

Zdzisław Kunicki

Pismo rytuału a pamięć u Jacquesa Derridy

Nurt SVD 45/2 (130), 111-122

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pismo rytuału a pamięć u Jacquesa Derridy

Zdzisław Kunicki



Dr filozofii (Wydział Filozofii KUL), dr teologii (Wydział Teologii UWM), adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych UWM w Olsztynie. Obszary zainteresowań skupiają się na relacji filozofii i wiary religijnej (chrześcijaństwa w szczególności), filozofii kultury, filozofii polityki. Autor kilku prac monograficznych: *Metafizyka Księgi Wyjścia* (1996), *Człowiek-sacrum-Bóg* (1998), *Teo-ontologia wobec onto-teologii* (2004), *Teizm po Martina Heideggera krytyce onto-teologii* (2008), oraz redaktor prac zbiorowych: *Czy sacrum jest jeszcze święte?* (2000), *Oblicza nihilizmu* (2001). W ostatnim czasie zajmuje się nurtami postmodernistycznymi, w przygotowaniu praca porównawcza poświęcona relacji Jacquesa Derridy i Michela de Certeau.

Od etnografii do religii

W ogólniejszym spojrzeniu powiedzielibyśmy, że rytuał religijny jest dość scalonym i uporządkowanym systemem reguł, jakim podlegają ceremonie religijne. Porządkowanie pola rytuału religijnego, przy zachowaniu jego specyfiki oraz autonomii, pozwala dostrzec złożone uwarunkowania, jakim podlega jego geneza oraz pełnione funkcje. W wymiarze antropologicznym jednostka realizuje swoje najgłębsze egzystencjalne potrzeby (np. bezpieczeństwa, sensu, wspólnoty), w relacji społecznej uzyskuje i potwierdza przynależność grupową, w pierwszym rzędzie plemienną, szerzej etniczną. Aspekt religijny sprawia natomiast, że wkroczenie w obręb społeczności empirycznej poszerza się o wymiar symboliczny. Świat widzialny spotyka się z niewidzialnym, wzmacniając w człowieku poczucie przynależności. Typowym przykładem tej wymieszanej formy przejawiania się rytuału religijnego jest obrzęd obrzezania. Praktykowany w wielu środowiskach społeczno-kulturowych, posiadający archaiczną przeszłość,

bywa określanej historyczno-kulturową „enigmą”¹. Nawet bowiem, gdy natrafiamy na pierwsze etnograficzne ślady, które w kulturze śródziemnomorskiej odsyłają do jeszcze przeddynastycznego okresu cywilizacji egipskiej, to z większym trudem przychodzi jednoznaczne wskazanie motywów jego wprowadzenia i stosowania². Tym bardziej że zarówno w odległej przeszłości, jak i w czasach bardziej nam współczesnych nie zawsze rytuał obrzezania wiązano z odniesieniem religijnym³ i nawet, gdy takiegoż nabywał, to w warstwie wyjaśniającej nadawano mu odrębne formuły interpretacyjne.

Nie inaczej jest z obrzędem obrzezania (*berit milah*) w tradycji żydowskiej. Uznaje się bowiem, że nie należy w nim upatrywać tworu swoście żydowskiego. Natomiast judaizm, jak sformułował to Wayne Dosick, „zinterioryzował” ten znany ludowy rytuał (*popular folk*), nadając mu nowe, religijne znaczenie⁴. Mimo że teksty biblijne Starego Testamentu zdają się lokalizować go w zamierzchłych czasach pamiętających Abrahama (Rdz 17,9-14) oraz akcentują wyróżnioną funkcję w określeniu żydowskiej tożsamości religijnej, to dość długo pozostawał zwyczajnym rytuałem etnicznym, który zasadniczo nie odbiegał od znaczenia, jakie nadawały mu pozostałe społeczności należące do kultury semickiej. Dopiero zdecydowanie późniejszy okres związany z asyryjskimi zakazami praktykowania wiary mojżeszowej oraz podejmowanymi przez samych Żydów próbami asymilacji w kulturę helleńską wzmocnił bardziej religijne rozumienie obrzędu obrzezania, wciąż wtopionego integralnie w społeczną identyfikację⁵. Wobec rozproszenia wiary żydowskiej i wraz z pojawieniem się instytucji Synagogi, obrzezanie bardziej otwarcie wyrażało wierność Bożemu Przymierzcu. W pierwszym rzędzie przestało być li tylko fizycznym znakiem, a stało się „historią zapisaną w rytualnej formule”, metaforą czegoś, co trans-

¹ D.L. Gollaher, *Circumcision. A History of the World's Most Controversial Surgery*, New York 2000, s. XI.

² Tamże, s. 3.

³ W krajach anglosaskich na przełomie XVIII i XIX wieku dominowała motywacja medyczno-higieniczna oraz profilaktyczno-terapeutyczna. Por. F.M. Hodges, *Short History of the Institutionalization of Involuntary Sexual Mutilation in the United States*, [w:] G.C. Denniston, M. Fayre Milos (red.), *Sexual Mutilations: A Human Tragedy*, New York 1997, s. 17-40.

⁴ W. Dosick, *Living Judaism. The Complete Guide to Jewish Belief, Tradition, and Practice*, San Francisco 1995, s. 285-286. Por. L.B. Glick, *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, Oxford 2005.

⁵ S. Karesh, M.M. Hurvitz (red.), *Encyclopedia of Judaism*, New York 2006, s. 70; R. Goldenberg, *The Origins of Judaism. From Canaan to the Ride of Islam*, Cambridge 2007, s. 75-76, 108.

centduje jednostkę⁶. Cieleśny ślad uprzywilejowanej relacji z Bogiem odnalazł odzwierciedlenie w zwrocie „krwi Przymierza”, jaki pojawił się w literaturze kapłańskiej. Ale teksty prorockie przestrzegały, aby nie traktować „fizycznego znaku” jako automatycznej i niemalże mechanicznie traktowanej gwarancji uczestnictwa w bożych obietnicach. Nawoływanie do przyjęcia wiary sercem, dokonanie „obrzezania serca” otwiera nowe, bardziej duchowe perspektywy przyjęcia i przeżywania przynależności do Jahwe⁷. Z etnograficznego punktu widzenia pisał o tym Marcel Mauss. Widział on w obrzędzie obrzezania rodzaj kontraktu społecznego, zawartego między jednostką a społecznością. Jednocześnie potwierdzał zachodzenie procesu interioryzacji, gdyż obrzezanie to nie tylko zewnętrzny znak (*le signe*), lecz rodzaj pieczęci (*le sceau*) naznaczającej całe życie⁸.

Współczesny judaizm, który przecież nigdy nie był doktrynalnie jednorodny, podtrzymał i praktykuje rytuał obrzezania. Wraz ze świętowaniem szabatu oraz przestrzeganiem nakazów spożywczych – należy do jednego z trzech obyczajów określających przynależność do społeczności żydowskiej. Trzeba dodać, że niezależnie od obyczajowych przyzwyczajęń poszukuje się nowych ram określających żydowską kondycję w świecie. W popularnych opracowaniach, powołując się na prace Michaela Meyersa⁹, wymienia się trzy wydarzenia, które determinują współczesną samoświadomość „bycia Żydem”. Po pierwsze, jest to europejskie Oświecenie łączone z ruchem asymilacji Żydów w kulturę zachodnią, co stanowiło rodzaj karty wstępu do dominującej cywilizacji; pod drugie, fala antysemityzmu i związana z nim tragedia Holocaustu; po trzecie, powstanie państwa Izrael. Wspomni się przy tym, że są to parametry konstytuujące szerszą od religijnej tożsamość kulturową¹⁰. Pomimo trwających dyskusji wokół nowoczesnych i ponowoczesnych przemian tożsamościowych, jakie przebiegają przez środowiska żydowskie, rytuał obrzezania wciąż zalicza się do brzegowych warunków bycia Żydem. Stanowi, jak się to określi, rodzaj „minimalnej ortopraksji”¹¹.

⁶ J. Neusner, A.J. Avery-Peck, *The Routledge Dictionary of Judaism*, London-New York 2004, s. 15-16.

⁷ B. Chilton, J. Neusner, *Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs*, London-New York 2006, s. 80.

⁸ M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris 1926, s. 137.

⁹ M.A. Meyers, *Jewish Identity in the Modern World*, Washington 1990.

¹⁰ N. Solomon, *Judaism. A Very Short Introduction*, Oxford 1996, s. 9-14.

¹¹ B. Chilton, J. Neusner, *Judaism in the New Testament...*, dz. cyt., s. 22

Między pismem ciała a ciałem pisma

Etnograficzno-religijne wprowadzenie jest jedynie przyczynkiem do zmierzenia się z podejściem do rytuału, rytuału obrzezania, jaki zaprezentował Jacques Derrida (1930-2004). Ten powiązany z judaizmem wątek pojawił się dość późno w jego twórczości. We wstępnym okresie sięgającym lat 60. XX wieku, w jakim kształtował odrębną dekonstrukcyjną pozycję na mapie współczesnej filozofii, odnajdujemy krytyczne nawiązania czterech podstawowych nurtów: fenomenologii Husserla, Heideggerowskiej idei destrukcji metafizyki, modnego wówczas strukturalizmu oraz psychoanalizy. W następnym etapie, który należy wiązać z aplikacją dekonstrukcjonizmu, odnajdziemy co prawda komentarze do literacko-poetyckiej spuścizny Edmonda Jabès¹², a zwłaszcza Paul Celana¹³, ale trudno w tym geście upatrywać szczególnych i wyodrębnionych zainteresowań problematyką żydowską. Wybór twórczości Celana był raczej świadomym gestem podporządkowanym rozwijaniu dekonstrukcyjnej strategii interpretacji tekstu i miał służyć wytworzeniu dystansu wobec hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera. Chodziło o „wpisanie tekstu w tekst” w taki sposób, by pozbawić go jakiegokolwiek zewnętrznej referencyjności. Tak, by tekst „ogłądał tylko siebie”¹⁴. Dopiero późniejsza faza twórczości związana z przełomem lat 80. i 90. XX wieku przynosi bardziej wyraźnie zmanifestowany wzrost zainteresowań zagadnieniami etyczno-religijnymi czy wprost biblijnymi. W tym samym okresie zostały podjęte wątki autobiograficzne, a wśród nich także doświadczenie obrzezania¹⁵. Podjęcie żydowskiego

¹² J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 111-132.

¹³ J. Derrida, *Szibbolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Bytom 2000. Paul Celan (Antschel), poeta i tłumacz niemieckojęzyczny pochodzenia żydowskiego, ur. 1920 w Czerniowcach w Rumunii (obecnie Ukraina). W 1938 rozpoczął studia medyczne we Francji (Tours). Cudem ocalały z Holocaustu oraz działań wojennych przeprowadza się do Francji, gdzie otrzymuje obywatelstwo (1955). Zmarł najprawdopodobniej w wyniku samobójstwa w nocy z 19 na 20 kwietnia 1970. Razem z R.M. Rilke uważany jest za jednego z najbardziej wybitnych poetów języka niemieckiego XX wieku. Por. H. Böttiger, *Paul Celan: miasta i miejsca*, przeł. J. Ekier, Olsztyn 2002.

¹⁴ J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris 2003, s. 36.

¹⁵ W licznych książkach-wywiadach fragmentaryczne nawiązania pojawiały się wcześniej, ale szczególnego wyakcentowania doczekały się w komentarzach Derridy, zatytułowanych *Circonfession*, jakie umieścił w formie dodatku do *Derridabase* Geoffreya Benningtona, Paris 1991. Analogiczny, „wymieszany” charakter zapisu odnajdziemy w książce zredagowanej wspólnie przez Derri-

ślądu ujawnionego w rytuale obrzezania jest o tyle ciekawe, że przy okazji wątków autobiograficznych w twórczości Nietzschego – Derrida wprowadzał oraz jednocześnie podważał zachodzenie kruchego i zarazem trudno uchwytnego pomostu łączącego wymiar biograficzny (*le corps* – ciało) z twórczym (*corpus* – dzieło)¹⁶. Niejasności, jakie będzie wprowadzał francuski filozof, polegają na mnożeniu aporii tak, by poprzez pismo i w tekście pisma zerwać wspomnianą już referencyjność między obu wymiarami. Przypadek obrzezania jest o tyle wyjątkowy, że stanowi rodzaj pierwotnego pisma ciała. Jednocześnie wykorzystując autobiograficzny styl zapisu będzie on dążył do wpisania wydarzenia obrzezania w tekst dzieła, by w efekcie podważyć również autoreferencyjność. Derrida otwarcie pisze o swoim ciele, które zostało naznaczone znakiem obrzezania, żydowskim rytuałem „minimalnej ortopraksji”. Jednocześnie wprowadzona i stosowana przez niego tekstualna strategia kieruje się wyraźnie ku zniesieniu istoty i funkcji tego rytuału jako znaku przynależności do szeroko rozumianego judaizmu. Od razu powiedzmy, że podjętego wątku obrzezania nie należy rozważać wyłącznie w kategoriach wydarzenia etniczno-religijnego, lecz przede wszystkim wiązać z dekonstrukcją doświadczenia tożsamości, uczestnictwa, przynależności. Przynależności żydowskiej, ale nie tylko, bo poprzez tę pierwszą naznaczoną „pismem ciała” z każdą inną. Przynależność oznacza bowiem styk z tożsamością, a tożsamość musi wezwać na pomoc obecność. Dekonstrukcjonizm przedstawia się natomiast jako filozofia pisma oparta o grę różnicy, oddalona od centrum, preferująca marginesy. Tym razem wkraczamy w autobiograficznie wyrażony splot z dziełem.

Derrida prezentuje dekonstrukcjonizm jako praktykę reinterpretacji tekstów, jakie wypracowała i na których się wspiera szeroko rozumiana kultura zachodnia. Specyfika tej praktyki polega na umiejętnym dostrzeżeniu oraz ukazaniu metafizyczno-językowych przedzałożeń, na których wznoszono dominujące dyskursy tej kultury. Nieodstrzeżony błąd polega na tym, że intelektualna konstrukcja kultury zachodniej zakładała zawsze istnienie jakiejś postaci arche, obecności, fundamentu, tożsamości. Filozofia przedstawiała ją w zróżnicowanych odmianach metafizyki obecności, co formułowano pod nazwą substancji, bytu, bycia, niepodważalnego *datum* świadomości czy „pełnej obecności” Absolutu, Boga. Wiedza była nastawiona na uobecnienie obecności. W tym celu tworzone ogólne systemy wiedzy ogarniające

dę z Catherine Malabou, *La contre-allée*, Paris 2009.

¹⁶ J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984, s. 40-43.

całość (to samo) zapoznając bardziej pierwotny obszar różnicy (inność innego). Derrida uważa, że wypracowane dotychczas modele wyjaśnienia opierały się na pierwotnej skazie, jaką znajduje się w znakowym uwikłaniu pisma. Tymczasem nie posiadamy dostępu do jakiegoś *hors-texte*, do zewnętrznej instancji rozstrzygającej ostateczny i jedyny sens pisma, co gwarantowałoby udzielenie niepodważalnej odpowiedzi. Obwieszczony przez Derridę „koniec księgi” polega na tym, że nie posiadamy dostępu do tekstu źródłowego, który następnie mógłby służyć za rodzaj wzorca porządkującego tekst, będącego jego redaktorskim celem i trwałym momentem odwołań. We wstępnej części odesłania (*Envois*), jakim rozpoczyna się *La carte postale*, Derrida wyjaśnia, iż przestrzeń pisania wypełniona jest tekstami, które niczym kartki pocztowe przesyłane są spontanicznie pomiędzy różnymi adresatami, nigdy nie wiążąc się z konkretnym autorem i nie tworząc książkowej całości¹⁷. Dekonstrukcja to swoista gra tekstami filozoficznymi, literackimi, a także religijnymi, której celem jest unieważnienie rozstrzygającej mocy, jaka miałyby być gwarantowana ideą prawdy czy sensu. Strategia podjętej gry opartej na różni (*différence*) polega na mnożeniu równorzędnych śladów, z których żaden nie jest ani pierwszy, ani ostatni. Różnica nie panuje nad tekstem, nie zarządza nim, nie sprawuje nad nim kontroli. Każdy z odkrywanych śladów prowadzi w niekończącym się korowodzie do kolejnych śladów. Wprowadzony ruch tekstualnego rozplenienia (*dissémination*) opiera się na wskazywaniu różnic oraz na odrębnościach, jakie wynikają z powtórzonych dopisków. W rezultacie sens (tożsamość) tekstu poddany jest grze różnicy, która transformuje się w coś innego, inny tekst wraz z każdorazowo podjętym aktem pisania.

Aporie dzieła odezwą się paralelnym echem w wymiarze biograficznym i autobiograficznym. Derrida często powraca w „powtórzeniowej formie” do niejednorodnej, wymieszanej biosfery życia i można się w tym doszukiwać quasi-argumentu mającego na celu życiowe potwierdzenie teoretycznego priorytetu różnicy nad tożsamością. Zresztą, w pewnych aspektach zdaje się on dokonywać prostej konstatacji znanych faktów, w innych dadzą się zauważyć retoryczne przerysowania. Przypomnijmy pokrótce, że autor *Marginesów filozofii* urodził się w El-Biar na przedmieściach Algieru 15 lipca 1930 roku. Środowisko wzrastania odznaczało się znacznym zróżnicowaniem, a w rozmowie z Elisabeth Roudinesco potwierdzał on istnienie trzech podstawowych odniesień identyfikacyjnych (żydowskiego, maghre-

¹⁷ J. Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, s. 7-10.

bińskiego oraz francuskiego), z których jednakowoż żadne nie okazało się decydujące, trwałe, zakotwiczone¹⁸. Skupmy się na żydowskich śladach wzrastania, które istotnie wtopione było w społeczne otoczenie niezbyt dogmatycznego islamu, gdzie kulturowo i politycznie dominowała Republika Francuska. Znakomitą większością mieszkańców Maghrebu stanowiła tubylcza ludność pochodzenia arabsko-berberskiego. Politycznie po kilku wiekach otomańskiego panowania Algieria stała się od 1830 kolonialnym nabytkiem Republiki Francuskiej. Niejasny status obywatelski całkiem licznej żydowskiej diaspory został uregulowany dekretami Adolphe'a Crémieux z 1870 roku. Automatycznie naturalizował on algierskich Żydów na obywateli Republiki¹⁹. Najstarsze osobiste wspomnienia Derridy sięgały pradziadka ze strony matki, Mojżesza Safara, który zamieszkiwał region Algieru już od pierwszej połowie XIX wieku. W okresie dzieciństwa Jackie, jak go na co dzień nazywano (Eliasz był później odkrytym żydowskim imieniem)²⁰, realia życia były takie, że mówił on językiem chrześcijan – szkolnym francuskim i łaciną, podczas gdy był Żydem uważanym za Araba. Tendencje synkretyczne miały sięgać tak daleko, że obrzęd obrzezania określano mianem chrztu a *bar micwa* było postrzegana jako rodzaj katolickiej komunii²¹. Derrida wzrasta więc jako Żyd w otoczeniu arabskich sąsiadów, podlegając państwowej, a więc i szkolnej jurysdykcji państwa francuskiego, czyli katolików, jak nie bez niechęci określano francuskich kolonizatorów. W schematycznym łączeniu francuskiej przynależności z katolicyzmem trzeba zresztą widzieć znaczne uproszczenie, które nie pozwala dostrzec wyraźnego zróżnicowania wśród obywateli francuskich w kwestii podzielanych poglądów religijnych, zwłaszcza wobec znanej, daleko posuniętej separacji Republiki od religii i reprezentującej ją instytucji. W każdym razie określenie „katolicy” obejmowało tych wszystkich, którzy byli Żydami, Berberami czy Arabami²². Na tle podobnego wymieszania trudno nie uznać szczególnego kontekstu, w jakim członkowie społeczności żydowskiej, nie identyfikując się ani z Arabami, ani z Francuzami (katolikami), zmuszeni byli odnajdywać własną tożsamość. Wspomina o tym Derrida, wyrażając nostalgię za brakiem otrzymania bardziej wyraźnej edukacji religijnej.

¹⁸ J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris 2001, s. 182.

¹⁹ G. Nahon, *Le judaïsme algérien de l'Antiquité au décret Crémieux*, Paris 1972, s. 1-19. Coll. *Les Nouveaux Cahiers* 29.

²⁰ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, s. 42, 85. Por. H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Paris 2001, s. 20-21.

²¹ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida...*, dz. cyt., s. 57, 72, 164.

²² J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris 1998, s. 87.

Podkreśla przy tym, że nie chodzi mu o uczestnictwo w wierze religijnej jako indywidualnie podjętym doświadczeniu, lecz religii jako elemencie tożsamościowego kodu kulturowego²³.

Na brak społeczno-kulturowego zakorzenienia nakłada się złożony i wewnętrzny wobec wspólnoty żydowskiej problem formy przejętego i kultywowanego dziedzictwa religijnego. To odrębny ślad, który jednakowoż znajdzie odzwierciedlenie w twórczości Derridy. Najprawdopodobniej korzenie rodzinne sięgały odległymi genealogicznymi rozgałęzieniami Półwyspu Iberyjskiego. Podobny kierunek emigracji wskazywałyby, że jego odlegli przodkowie byli Żydami poddanymi przymusowi exodusu z Półwyspu Iberyjskiego: najpierw z Hiszpanii w roku 1492, a następnie, pięć lat później również z Portugalii. Przychodzi na myśl tradycja marrańska, do której zresztą Derrida czasami powraca. Jak się jednak wydaje, wprowadzona postać marrana (ostatniego marrana czy ostatniego Żyda) jest jedynie elementem wykorzystanym w tekstualnej strategii, która jeszcze bardziej skrywałaby sekret tożsamości. Nie jest to sytuacja nowa, gdyż ścieżki rozwojowe wspólnoty żydowskiej, zwłaszcza żyjącej w diasporze, znane są z religijnego niezdeteminowania doktrynalnego, które ociera się czasami o agnostycyzm, oraz niezwyklej otwartości asymilacyjnej²⁴. Wprowadzenie figury skrywającego się marrana służy Derridzie w prowadzonej grze, której celem jest osłabienie więzi autoreferencyjnej. Widać to wyraźnie choćby w powracającym motywie tajemnicy, sekretu ukrytego tak głęboko, że jego treści nie zna nawet jego właściciel. Specyfika doświadczenia sekretu jest taka, że nie sposób ani potwierdzić, ani zaprzeczyć jego istnieniu, utożsamić się z nim lub go odrzucić. Stan zawieszenia jest związany z pozostawaniem w cieniu radykalnej nieobecności poza-tekstualnego świadka, któremu treść noszonej tajemnicy można by powierzyć. Tekstualność stanowi rodzaj pustyni, „przestrzeni niezamieszkałej”, gdzie nie odnajdujemy śladów żadnej wiary, religii czy kultury, która byłaby osobistą, pierwotną, naznaczającą klarowną pieczęcią życie i dzieło.

Zraniona pamięć

Biograficznie doświadczone obrzezanie poprzez autobiograficzny zapis skrywa żydowską przynależność. Specyfika tworzonego *dzieła* pragnie zneutralizować referencyjność ze znakiem obrzezania *ciała* i wraz z tym zerwaniem zamazać uchwytnie związki z szeroko

²³ J. Derrida, *Points de suspension*, Paris 1992, s. 218-219.

²⁴ Por. N. Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris 2001.

rozumianym judaizmem. Zebrane przez Malabou enuncjacje Derridy sugerują wyraźnie, iż czuje się Żydem bez judaizmu²⁵. Ten schemat powtarza się czasami w popularnych opracowaniach, dotyczących współczesnych myślicieli żydowskich. Akcentuje się żydowsko-algierskie pochodzenie Derridy, ale nie wyjaśnia wpływu tej informacji na twórczość²⁶. Od pewnego czasu rozważa się jednak religijno-kulturowe oddziaływanie judaizmu tak na styl, jak i treści wykorzystywane przez dekonstrukcjonizm²⁷. W dość zgeneralizowanym ujęciu powiedzieliśmy, że wśród pewnej części badaczy narasta przekonanie, iż sztywna granica separująca *le corps* od *corpus* nie jest szczelna. Jedno z podstawowych pytań, jakie się pojawia, nie dotyczy już kwestii, czy takie związki zachodzą, lecz jakimi ścieżkami inspiracji wdarły się do dekonstrukcjonizmu? Nie zmniejsza to trudności interpretacyjnych, gdyż teksty Derridy znane są z niejednoznaczności. Jednym z efektów stosowania gry różnicy jest swoiste mylenie śladów, ich zacieranie w kolejnych tekstach. Im bardziej ożywia się pamięć rytuału, jaki zapisał na ciele żydowski los, tym bardziej dzieło zdaje się neutralizować jego znaczenie. Wystarczy przywołać formuły wykorzystywane przez badaczy zderzających się z próbami objaśniającymi „żydowską proweniencję” Derridy: „pustynia”, „niepomyślany dług”, „wygnanie”, „nie wybrane dziedzictwo”, „labirynt”, „krypta”. Tym, co intryguje i zastanawia, jest powracający niemalże na każdej stronie *Circonfession* motyw krwi, zranienia, czemu towarzyszy pragnienie skrycia się w tekście tak, aby nikt nie odkrył tożsamości. Obrzezanie rozpoczęło upływ krwi, której nic nie może zatamować – tak, jak nic nie jest w stanie zatrzymać potrzeby pisania²⁸.

Z żydowskim rytuałem obrzezania nieodłącznie wiąże się moment przynależności etnicznej, a także udział we „krwi Przymierza”. Dla Derridy obrzezanie kojarzy się jednak przede wszystkim ze zranieniem, sytuacją zagrożenia i poszukiwaniem schronienia. Ze względu na generacyjną przynależność nie sposób nie przywołać kontekstu XX-wiecznej tragedii narodu żydowskiego. Zranienie, które zdawało się poprzez dzieje judaizmu wpisywać jako centralna idea żydowskiej tożsamości w świecie, zostało katastrofalnie potwierdzone. Zagłada europejskich Żydów to coś więcej niż „zerwanie historyczne”, gdyż bez

²⁵ J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée...*, dz. cyt., s. 83-85, 92-94.

²⁶ D. Cohn-Sherbok, *Fifty Key Jewish Thinkers*, New York-London 2007, s. 51-54.

²⁷ M.in. prace: S. Handelman, J. Habermas, S. Drob, M. Idel, E.R. Wolfson, R. Cohen, G. Ofrat, M. Zarader, E. Cohen, P. Sloterdijk, A. Bielik-Robson.

²⁸ J. Derrida, *Circonfession*, art. cyt., s. 18.

żadnych proporcji odsyła w cień wszystkie dotychczasowe cierpienia²⁹. Derrida przyznaje, iż judaizm jawił mu się jako zranienie wywołane przez demony antysemityzmu³⁰. Często też powracał w osobistych wspomnieniach do niezrozumiałego dla 11-lątka szkolnego wykluczenia³¹. Narastający od początku lat 20. XX wieku antysemityzm zyskał mocne wsparcie we Francji oraz na terenach podległych kolonii. Kolarancka postawa rządu w Vichy odebrała francuskim Żydom prawa obywatelskie. W efekcie Jackie został wydalony z liceum w Ben Aknun i skierowany przymusowo do liceum im. Majmonidesa. Było ono pomyślane jako przechowalnia dla żydowskich odrzutów, traktowanych jak społeczni pariasi. Trudny pobyt w nowym środowisku szkolnym, zamkniętym i homogenicznym wzbudził ogólniejszą niechęć do zakorzenienia się w jakiegokolwiek tożsamości³². Podczas dotychczasowego rodzinno-środowiskowego wzrastania żydowski ślad wydawał się równie odległy, jak i dyskretny. Dopiero polityczne szaleństwo przebudziło niepokój. I choć wydalenie ze szkoły trudno porównywać z losem europejskim Żydów, to nawet taki zapis antysemitycznego szaleństwa musiał wpłynąć na postrzeganie obrzezania jako zagrożenia. Elizabeth Roudinesco zauważa zresztą, że Derrida nie doświadczył wojny w całym, także antysemitycznym okrucieństwie, należąc jednocześnie do pokolenia zbyt młodego, aby mu się czynnie przeciwstawić³³. Istotnie, podczas działań wojennych nigdy nie spotkał wojsk niemieckich, a jedyne zderzenie z ponurym czasem wojny i nazistowskiej okupacji dotyczyło opisanego powyżej faktu wydalenia ze szkoły³⁴.

Czy tragiczny kontekst bolesnych wspomnień da się zamknąć w granicach osobistych przeżyć i całkowicie wyreparować od szerzej rozumianego wspólnotowego doświadczenia traumy, zwłaszcza gdy mamy do czynienia z przepastną otchłanią Holokaustu? Derrida nie wykluczał zachodzenia podobnych relacji nawet, gdyby nie zawsze były uświadomione. Zachęcał też, aby dążyć do deszyfracji tych stanów, do przeżycia na nowo doświadczonego niepokoju³⁵. Niezależnie

²⁹ E. Benbassa, *La souffrance comme identité*, Paris 2007, s. 133.

³⁰ J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, dz. cyt., s. 182.

³¹ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida...*, dz. cyt., s. 266; J. Derrida, *La carte postale...*, dz. cyt., s. 97; tenże, *Points de suspension...*, dz. cyt., s. 129; tenże, *Le monolinguisme de l'autre...*, dz. cyt., s. 32-44; tenże, *Sur la parole. Instantanés philosophiques*, Paris 1999, s. 10-16.

³² J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, dz. cyt., s. 179, 181-182.

³³ E. Roudinesco, *Les philosophes dans la tourmente*, Paris 2005, s. 262-264.

³⁴ J. Derrida, *La carte postale...*, dz. cyt., s. 97.

³⁵ J. Derrida, *Points de suspension...*, dz. cyt., s. 219.

bowiem od zarysowanych aporii wokół związków obrzezania z żydowską przynależnością, które dadzą się wyjaśnić w ramach współczesnych, żydowskich koncepcji nie tylko religijnego, ale też „kulturowego niezdeterminowania”³⁶, dominującym motywem wspomnień Derridy pozostaje niezrozumiałe poczucie krzywdy. Przywołanie sytuacji, gdzie wyznanie tożsamości skazywało na zagładę. Primo Levi wspominał o zróżnicowanych reakcjach wyrażanych przez ofiary deportacji, choć wyodrębnił dwie podstawowe postawy. W pierwszej grupie znajdowały się osoby, które zapadały w milczenie i nigdy nie chciały powrócić do miejsca kaźni. Tym samym pragnęli zapomnieć, wyprzeć je z pamięci. Jak dopowie Levi, dość często były to osoby, które traktowały pobyt w miejscach kaźni jako pozbawiony znaczenia przypadek, nieszczęście, jakie czasami przytrafia się w życiu. W drugiej grupie umieszczał osoby o silnych przekonaniach politycznych, moralnych czy religijnych, które odnawiały świadomość przeżytej tragedii. Osoby te nie postrzegały cierpienia jako czegoś przypadkowego, kaprys historii, lecz raczej rodzaj zobowiązania³⁷.

Dekonstrukcjonizm znany jest raczej z niechęci do posiadania „silnych przekonań”, ale *pomimo* i *wraz* z tą słabością pozostaje solidarny z prześladowanym. Derrida odkrywa go w sobie i skrywa przed innymi w tekstualnej strategii pisania. Obrzezanie wiąże się ze zranieniem, ale tylko w przypadku Żyda w szczególnie namacalny sposób wystawia go na ryzyko rozpoznania. W obliczu zła ujawnienie tożsamości nie chroni, lecz zagraża. Niepokój, obawa, zraniona pamięć rodzą moralne zobowiązania, które Derrida podejmuje. Zraniony, fragmentaryczny, tymczasowy płaszcz tekstu zdaje się skrywać „innego”. Innego w drugim, innego we mnie.

Streszczenie

Francuski myśliciel Jacques Derrida (1930-2004) jest twórcą wpływowego nurtu filozoficznego określanego mianem dekonstrukcjonizmu. Jego cechą charakterystyczną jest skupienie badań na piśmie wytworzonym w ciągu dziejów zachodniej kultury oraz tekstualna próba ich reinterpretacji. Chodzi zarówno o pismo filozoficzne, literackie, a także religijne. W ostatniej fazie swojej twórczości Derrida

³⁶ A. Gotzman, *Historiography as Cultural Identity: Toward a Jewish History beyond National History*, [w:] A. Gotzmann, Ch. Wiese (red.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden-Boston 2007, s. 494-528.

³⁷ P. Levi, *Si c'est un homme*, Paris 1987, s. 200.

da rozważał przestrzeń łączącą i dzielącą dzieło (*corpus*) z wymiarem biograficznym lub nawet autobiograficznym (*le corps*). W tym zakresie uległ wzmocnieniu wątek żydowskiej przynależności, powiązany z rytuałem obrzezania. Derrida, ujawniając biograficzny moment obrzezania – odmawia mu wymiaru referencyjnego oraz tożsamościowego. Pismo jednocześnie odsłania i skrywa identyfikacyjne znaczenie rytuału. Ważnym składnikiem tego procesu jest „zraniona pamięć”, która jest szczególnym zapisem żydowskiej traumy związanej z doświadczeniem Holocaustu.

Abstract

Jacques Derrida (1930-2004), a French thinker created an influential philosophical trend known as deconstructionism. The characteristic feature of the trend is to focus the research on the writings created within centuries of the Western culture as well as the textual attempt to interpret them. This is about both – the philosophical writings, literary, also the religious ones. In the last phase of his works, Derrida pondered upon the space connecting and dividing the work (*corpus*) with the biographical or even the autobiographical dimension (*le corps*). In this extent, the Jewish membership plot got strengthened, connected with the circumcision ritual. Derrida, revealing the biographic moment of his circumcision – denies its referential and identifying dimension. The writing reveals and at the same time conceals the identifying meaning of the ritual. The “wounded memory”, which is a special record from the Jewish trauma connected with the Holocaust experience, is a significant element of this process.