnym głosem mówi o kwestiach, którymi powinna zająć się nie tylko dekonstrukcja, ale i uniwersytecka instytucja: „Otóż podwójny obowiązek uniwersytetu, jego

pozornie sprzeczne zadanie polega na stawieniu czoła i zdominowaniu nowej władzy tele-technomedialnej. Przystosować się do niej, nie dając się jej zniewolić. Przystosować się do niej, nie dając się jej zniewolić. [...] Jednak trzeba być szczególnie czujnym, a jednocześnie tworzyć nową kulturę krytyczną, skierowaną przeciwko niebezpieczeństwom, jakie niosą ze sobą te ośrodki władzy nawet w społeczeństwach dumnych ze swojej demokracji. Dobrze znamy te zagrożenia: to narastające uproszczenia, manipulacja, ujednorodnienie, podporządkowanie badań kryterium bezpośredniej rentowności, rachunek intelektualnego marketingu, dyktat wskaźnika oglądalności w radiofonii i telewizji, zniszczenie kultury literackiej lub pisanej, to znaczy książki i humanistyki, gwałt zadawany językowi, a nawet policyjna czasem, wręcz pretotalitarna, interwencja możliwa dzięki postępowi w dziedzinie mikroinformatyki i zapisu cyfrowego”²⁰.

Jak widać, głos Derridy w Polsce zabrzmiał donośnie i poważnie, a jego przesłanie pozostało niezwykle aktualne. Z pewnością wizyta na Śląsku, wykłady i wywiady zmieniły jego odbiór w Polsce. Efektem tego *après-coup* było odczytanie dzieła francuskiego filozofa z perspektywy etycznej²¹. Przestał nagle być postrzegany jako „postmodernistyczny”, „nihilistyczny” filozof podważający tradycyjne wartości. Po wykładzie w Katowicach jego filozofia przestała być traktowana wyłącznie jako dekonstrukcyjna sztuka czytania, a zaczęła być traktowana jako filozofia politycznego i etycznego zaangażowania. Jeśli obecnie można znaleźć

²⁰ Ibidem, s. 61.

²¹ Jestem przekonany, że podział na wczesnego i późnego Derridę jest niesłuszny. Od samego początku jego dekonstrukcja miała polityczny i etyczny charakter, choć inaczej rozkładała akcenty. Niemniej w taki sposób kształtowała się jego recepcja na całym świecie, nie tylko w Polsce

¹⁹ J. Derrida, *Wykład Profesora...*, op. cit., s. 54.

w Polsce filozofów i literaturoznawców, którzy próbują objaśnić hermetyczne fragmenty *Pisma i różnicy* czy *Gramatologii*, dzieł w końcu przełożonych na polski, to z pewnością można powiedzieć, że zwyciężyła tendencja etycznego czy nawet politycznego odczytywania Derridy. Prace Agaty Bielik-Robson, Szymona Wróbla, Michała Pawła Markowskiego, opublikowane po 2000 roku, odwołujące się do francuskiego filozofa, prowadzą w tym właśnie kierunku, skupiając się na efektach egzystencjalnych i politycznych życia w więcej niż jednym języku. Niemniej myśl Derridy nie stała się pretekstem, by przemyśleć pewne nasze własne problemy, takie jak na przykład kwestię archiwum czy antysemityzm. Z pewnością należy żałować, że ciągle nie mamy przekładu wszystkich dzieł Derridy, że spotkanie z tym filozofem jest opóźnione i ciągle odwlekane. Jednakże, jak mówi pocieszająco sam Derrida w ostatnim wywiadzie *Je suis en guerre contre moi-même*²² („Prrowadzę wojnę z samym sobą”), a słowa te stanowią zakończenie wydanej w 2010 roku biografii filozofa: „nie zaczęto mnie jeszcze czytać, mam z pewnością wielu bardzo dobrych czytelników (kilkudziesięciu na świecie, być może, będących zarazem pisarzami-myślicielami, poetami), ale w gruncie rzeczy to prawdopodobnie nadejdzie później” (tłum. moje – ML). Publikacja Benoît Peetersa wywołała wielką dyskusję we Francji, tworząc nową perspektywę odczytania dzieła filozofa²³.

Konkludując ten pospieszny i siłą rzeczy bardzo powierzchowny przegląd, można powiedzieć, że Derrida mówiący o przebaczeniu, o uniwersytecie i o przemocy został usłyszany. Jego głos, jego obecność, czyli wszystko to, co krytykował w swojej filozofii, odmieniło jego wizerunek w Polsce. Był fenomenem nieobec-

ności, stał się głosem, który nazajutrz po wejściu Polski w świat liberalnej gospodarki upomina się o szczególne miejsce uniwersytetu i nauk humanistycznych. Kojarzony z ludycznym postmodernizmem, przemówił jako krytyczny filozof więcej niż jednego języka, czyli filozof *Lumières*, *Enlightenment*, *Aufklärung*, *Iluminismo* oraz *Oświecenia* naszych czasów i dnia jutrzejszego. ●

²² Wywiad dla „Le Monde” z 19.08.2004, przeprowadzony przez Jeana Birnbauma.

²³ B. Peeters, *Derrida*, Paris 2010.

