

Dziedzictwo śmierci — Ricoeur i Derrida

Urszula IDZIAK
Kraków

ABSTRACT

In this article the author juxtaposes two different attempts of defending life against Heidegger's horizon of death (*Sein zum Tode*) (survival) of Jacques Derrida and the *Living up to Death* of Paul Ricoeur). Their false proximity introduces a new insight into the discussion about the paradoxical positiveness of deconstruction. Ricoeur's concept of life makes impossible the understanding of deconstruction as faithfulness to the other not in his identity, but precisely in his otherness.

Jestem w stanie wojny z samym sobą, [...] nie możecie wiedzieć do jakiego stopnia, dalej niż to, co sam widzę i co wy odgadujecie, i mówię rzeczy sprzeczne, które, można powiedzieć, są w prawdziwym napięciu, budują mnie, sprawiają, że żyję, i sprawiają, że umrę.

(Derrida 2004b: 12–13)

„Jestem w stanie wojny z samym sobą” — właśnie te słowa wybrał Paul Ricoeur jako motto swojego ostatniego tekstu poświęconego Derridzie¹. Zacerpnął je z wywiadu przeprowadzonego w „Le Monde” niedługo przed śmiercią filozofa dekonstrukcji. Ricoeur odnalazł w nich łączące go z Derridą odrzucenie nauki życia jako nauki śmierci — filozofii jako nauki śmierci.

„Jeśli «nauczyć się wreszcie żyć» to nauczyć się umierać, zdać sobie z tego sprawę, aby zaakceptować absolutną śmiertelność bez zbawienia, bez zmartwychwstania i odkupienia, to ja podzielałam wszystko to, co negatywne. Ja również nie oczekuję zmartwychwstania dla siebie”, pisze Ricoeur (2004: 133–134), odwołując się do następujących słów Derridy:

¹ Por. Ricoeur (2004: 133).

„nigdy nie nauczyłem-się-żyć [...]. Nauczyć się żyć oznaczałoby nauczyć się umierać, przyjąć do świadomości śmiertelność absolutną po to, aby ją zaakceptować (bez zbawienia, bez zmartwychwstania, bez odkupienia) — ani dla siebie, ani dla innego” (Derrida 2004b: 12–13). Ów opór wobec śmierci nie łączy ich jednak na długo. Ricoeur jest tego świadom, ponieważ wszystkie następujące po tych słowa Derridy budzą jego sprzeciw. Wyznaje: „muszę przyznać, że nie potrafię połączyć wierności z dekonstrukcją, nawet odróżnioną od «destrukcji», jednak powiązaną z totalną i dotkliwą rewolucją języka” (Ricoeur 2004: 135).

Wydaje się, że krytyka Ricoeura jest zasadna. Wszelkie idące wbrew powszechnej recepcji próby odczytywania Derridiańskiej dekonstrukcji jako projektu zbudowanego w oparciu o religijną wrażliwość zasadzają się na zbieżności między negatywnymi aspektami wiary i rozumu. Można z łatwością rozpoznać u Derridy elementy negatywne, płynące z ducha mistyki separacji, doświadczenia kenotycznego, doświadczenia paradoksu czy *tremendum*, jednakże znacznie trudniej odnaleźć w tej myśli miejsce dla tego, co w doświadczeniu religijnym jest pozytywne. Obrona pozytywnej kategorii wierności w obrębie Derridiańskiej dekonstrukcji, której podejmuję się w tym artykule, będzie bezpośrednio skierowana ku temu „łączeniu”, które budziło opór Ricoeura. Niemożliwe „łączenie” dekonstrukcji z wiernością stanowi, według mnie, o jej fundamentalnej roli w myśli Derridy.

W jednej z rozmów z François Azouvim i Markiem de Launay, opublikowanych pod tytułem *Krytyka i przekonanie*, Paul Ricoeur dowodził gotowości odejścia od idei „zmartwychwstania dla siebie”. Przekonywał, że w obliczu śmierci nie broni już owego *soi — soi-même*. „Życie aż do śmierci” to nie traktować śmierci jako horyzontu (w wyraźnym sprzeciwie wobec *Sein zum Tode* Heideggera), ale jako kres życia, który przerywa bieg owego *soi* i swoją niewiadomą odbiera sens jakiegokolwiek formie wyobrażenia tego, co po śmierci. Ricoeur mówił:

Coraz częściej twierdzą, że trzeba pozbyć się tej troski, by postawić problem życia aż do śmierci. Wszystkiego, co usiłowałem powiedzieć o byciu sobą i o odmienności w sobie, wciąż broniłbym w porządku filozoficznym, ale w porządku religijnym być może domagałbym się odrzucenia zagadnienia sobości [*soi*]. [...] [T]o przejście od moralności do religii zakłada oderwanie się od wszelkich odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem?”; [...] Wydaje mi się coraz bardziej oczywiste, że ta kultura „oderwania się” [...] implikuje wzięcie w nawias troski o osobiste zmartwychwstanie. W każdym razie [...] należałoby odrzucić „wyobrażeniową” formę troski, to znaczy projektowanie sobie siebie poza śmierć w rozumieniu przeżycia (Ricoeur 2003: 222).

Jednak w ostatnim zbiorze zapisów pojawia się wyraźniej pewien warunek owego oderwania. Okazuje się, że w oczach Ricoeura to oderwanie nie

jest tak radykalne jak mogłoby się nam wydawać, gdy kojarzymy je z mistyką Mistrza Eckharta — „czy etyczny wymiar tego oderwania prowadzi do samego końca”? — stawia pytanie Ricoeur. I dodaje: nie jest odwagą „wyrzec się projekcji wyobraźniowych”, ale „przenieść miłość życia na *innego*” (Ricoeur 2004: 76, wyróżnienie Ricoeura). Pojawia się wobec tego kluczowy dla Ricoeura element: postać bliskich — czyli tych, którzy po naszej śmierci pozostają. „Zachodzi relacja wzajemności pomiędzy gotowością na to, co istotne i fundamentalne, oraz przeniesieniem na innego człowieka, który pozostaje przy życiu” (Ricoeur 2004: 76–77). Odwołując się do Eckharta i mistyki nadreńskiej, Ricoeur wskazuje, że mistycy nie tylko negowali siebie, lecz również „oddawali się do dyspozycji tego co istotne, osiągając przy tym zadziwiająco aktywność: twórcy porządku, nauczyciele, podróżnicy, fundatorzy” (Ricoeur 2004: 77). Różnicę między zwykłym *laissez-fairyzmem* a kategorią *Gelassenheit* albo eskapizmem a oderwaniem (niem. *Entlosse-rung*) Ricoeur tłumaczy poddaniem się pewnej sprawie potężniejszej aniżeli my sami — „temu co istotne i fundamentalne”, zaś w chwili śmierci przeniesienie tej „wierności sprawie” na innych.

U Derridy śmierć pojawia się od drugiej strony. Pojawia się poprzez doświadczenie śmierci bliskich², a nawet śmierci innego, który przez fakt śmierci staje się bliski. Śmierć ukazuje się przez postać widma³. Ta obecność widma wiąże się z uprzywilejowaniem kategorii *p r z e z y c i a*. Ponad kategoriami życia i śmierci Derrida woli mówić o przeżyciu jako właściwej kondycji człowieka. Jest to przeżycie rozumiane po benjaminowsku jako *überleben*, a więc ponadżycie, a nie życie dalej (niem. *forleben*). Życie, które znamy, jest jedynie przeżyciem. Wszystkie kluczowe pojęcia filozofii Derridiańskiej zgodne są z tym wymiarem: widmowość (fr. *spectral*), ślad (fr. *trace*), pierwotna żałoba (fr. *deuil originaire*) itp. Prawda, której pozostaje wierny Derrida, to ta powierzona mu po tych, którzy nie mają już głosu. Nawet wówczas, gdy Derrida sam stanął na progu śmierci, dalej łączył kategorię śmierci z kategorią dziedzictwa od przeciwnej strony niż Ricoeur — nie dziedzictwa własnego, lecz bycia dziedzicem. Termin *survie*, czyli „przeżycie”, stosował wymiennie z blisko brzmiącym *sursis* — oznaczającym czas darowany, czas zawieszenia między życiem a śmiercią.

Ricoeur powtarza słowa Derridy z wyraźnym niepokojem. „«Nauka życia jest zawsze narcystyczna» — i dodaje — [jest to] wyznanie przerażające

² Por. Derrida (2003).

³ Zob. *Spectres de Marx*, w szczególności fragment o tak zwanym efekcie przyłbicy. Jeśli jesteśmy widziani przez widmo, które jak duch ojca pojawia się w postaci rycerzy w hełmie z zamkniętą przyłbicą, czujemy się widziani, choć sami nie możemy rozpoznać postaci, która do nas przemawia. Por. Derrida (1993: 26–29).

wobec wierności lekturze”. Dalej, znów cytując Derridę, pisze: „Żądać ode mnie wyrzeczenia się tego, co mnie stworzyło, tego, co tak bardzo kochałem, to żądać ode mnie śmierci». «Tak, Jacques, powtarzam to razem z tobą». Ale zawieram to bliskim. Moim bliskim” (Ricoeur 2004: 134–135; Ricoeur za Derridą). Następuje tu dziwne przyzwolenie na słowa Derridy, albowiem jest to przerwany cytat. U Derridy wyrzeczenie odnosi się bowiem nie do tożsamości, ale do różnicy, przeszkody. Derrida pisze, że wyrzeczenie się „trudności wyrazu, plisy, paradoksu albo dodatkowej sprzeczności ze względu na to, że nie będzie się zrozumianym, jest [dla niego — U. I.] nie do zaakceptowania” (Derrida 2004b: 13). Świadom jest tego opuszczenia, zerwania, jakie następuje między autorem a jego wypowiedzią. „W momencie, w którym publikuję «moją» książkę, staje się [...] jak to widmo [...], które nigdy nie nauczyło się żyć” (Derrida 2004b: 13)⁴. Widmologia (fr. *hantologie*) jest tym, co Derrida, znów grając na homonimiczności francuskich pojęć, przeciwstawia ontologii (fr. *ontologie*). Sprzeciw Derridy nie jest sprzeciwem wobec śmierci, lecz sprzeciwem wobec skończonego życia. Nie śmierć jest zagrożeniem, lecz widmo zagraża życiu. Widmo przeciwstawia się i życiu, i śmierci. Włącza się w świat żywych, wyłamuje czas z ram, by uniemożliwić spokojne jego przepływanie. W *Donner la mort* Derrida przywołuje postać Hamleta oraz Sörena Kierkegaarda. Zarówno w przypadku postaci fikcyjnej, jak i w życiu duńskiego filozofa przestrzeń jawności, czy „normalności etycznej”, przeciwstawia się wymiarowi sekretu. Kierkegaard pisał o Reginie: „gdybym chciał jej wyjaśnić wszystko, musiałbym ją wtajemniczyć w okropne rzeczy, w swój stosunek do ojca, w jego melancholię, ciemną noc, która w najgłębszych tajnikach jaźni szaleje...”. Zatem nie żeni się z nią, wiedząc, że nie może dotrzymać wierności dwóm prawdom: jednej mrocznej, drugiej wyidealizowanej, czystej i jasnej. Jedno przymierze rozchodzi się z drugim. Również Hamlet, odkąd został nawiedzony przez widmo swego zmarłego ojca, musi zabić w sobie miłość do Ofelii. I podobnie do słów Kierkegaarda brzmią jego słowa: „Idź do klasztoru. Po co masz rodzic nowych grzeszników? Ja sam jestem w miarę porządnym człowiekiem, a przecież mógłbym zarzucić sobie takie rzeczy, że lepiej by było, gdyby mnie matka na świat nie wydała” (Shakespeare 1990: 95). U jednego i drugiego pojawia się próba wyrazu tego nawiedzenia. Niekończące się powtórzenia Kierkegaarda, wszystkie *alter ego*, którym oddaje autorstwo swoich dzieł, rządzą się podobnym mechanizmem, co spektakl wystawiony w Elsynchronie przez sprowadzonych aktorów. Scena morderstwa

⁴ „Au moment où je laisse (publier) «mon» livre (personne ne m’y oblige), je deviens, apparaissant-disparaissant, comme ce spectre inéducable qui n’aura jamais appris à vivre”.

Gonzagi jest odzianiem nawiedzenia w słowa, z nadzieją, że wyraz ten obudzi nieczyste sumienia. Hamlet weryfikuje treść objawionej mu prawdy, wystawiając ją na scenie, a więc narażając ją na interpretacje. Adresat jest jednak jeden. Pomimo osiągniętego efektu oczekiwania Hamleta pozostają zawiedzione. Poruszenie sumienia nie zaprowadza bowiem sprawiedliwości. Sztuka pozostaje w przestrzeni wyobraźni, w której Hamlet już po wielokroć rozprawiał się ze swoim stryjem.

Derrida zauważa podobny mechanizm w twórczości Kafki, u którego relacja z ojcem również opiera się na pewnym konflikcie śmierci i życia, na zarzucie „nie bycia do życia” (używając określenia Fortynbrasa odnoszącego się do Hamleta w *Trenie* Herberta⁵). Kafkowski *List do ojca* nigdy niewysłany pozostaje w tej przestrzeni sztuki czy literatury („słowa, słowa, słowa”) zgodny z logiką „porzuczonego śladu, który staje się literaturą przez sam fakt owego porzucenia” (Derrida 1999: 191). Do tych postaci fikcyjnych i prawdziwych (Franza Kafki, Sörena Kierkegaarda, Hamleta) odwołuje się Derrida, kiedy mówi o odpowiedzialności, której domagają się ci, którzy mówią „nieraz w tonie groźby”: „kiedy wreszcie nauczysz się żyć?”. Chodzi o wymóg odpowiedzialności za siebie i swoje życie, który oznacza przejście na stronę „normalności etycznej”, a więc o wymóg małżeństwa z Reginą czy z Ofelią... Nie tyle zatem małżeństwa z rozsądku, ile małżeństwa, które zmusza do tego, by zapomnieć o widmie. Zarówno Hamlet, Kafka, jak i Kierkegaard oparli się tej „odpowiedzialności” wobec życia, widząc w niej sprzeniewierzenie się innej odpowiedzialności — tej, która jest wiernością wobec nawiedzenia widma. Ich wierność była zatem wiernością wobec niemożliwości wyrazu, wobec paradoksu, wobec poczucia niesprawiedliwości, plisy, sprzeczności itp. Mówiąc, że nie nauczył się nigdy żyć, Derrida również przechodzi na ich stronę. Przeciwstawia się samej możliwości „normalności etycznej”, samej możliwości „sprawiedliwości”, niosąc ową „pierwotną żałobę” — żałobę, która poprzedza wszelkie życie. Pozostając wierny nawiedzeniu, pisał: „za każdym razem, jakkolwiek wierni pragniemy być, zdradzamy pojedynczość innego, do którego się zwracamy. A *fortiori*, gdy piszemy książki, dążąc do powszechności [znaczeń — U. I.]: nie wiemy, do kogo się zwracamy, wymyślamy i rysujemy jedynie zarysy postaci, ale w istocie nie jest to już naszą własnością [...] nie wiemy kto będzie dziedziczył i jak?” (Derrida 2004b: 13).

Można więc powiedzieć, że wierność nawiedzeniu zgodna jest z przyjętą przez Ricoeura kategorią oderwania. Oderwanie to wierność jednemu przymierzemu z Bogiem. Nie pozwala ono wrócić i nie godzi się z porząd-

⁵ Por. Herbert (1995: 43–44).

kiem ludzkim. Gdy Ricoeur mówi o paradoksalnej aktywności mistyków („twórcy porządku, nauczyciele, podróżnicy, fundatorzy”), należy dodać, że jest to aktywność prowadzona na marginesie świata. Aktywność, która, jak pisma Kafki, za życia autora pozostanie niezauważona. Z punktu widzenia świata może być ona jedynie szaleństwem. Jednak z innej perspektywy, równie ważnej dla Ricoeura, stanowić będzie fundament instytucji, nowy porządek, zamknięty *corpus* „dzieła”. Ta ostatnia kategoria wydaje się na tyle silna, że przyćmiewa trudność rozpoznania, jaką stawia przed mistykiem jego nawiedzenie.

„[T]wórcy porządku, nauczyciele, podróżnicy” — mówi Ricoeur jednym tchem. Jednak przed oczami możemy postawić sobie proroka Jonasz, który, gdy Bóg kazał mu nawoływać Niniwę do porządku, odmówił. Wiedział, że jej mieszkańcy raczej go wyśmieją aniżeli posłuchają i wybrał się w podróż, lecz w przeciwną stronę („do Tarszisz [...] daleko od Pana”, Jon 1, 3). Tego mocniejszego stopnia „oderwania świadomości” uczy Derrida. Jako duchowego ucznia⁶ Michela de Certeau, słynnego Jezuity, psychoanalityka i autora nieukończonyj *Fable Mystique* (1982), Derridę interesuje jedynie ruch wykluczenia, w którym wszystko, co już rozpoznane, musi zostać odrzucone, albowiem stanowi akt niewierności wobec i n n o ś c i innego. Istotą wezwania czy nawiedzenia jest sama obcość, zaś jakakolwiek forma jej rozpoznania, włączenia, zakotwiczenia, oznakowania zadaje jej gwałt. W tym miejscu dekonstrukcja rozchodzi się z hermeneutyką. Dekonstrukcja staje się bowiem jedyną formą wierności niemożliwemu powołaniu, temu, które staje przed oczyma mistyka, nawiedzonego, powołanego i nie pozwala się odczytać.

Pierwotne nie jest odejście od podmiotu, złożenie go w ofierze, lecz niemożliwość potężniejsza niż cała potencjalność podmiotu. Nie jest wymagane „przełamanie”, „odwaga”, „wzniesienie się wyżej”, lecz jest wymagana n i e m o ż l i w o ś ć, która dla podmiotu do końca pozostanie niemożliwością. Jonasz nie czerpie już satysfakcji z zaprowadzonego porządku. Choć Jonasz usłuchał, to właśnie przez to zlitował się nad nią Bóg, a tym samym groźby proroka nie mogły się wypełnić. Proroctwo musiało pozostać w przestrzeni szaleństwa.

Ricoeur mówił o mistykach: „twórcy porządku, nauczyciele, podróżnicy, fundatorzy”. Stanowiło to, według niego, rewers „oderwania”, tymczasem jest jego dalszą konsekwencją. Albowiem to nie oni są twórcami tego porządku, nie oni go fundują. Ricoeur trzymał się zasady, by nie

⁶ Zapytany o zbieżność pojęcia *différance* ze strukturami teologii negatywnej Derrida przyznał się jedynie do mistyczności w rozumieniu Michela de Certeau (1982: 400–402), która ma kształt wykluczenia („nie to... nie to”).

mieszać tego, co filozoficzne, i tego, co teologiczne⁷. Podejmując rozważania nad różnicą między podmiotem religijnym a podmiotem filozoficznym⁸, przyznawał, że w porządku religijnym trzeba odejść od silnej koncepcji sobości (fr. *soi*). Jednak nie chciał rezygnować ze „spójności”, z tej kategorii „spójności egzystencji” (niem. *Zusammenhang des Lebens*), którą wysuwał przeciwko tym, którzy głosili „śmierć podmiotu”. Przekonywał, że owa spójność dokonuje się poza świadomością, a więc nie podlega zarzutom, jakie czyniono podmiotowi, czyli, że jest on kategorią idealistyczną czy dominacyjną. Życie znaczyło dla Ricoeura scalać owo bycie sobą, nie wyrzekać się go i „utrzymywać swoje miejsce aż do końca”. Życie było równoznaczne z owym scalaniem, które nie szuka odniesienia po śmierci, ale które również nie widzi w niej zagrożenia.

Derrida przez swoją kategorię wierności nie-możliwej⁹ pokazuje śmierć właśnie od tej strony, która jest zagrożeniem dla owej spójności. Śmierć w każdej chwili, gdyż każdego rodzaju decyzja (jak u Kierkegaarda) jest skokiem, który przez śmierć prowadzi. Śmierć rozumiana jako kres możliwości. Ale jest to również śmierć jako przeciwieństwo życia, która, gdy oceniamy dzieło z zewnątrz, nie pozwala na ustanowienie różnicy między eskapizmem a oderwaniem. Nie ma jednoznacznej interpretacji Hamleta i raczej utarte jest widzenie w nim postaci słabej, wahającej się, a nawet szalonej. Tymczasem Nietzsche pisał: „Rozumiecież Hamleta? Nie wątplenie, lecz pewność doprowadza go do szaleństwa... Lecz trzeba być głębokim, filozofem, bezdnią, by tak czuć...” (Nietzsche 1925: 25; wyróżnienie Nietzschego). Poddanie się sprawie potężniejszej niż my sami — „temu, co istotne i fundamentalne” — daje pewność, ale nie wiedzę, pewność, która doprowadza do szaleństwa prędkiej, aniżeli zyskuje potwierdzenie w otaczającym świecie. To dlatego nie można tej wierności przenieść na innych w chwili śmierci. Jest odwrotnie — ta wierność śmierci wymaga: „śmierci bez zbawienia, bez zmartwychwstania, bez odkupienia”. Wszystkie te wymiary eschatologii zdradzają bowiem wierność tej pewności przez odwołanie do przyszłego innego świata. Tymczasem więź, jaka łączy widmo z nawiedzonym albo prawdę z dekonstrukcyjnym podejściem Derridy, jest więzią trwalszą niż śmierć właśnie przez to, że uniemożliwia życie.

⁷ Por. Ricoeur (2003: 133).

⁸ Por. Ricoeur (1994).

⁹ Derrida (2004a: 28) mówił o pisaniu pojęcia „nie-możliwość” przedzielonego myślnikiem: „Często piszę «niemożliwe», używając myślnika między «nie» i «możliwe», po to, by zasugerować, że to pojęcie nie jest negatywne w moim ujęciu. «Nie-możliwe» jest warunkiem możliwości wydarzenia, gościnności, daru, wybaczenia, pisma. Gdy coś jest przewidziane, jest w obrębie horyzontu, to już przeminęło, już nie może się wydarzyć”.

Jak pisał we wstępie do *Życ aż do śmierci* Olivier Abel, przyjaciel Ricoeura, ten drugi świadom był tego, że po śmierci autora tekst zrywa z autorskim kontekstem, zostaje wydany na interpretację. W tym kontekście przeniesienie troski z siebie, troski o swoje zmartwychwstanie, na innych, na bliskich, mogło wydawać się zgodne z myślą Derridy. Ricoeur mówi jednak o pragnieniu życia „tym, co jest w nim silniejsze niż śmierć”. Abel pisze „nie chodzi już więc o nieskończoną skargę, że ktoś, jak często zdarzało się w historii ludzkiej, umiera daremnie, ale nieskończone uznanie wobec kogoś, kto nie rodzi się na próżno” (Abel 2004: 25). Owo uznanie dotyczy jednak *d z i e ł a*, wysiłku istnienia, stoi ono po stronie owego dążenia do spójności. To ono, według Ricoeura, jest silniejsze niż śmierć¹⁰.

U Derridy jest wprost przeciwnie. Dzieło jest wydane na interpretację w sensie rozpójnienia. Porzucenie i poddanie się wszelkim interpretacjom nie jest relatywizmem, łączy się bowiem z zawierzeniem, a więc jest otwarciem na przyszłość. Dlatego strukturę zawierzenia Derrida zapożycza od religii. „Dzieło nie żyje jedynie dłużej, żyje więcej i lepiej, powyżej możliwości swojego autora” (Derrida 1987: 214). Podążając za Walterem Benjaminem, Derrida podejmuje temat sakralności języka i „związek życia” między oryginałem a przekładem, który pojawia się w słynnym *Zadaniu tłumacza*¹¹, przenosi na relacje między tekstem źródłowym a interpretacją.

Zwyciężając, tłumaczenie nie jest ani życiem, ani śmiercią tekstu, jedynie, albo już jest jego przeżyciem. Powiemy to samo o tym, co nazywam pismem, znakiem, śladem, etc. nie żyje to, ani nie umiera, lecz przeżywa. I „rozpoczyna” się jedynie przeżyciem (testamentem, iterowalnością, pozostawianiem) (Derrida 1986: 146–147).

Zakończę słowami, pod którymi mogliby podpisać się obaj: „jedynie pograżeni w żałobie będą pocieszeni”. Zarówno Ricoeur, jak i Derrida byli filozofami owej nieskończonej „pracy żałoby”. Była to jednak żałoba całkowicie odmienna. Patrząc na ich dzieło z punktu widzenia starej platońskiej zasady, zgodnie z którą filozofia jest nauką umierania, widzimy dwie odmienne lekcje. O tym nakazie filozoficznym Derrida w cytowanym wywiadzie mówił: „wierzę w tę prawdę, nie p o d d a j ą c się jej” (Derrida

¹⁰ Być może dlatego Ricoeur (2003: 134) gotów był powiedzieć o samobójczej śmierci swojego syna następujące słowa: „kilka dni po tej katastrofie w Chicago, gdzie się schroniłem, towarzyszyłem aż do progu śmierci memu przyjacielowi Mircei Eliademu i byłem w pewien sposób przygnębiony — widocznym i natarczywym — kontrastem pomiędzy tymi dwoma losami, z których tylko jeden pozostawi po sobie ślad dzieła, drugi nic z tego rodzaju, przynajmniej w ludzkich oczach”.

¹¹ Por. Benjamin (1996).

2004b: 13, wyróżnienie U. I.). Pierwotna żałoba Derridy była zgodna z logiką buntu wobec pocieszenia, które tłumi głos nawiedzającego widma. Widmo to sam inny (pisany małą czy dużą literą), to ten, który nas poznał, chociaż sam rozpoznany być nie może. Jedyłą odpowiedzią mu udzieloną może być sprzeciw wobec wykluczającego inność (innego) pocieszenia. Stąd potrzeba nieskończonej pamięci i interpretacji, która u Derridy silnie wiąże religię z literaturą¹². *La littérature reste un reste de religion* („Literatura pozostaje resztką religii”, Derrida 1999). „Reszta”, a nie „dzieło”, domaga się pocieszenia absolutnego¹³ — tego, które znosi śmierć. Każde zaś inne odsuwane jest w imię wierności temu jedyne-mu. Tymczasem Ricoeur, który wedle słów Oliviera Abela zwykł mówić, „że w życiu są dwie rzeczy naprawdę trudne do zaakceptowania: po pierwsze, że jesteśmy śmiertelni, po drugie, że nie możemy być kochani przez wszystkich” (Abel 2004: 7), również odwracał się od śmierci, jednak trzymając się mocno wymiaru życia, które nie potrafi ani się jej poddać, ani oprzeć.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Olivier (2004): Wstęp, [w:] Paul RICOEUR: „*Życie aż do śmierci*” oraz *fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Kraków: Universitas.
- BENJAMIN, Walter (1996): Zadanie tłumacza, [w:] Hubert ORŁOWSKI (red.): *Anioł Historii — eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- CERTEAU, Michel de (1982): *La Fable mystique: XVIe et XVIIe siècle*, Paris: Gallimard.
- DERRIDA, Jacques (1986): *Parages*, Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1987): *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1993): *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.

¹² Na temat tego związku por. Miller (2009: 72–100).

¹³ Na tym tle Derrida spierał się z Jean-Lucem Nancy'm, broniąc ostateczności śmierci, która jest kresem nie jednego, lecz zawsze całego świata. Derrida (2003) przeciwstawiał się jakiegokolwiek formie zmartwychwstania „nawet w postaci *anastasis*”, które Nancy zapożyczył z teologii chrześcijańskiej, czyniąc je alternatywą dla Heglowskiego *Aufhebung* — „podniesienia” (*levée*), a nie zniesienia (*relève*). Por. Nancy (2003: 33). Propozycją Derridy (1997) była jego interpretacja pojęcia *Adieu* (w słynnym tekście pisanym po śmierci Lévinasa pod tym samym tytułem) jako zawierzenia Bogu w rozumieniu ostatecznej separacji, ostatecznego pożegnania, jak również podkreślenie znaczenia *salut*, które jest zawołaniem odrzucającym wszelką formę zbawienia (*il salue l'absence absolu de salut*). Por. Derrida (2000). Po śmierci Derridy Nancy (2005) próbował pogodzić ich stanowiska. W zbiorze artykułów stanowiących projekt „dekonstrukcji chrześcijaństwa” pisał „grób nie jest przejściem [z jednego świata do innego — U. I.] jest nie-miejszem, które ukrywa nieobecność. [...] Wiara może jedynie z definicji polegać na zwracaniu się do tego, co przemija, i niweczy wszelkie wierzenie, wszelkie rachowanie, wszelką ekonomię i wszelkie zbawianie” (Nancy 2005: 101).

- DERRIDA, Jacques (1999): *Donner la mort*, Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2000): *Le toucher — Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2003): *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2004): Consolation, désolation, *Magazine Littéraire* 430.
- DERRIDA, Jacques (2004a): Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous, *Magazine Littéraire* 430.
- DERRIDA, Jacques (2004b): Je suis en guerre contre moi-même, *Le Monde* 9 VIII [rozmowa z Jacques'em Derridą przeprowadzona przez Jean Birnbaum].
- FERON, Étienne (1999): *Phénoménologie de la mort: sur les traces de Lévinas*, Dordrecht: Kluwer Academic.
- HERBERT, Zbigniew (1995): *Studium przedmiotu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- MILLER, J. Hillis (2009): *For Derrida*, New York: Fordham UP.
- MARRATI-GUENOUN, Paola (1998): *La genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht: Kluwer Academic.
- NANCY, Jean-Luc (2003): *Noli me tangere*, Paris: Bayard.
- NANCY, Jean-Luc (2005): *La Dé-closion. Déconstruction du christianisme 1*, Paris: Galilée.
- NIETZSCHE, Friedrich (1925): *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Kraków: Nakład Jakuba Mortkowicza.
- RICOEUR, Paul (1994): *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*, Lectures III, Paryż: Seuil.
- RICOEUR, Paul (2003): *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, Warszawa: KR.
- RICOEUR, Paul (2004): *„Życie aż do śmierci” oraz fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Kraków: Universitas.
- SHAKESPEARE, William (1990): *Hamlet — Księżę Danii*, przeł. S. Barańczak, Poznań: W Drodze.