



Aporie dyskursu żałobnego O założeniach polityki i etyki żałoby w pismach Jacques’a Derridy¹

Aporias of a Mourner’s Discourse. On the Principles of Ethics and Politics of Mourning in the Writings of Jacques Derrida.

Abstract: Basing on Jacques Derrida’s writings devoted to his late friends and colleagues, this article is an attempt to outline the principles of the politics and ethics of mourning. Furthermore, by describing the aporias and paradoxes in which the discourse of mourning is inevitably entangled, it emphasizes the ethico-political significance of irreducible tension between universality of the law and singular responsibility for the mortal or the dead other. From this point of view, mourning is recognized as not just one phenomenon among others but rather an originary condition through which ethics and politics gain their hyperbolic character.

Keywords: mourning, discourse, deconstruction, life-death, trace

Testamentarne pragnienie

W marcu 2004 roku, pół roku przed śmiercią, Jacques Derrida udziela swego ostatniego wywiadu. Rozmowa ta staje się dla zmagającego się z nowotworem myśliciela szansą na to, aby jeszcze raz, w niecierpiącym zwłoki stylu, charakteryzującym zresztą jego całą twórczość, zwrócić uwagę na problematykę przeżycia [*la survie*] i żałoby².

1. Artykuł ten powstał w ramach projektu naukowego “Etyka i polityka żałoby w filozofii Jacques’a Derridy” (nr 2014/13/N/HS1/00816), finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

2. Artykuł ten nie jest próbą rekonstrukcji pojęcia żałoby (czy też “pracy żałoby”) w dyskursie psychoanalitycznym ani przymiarką do oceny jego niekwestionowanego wpływu na myśl żałobną Derridy. Nie jest też moją ambicją przeprowadzenie komparatystycznego studium dotyczącego różnych interpretacji pojęcia żałoby (co i tak nieuchronnie sprowadzałoby nas na grunt psychoanalizy). Takie przedsięwzięcie wymagałoby osobnego tekstu. To, co stanowi dla mnie przedmiot zainteresowania, to źródłowa i nieredukowalna przemoc dyskursu żałobnego, która wynika z przedstawionej tu logiki śladu. Z opisu aporii i paradoksów dyskursu żałobnego wyłoni się zarys etyki i polityki żałoby jako etyki i polityki w radykalnym tych słów znaczeniu.

[P]onieważ pewne problemy ze zdrowiem [*santé*] stają się niezwykle naglące [*pressants*], kwestia przeżycia [*la survie*] i odroczenia [*le sursis*], która nawiedzała [*hanté*] mnie zawsze, literalnie, w każdym momencie mego życia, w konkretny i niestrudzony sposób, jawi się dziś inaczej. Zawsze byłem zainteresowany tematyką przeżycia, którego znaczenie nie dodaje się do życia i umierania. Przeżycie jest źródłowe: życie jest przeżyciem [*survie*]. Przeżywanie [*survivre*] oznacza w potocznym sensie kontynuację życia, lecz także życie po śmierci. [...] Wszystkie pojęcia, które pomogły mi w pracy, a zwłaszcza ślad i widmowość [*le spectral*], były związane z tym “przeżywaniem” jako wymiarem strukturalnym. Nie wywodzi się ono ani z życia, ani ze śmierci. Nie bardziej niż to, co nazywam “źródłową żałobą”, czyli żałobą, która nie czeka na tak zwaną “faktyczną” śmierć³.

Można przypuszczać, że ktoś znajdujący się w sytuacji Derridy, konfrontując się z faktem bliskiej i przedwczesnej śmierci, może być osobliwie podatny na rozważania dotyczące przemijania i żaloby, czy nawet całkowicie nimi pochłonięty. Lecz w przypadku autora *Glas*, który niejednokrotnie na przestrzeni dekad odwoływał się do nieuchronnej bliskości śmierci, do jej nierozzerwalnego splątania z życiem, powyższa wypowiedź nie powinna zaskakiwać. Co więcej, Derrida zwraca uwagę na to, że żałoba wraz z nierozłącznie związaną z nią strukturą przeżycia stanowiły niezmiennie o charakterze jego pracy: “Zawsze pisałem dużo na temat ‘przeżywania’ [*survivre*], które nie było ani życiem, ani śmiercią, lecz poprzedzającymi je śladem lub widmowością”⁴. W innym miejscu wyznaje: “W gruncie rzeczy to [fenomen przeżycia jako struktura życia-poza-życiem – przyp. A.K.] właśnie rządzi wszystkim tym, co robię, czym jestem, co piszę, co mówię”⁵.

Nie dziwi zatem, że Derrida stroni od używania pojęcia “życie”, a w szczególności od przypisywania mu ontologicznej niezawisłości. Zamiast tego korzysta z takich terminów, jak życie-śmierć [*la-vie-la-mort*] czy właśnie przeżycie, które uwypuklają źródłową komplikację życia i śmierci w śladzie. Przeżywamy bowiem innych, powiada Derrida, żyjemy nadal po ich śmierci, ale także kontynuujemy życie. Żyjemy poniekąd na przekór śmierci, ale także dzięki niej i poprzez nią.

Zaledwie kilka miesięcy później, w toku debaty odbywającej się w Strasburgu, Derrida w tonie równie żałobnym wyznaje:

[W] mojej antycypacji śmierci, w moim stosunku do śmierci, która nadchodzi [*à venir*] i o której wiem, że unicestwi i zniweczy mnie doszczętnie, istnieje także skrywane pod powierzchnią testamentarne pragnienie, czyli pragnienie, aby coś przetrwało

3. Jean Birnbaum, Jacques Derrida, “Je suis en guerre contre moi-même”, *Le Monde (Cahier du “Monde”)*, (12.10.2004), 6. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne w tłumaczeniu autora.

4. Jacques Derrida, “Le survivant, le sursis, le sursaut”, *Identities*, nr 2/3 (2004), 244.

5. Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, *Le goût du secret* (Paris: Éditions Hermann, 2018), 113.

[*survive*], porzucone czy przekazane – jakieś dziedzictwo lub coś, do czego nie dążę, co nie powróci już do mnie, lecz co, być może, pozostanie...⁶

Owe “testamentarne” wyznania odnoszą się do pewnej konieczności, której podlega każde życie: jest ono bowiem wpisane w strukturalny wymiar życia-poza-życiem, co sprawia, że życia nie można rozpatrywać inaczej niż w kategoriach źródłowej żałoby. Czas żałoby nie następuje wyłącznie po śmierci lub tuż przed nią, ale rozciąga się także na czas życia, a nawet je warunkuje, pociągając za sobą nieustającą i rozpaczliwą obsesję myślenia o niej, czyli myślenia o jej miejscu i roli w życiu właśnie. Dlatego też Derrida skłonny jest wyznaczyć, że jego pisanie jest “pogrążone w żałobie”, a jego “podstawowym pragnieniem nie jest stworzenie dzieła filozoficznego lub dzieła sztuki, lecz zachowanie pamięci”⁷, które zresztą wynika ze strukturalnej konieczności, w jaką uwikłane jest życie.

Ślad, który pozostawiam, oznacza dla mnie zarazem śmierć, która nadchodzi lub która już nadeszła, i nadzieję, że ten ślad po mnie przetrwa. Nie jest to dążenie do nieśmiertelności, lecz coś strukturalnego. Pozostawiam tam po sobie kawałek papieru, odchodzę, umieram: opuszczenie tej struktury nie jest możliwe – to niezmienna forma mojego życia⁸.

Skoro jednak każda wypowiedź, każdy pozostawiony po sobie ślad musi być podporządkowany owej strukturalnej i źródłowej konieczności przeżywania i żałoby, to, jak wspomina Derrida już w 1967 roku w *O gramatologii*, “[w]szelki grafem z istoty ma charakter testamentarny”⁹, po latach dodając, że każde zdanie jest “wirtualnie testamentarne”¹⁰. Podobnie wypowiada się zresztą w trakcie debaty w Strasburgu, tym razem zamieniając jedynie słowo “grafem” na “ślad”: “*toute trace est d’essence testamentaire*”¹¹. Jak jednak tłumaczy Derrida, chodzi tu o wirtualność, która “nie podporządkowuje się już tradycyjnemu namysłowi nad tym, co możliwe (*dynamis, potentia, possibilitas*)”¹². Odwołuje się on tym samym do wirtualności widmowej, która – odpowiadając strukturalnemu wymiarowi przeżywania – zasada się na logice śladu i wymyka się przez to opozycji życia i śmierci, czy też obecności i nieobecności. W jednym z wywiadów wspomina on o widmowej wirtualizacji, która przenika każde słowo, gramatykę, a w końcu

6. “Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy”, *Rue Descartes*, nr 2/52, (2006), 93.

7. Jacques Derrida, *Points de suspension* (Paris: Éditions Galilée, 1992), 153.

8. Birnbaum, Derrida, “Je suis...”, 6.

9. Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Oficyna, 2011), 104.

10. Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Éditions Galilée, 2003), 265.

11. “Dialogue...”, 93.

12. Jacques Derrida, *Papier machine* (Paris: Éditions Galilée, 2001), 307.

język (i zapewne ślad) jako “doświadczenie życia-śmierci”¹³. Dopiero w iteracyjnym ruchu śladu życie może przecież wykroczyć poza jednostkową chwilę, czyli przetrwać, stając się przez to zarówno przedmiotem powtórzenia, jak i zatarcia. Ponieważ jednak każdy ślad z konieczności wpisany jest w ową strukturę przeżycia, a co za tym idzie, nieuchronnie ulega on zatarciu, to jego przyszłość, o ile pozostaje niezdeterminowana, jest zawsze skończona. Związane jest to także z tym, że w przeżywaniu życia założone jest też jego zanikanie, czyli śmiertelność, a w konsekwencji – w każdym śladzie założona jest śmierć tego, kto ślad wytworzył lub pozostawił po sobie. Wynika z tego, że w dziedzinie śladów mogą być zaangażowane jedynie istoty śmiertelne, a pozostawione ślady, takie jak czyjeś dzieło, mają wirtualną przyszłość tylko dzięki odcięciu się od odpowiadającej za nie instancji obecności czy żywej terażniejszości, zyskując przez to swoistą “archiwalną niezależność i autonomię”: “przeznaczone temu prze-życiu [*sur-vie*], temu przekroczeniu obecnego życia [*excès sur la vie présente*], dzieło jako ślad od samego początku zakłada z konieczności strukturę tego prze-życia [...]”¹⁴. Ślady “zachowują się” przez to tak, jakbyśmy od momentu ich wytworzenia byli wirtualnie martwi. Dlatego w *Papier machine*, odnosząc się do napięcia między osobistym pragnieniem testamentarnym, które jest nieodłączną częścią doświadczenia śmierci (przy czym doświadczenie śmierci zawsze musi być zapośredniczone przez żałobę), a strukturalną koniecznością pozostawiania po sobie śladów, Derrida stwierdza, że

[...] możliwość, nieuchronna bliskość śmierci nie jest jedynie osobistą obsesją, lecz także sposobem podporządkowania się konieczności tego, co oddaje się myśleniu – to znaczy tego, że nie ma obecności bez śladu i nie ma śladu bez możliwości zaniku źródła wspomnianego śladu, a zatem bez śmierci¹⁵.

Czas odroczenia śmierci, który jest czasem przeżycia, musi być zatem nieustannie przez nią nawiedzany. Namysł nad życiem jest więc z konieczności trapiiony przez poczucie śmiertelności. Ta nieuchronna bliskość śmierci oznacza, zdaniem Derridy, że “ponagła [*presse*] ona w każdej chwili: nie jest ona nigdy obecna [*présent*], ale też nie chce być odłożona na jutro: właśnie ona, relacja do innego – śmierć”¹⁶. Z kolei w *Demeure*, powołując się na myśl Maurice’a Blanchota, stwierdza on, że nieuchronna bliskość polega na spotkaniu “pomiędzy tym, co nadejdzie, a tym, co już nadeszło”¹⁷, co oznacza, że “[ś]mierć nadejdzie, a to zaledwie odroczenie

13. Jacques Derrida, “Language is Never Owned”, w: *Sovereignties in Question* (New York: Fordham University Press, 2005), 104.

14. Derrida, *Papier...*, 111 (por. 39, 112–113).

15. Derrida, *Papier...*, 393.

16. Derrida, Ferraris, *Le goût...*, 30.

17. Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot* (Paris: Éditions Galilée, 1998), 82.

[*sursis*], ostatnia zawieszająca zwłoka, wstrzymanie wyroku śmierci [*un arrêt de l'arrêt de mort*]¹⁸. Derrida przypomina zresztą w swej elegii dla Louisa Marina o bezpośrednio związanym z nieobecnością śladu niepodważalnym autorytecie śmierci, która “rozpoczyna swoją pracę przed samą śmiercią”¹⁹.

Jednakże myśl żałobna Derridy jest nie tylko myślą o życiu w obliczu śmierci, co samą tego życia afirmacją: “Nigdy nie jestem bardziej nawiedzany koniecznością umierania, niż w chwilach szczęścia i radości. Cieszyć się i opłakiwać czyhającą śmierć oznacza dla mnie to samo”²⁰. We wspomnianym już ostatnim wywiadzie Derrida potwierdza, że dekonstrukcja jest zainteresowana powiedzeniem życiu “tak”. Odrzucając interpretacje umieszczające go po stronie śmierci i czyniące z niego tanatologa, niezmiennie utrzymuje on, że nieuchronna bliskość śmierci jest nierozzerwalnie związana z “bezwarunkową afirmacją życia”, postrzegając *survie* jako życie “najbardziej intensywne z możliwych”.²¹ W eseju poświęconym pamięci Sary Kofman Derrida wyznaje w podobnym tonie, że afirmacja życia “nie jest ani opozycją, ani też obojętnością wobec śmierci. Można by niemal rzec, że jest wprost przeciwnie, gdybyśmy tylko nie popadali przez to w opozycję”²².

Derrida, wspominając Kofman, przypomina także o losie, który niechybnie z nią podzieli – kiedy to miejsce żywego ciała zajmie w końcu korpus tekstów. W swym ostatnim wywiadzie wyznaje zresztą, że ma przecucie, iż dwa tygodnie, a może miesiąc po śmierci nie zostanie już po nim nic poza jego zarchiwizowanym dorobkiem. Wydaje się zatem, że wszystko jest zawiadywane właśnie przez “żałobę tego zajmowania miejsca”²³. Derrida pyta jednakże, czy można właściwie zastąpić sekret jednostkowego życia “wielką, skomputeryzowaną biblioteką wiedzy”²⁴. Czy będąc świadkami tego nieuchronnego procesu, nie powinniśmy jednocześnie protestować przeciwko przeobrażeniu kogoś w korpus?²⁵

Tymczasem, jak zauważa Michael Naas, wszelkie ślady, które po sobie zostawiamy, nie są po prostu nasze – od początku znajdują się one poza nami i poza naszą kontrolą, są więc zdane na innych²⁶. W ostatecznym rozrachunku – czy tego chcemy, czy nie – tak, jak dziedziczymy ślady, tak też pozostawiamy je po sobie, licząc być może na gościnną żałobę tych, którym te ślady zostały powierzone

18. Derrida, *Demeure...*, 60.

19. Derrida, *Chaque...*, 204.

20. Birnbaum, Derrida, “Je suis...”, 7.

21. Birnbaum, Derrida, “Je suis...”, 7.

22. Derrida, *Chaque...*, 215–216.

23. Derrida, *Chaque...*, 208.

24. Derrida, *Chaque...*, 209.

25. Por. Nicholas Royle, *In Memory of Jacques Derrida* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 154–155.

26. Michael Naas, “When it Comes to Mourning”, w: *Jacques Derrida: Key Concepts*, red. Claire Colebrook (London–New York: Routledge, 2015), 114.

w opiekę. Owa opieka nie jest jednak tożsama z pasywnym odbieraniem czegoś, co pozostało, a co można zawłaszczyć, lecz staje się reafirmacją poprzez transformację, interpretację, selekcję i zmianę: “[t]o właśnie stanowi pewną sprzeczność: otrzymujemy, a zarazem obdarowujemy. Otrzymujemy dar, lecz aby go otrzymać, musimy, jako odpowiedzialni spadkobiercy, odpowiedzieć na niego, dając coś innego, to znaczy, pozostawiając zamię na ciele tego, co otrzymujemy”²⁷. Nie można więc myśleć o żałobie, a przez to i o przeżyciu, bez gościnności, testamentarności i dziedziczenia, w które życie – poczynawszy od pierwszego tchnienia – jest zaangażowane, będąc właściwie niczym innym, jak tylko samym tym zaangażowaniem. Co więcej, dziedziczenie nie tylko jest strukturalną koniecznością, lecz także stanowi dla nas wyzwanie etyczne: jest bowiem próbą zachowania innego przy życiu w nas samych – czy raczej śladu innego – bez nadziei na to, że uda nam się go ostatecznie ocalić przed śmiercią. Prowadzi to Derridę do konkluzji, że życie należałoby myśleć, poczynawszy od dziedzictwa, a nie na odwrót, starając się przy tym, aby śladu innego “[n]ie pozostawiać całym: być może ocalić [*sauver*] jeszcze na jakiś czas, ale bez złudzeń co do ostatecznego zbawienia [*salut*]”²⁸. Niewykluczone zatem, że jedyna odpowiedź, jakiej można udzielić na wyzwanie stawiane nam przez konieczność dziedziczenia, to taka, by zawodzić dobrze. Możliwe również, że aby móc wziąć radykalną odpowiedzialność za ślad po innym, nie należy redukować kwestii dziedziczenia do stosowania się do zestawu reguł, gdyż, jak wyjaśnia Derrida, “najbardziej wierne dziedziczenie wymaga braku jakiegokolwiek testamentu”²⁹.

Żyjąc razem... w żałobie

Derrida, wraz z kurczącym się czasem odroczenia, coraz częściej stawiany był w roli jednego z ostatnich świadków “generacji”, tj. pokolenia intelektualistek i myślicieli nazywanych prowizorycznie “pokoleniem lat sześćdziesiątych”. Ślady tych świadectw zawarte są w tomie *Chaque fois unique, la fin du monde*, w skład którego wchodzi esaje i odczyty poświęcone zmarłym, wygłoszone nawet na kilka miesięcy po ich śmierci, ale też mowy pogrzebowe czy listy z kondolencjami dla najbliższych. Derrida korzysta czasami z takich zwrotów, jak “my” czy “nas”, gdy mówi o sobie i innych żałobnikach, którzy dzielili czas oraz historię – i “nadal otwarte rany, blizny i nadzieje [...], które były i są nasze”³⁰ – ze swymi zmarłymi przyjaciółmi. Rozważa on jednak także dwuznaczność, a nawet aporię, jaką niosą

27. Derrida, “Language...”, 104.

28. Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *Z czego jutro...*, przeł. Waleria Szydłowska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016), 13–14.

29. Derrida, *Chaque...*, 265.

30. Derrida, *Chaque...*, 150.

z sobą zwroty “my” lub “nas”, zwłaszcza wtedy, kiedy chodzi o “my” łączące przyjaciół, spośród których jeden odszedł bezpowrotnie. Dlatego właśnie w *Politiques de l'amitié*, w odpowiedzi na lekturę Friedricha Nietzschego, podkreśla on, że dobra przyjaźń, a więc zapewne jedyna przyjaźń godna swej nazwy, “wymaga pewnego zerwania we wzajemności czy równości, a zarazem przerywania wszelkiej fuzji lub konfuzji między tobą a mną”³¹. Tak rozumiana “dobra przyjaźń” wymykalaby się symetryzmowi ekonomii wymiany, determinującym i wiążącym ją zasadom, a co najważniejsze – zasadzie prostej obecności lub współobecności jako podstawowej formie i warunkowi przyjaźni. Podczas gdy “dobra przyjaźń” zakłada “pewne tchnienie, pewną nutę intymności”, to wymaga ona jednocześnie, abyśmy wstrzymali się od “wszelkiej konfuzji, wszelkich permutacji pomiędzy jednostkami [*les singularités*], jak ty i ja. Tak oto zapowiada się wspólnota myślicieli, która nadchodzi [*à venir*]”³². Derrida stwierdza wobec tego, że skoro przyjaźń nie może zostać sprowadzona do naczelnej metafizycznej zasady prostej obecności lub współobecności, skoro nie może być mowy o synchronii pomiędzy przyjaciółmi, gdyż któryś z przyjaciół będzie musiał nieuchronnie odejść jako pierwszy (a przynajmniej ich przyjaźń będzie nawiedzana przez możliwość ostatecznej rozłąki), to przyjaźń może mieć miejsce tylko w strukturze żałoby i przetrwania. Być może natarczywa wiedza o tej konieczności jest tym, co inspiruje intymność, której przyjaźń się domaga. Być może bycie śmiertelnym przyjacielem “swego” śmiertelnego przyjaciela jest jedyną możliwością tej niemożliwej do zniesienia konieczności, co sprawia, że “[c]i możliwi ocalali postrzegają siebie jako zobowiązanych do ręczenia za coś, co jest nie do utrzymania”³³.

Żadne “my” nie jest zatem w stanie niczego zabezpieczyć lub zagwarantować, nie może z góry określić niczego na temat relacji z innym. “My” konstytuuje się w umykającym zasadzie obecności ruchu nieskończonej żałoby i pracy pamięci, która naznaczona jest losem swego zatarcia. A jednak owo “my” wydaje się niezbędne przy zwracaniu się do zmarłego przyjaciela. Co więcej, wyrzeczenie się owego “my”, powiada Derrida, pociągałyby za sobą odmienny rodzaj przemocy i wiązałyby się z nie mniejszą niesprawiedliwością względem innego: “[j]ak ocalały może mówić z przyjaźnią o przyjacielu bez jakiegoś nieprzyzwoicie wkradającego się ‘my’, bez nieustannie ustanawiającego się ‘nas’? Bez jakiegoś ‘my’, domagającego się, właśnie [*justement*] w imię przyjaźni, bycia wysłuchanym?”³⁴. Na wyznanie tej niemożliwej wierności wyjątkowemu przypadkowi “my” można natrafić w hołdzie oddanym przez Derridę Jean-François Lyotardowi:

31. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Éditions Galilée, 1994), 81.

32. Derrida, *Politiques...*, 81.

33. Derrida, *Chaque...*, 211.

34. Derrida, *Chaque...*, 259.

“[j]estem tego pewien, *my* byliśmy razem [*ensemble*]. Byliśmy pewni tego, co nie jest ani zapewnieniem, ani gwarancją pewności, ani nawet wspólnym układem [*un ensemble*] [...]”³⁵. W “*Avouer – l’impossible*” Derrida podkreśla zresztą, że życie razem [*vivre ensemble*] jest zarazem wzmożone i rozdarte przez doświadczenie żałoby i obietnicy, co sprawia, że wszelka prosta i czysta obecność, wszelka jednolitość zostaje przerwana poprzez otwarcie na innego, a jak czytamy w *O gramatologii*: “[s]tosunek do innego i stosunek do śmierci są jednym i tym samym otwarciem”³⁶; “[...] ślad jest otwarciem pierwszej zewnętrzności w ogóle, zagadkowym odniesieniem tego, co żywe, do jego innego oraz pewnego wnętrza do pewnego zewnątrz [...]”³⁷; „[n]ie ma etyki bez obecności *innego*, ale również i w konsekwencji bez nieobecności, udawania, nadkładania drogi, *différance*, pisma”³⁸. W iście hiperetycznym czy też hiperpolitycznym duchu Derrida stwierdza zatem, że “[w]ładza *jedności* [*l’ensemble*] będzie zawsze głównym zagrożeniem dla wszelkiego ‘życia razem’ [*vivre ensemble*]. I odwrotnie, wszelkie ‘życie razem’ będzie pierwszym sprzeciwem i kontestacją, głównym świadectwem przeciwko *jedności*”³⁹.

Żałobne teksty Derridy, owe wzruszające i przepelnione bólem dowody pamięci i wierności wobec przyjaciół, są zatem nie tylko wyrazem przeżywanej przez niego żałoby, ale także rozważaniami nad granicami możliwości dyskursu żałobnego. Świadectwa Derridy wyznaczają bardzo osobliwą ścieżkę, którą on sam kroczył, starając się nie pozostawać obojętnym, lecz wiernym; nie milczeć, gdy należy dać świadectwo; i przede wszystkim nie realizować swej żałoby zgodnie z planem czy regułami, które gwarantowałyby jej pomyślny przebieg. Dla autora *Glas* bycie ocalałym staje się nie tylko otchłannym quasi-filozoficznym zagadnieniem, ale także wezwaniem do odpowiedzialności i pamięci. Jednocześnie Derrida kwestionuje mechanizmy publicznej żałoby, specyfikę żałobnych laudacji, a przez to również prawa i warunki zabierania głosu w obliczu czyjejś śmierci. Jak słusznie zresztą zauważa, żałoba jest nieustannie związana z ryzykiem narcystycznego zawłaszczenia zmarłego poprzez podporządkowanie go dyskursowi kształtowanemu i zarządzanemu przez tych, którzy przeżyli i którzy są przez to w stanie eksploatować – nawet bezwiednie – obraz, pamięć i imię tego, kto bezpowrotnie odszedł; a także z ryzykiem monumentalizacji śladów, które inny po sobie pozostawił lub zamienienia zmarłego innego w pomnik.

35. Derrida, *Chaque...*, 269–270.

36. Derrida, *O gramatologii*, 245.

37. Derrida, *O gramatologii*, 107.

38. Derrida, *O gramatologii*, 190.

39. Jacques Derrida, “*Avouer – l’impossible*”, w: *Le dernier des Juifs* (Paris: Éditions Galilée, 2014), 21.

Co więcej, dając świadectwo – czy będzie chodziło o wyznanie dotyczące zmarłej osoby, czy o inny przejaw archiwizującej pamięci – nieuchronnie wpisujemy się w strukturę przeżycia nie tylko dlatego, że chwilowo to my jesteśmy tymi, którzy ocalili, ale także dlatego, że “te świadectwa po nas przetrwają [*survivent*], nieobliczalne w swej liczbie i swym sensie”⁴⁰. Przeżycie wiąże się zresztą nie tylko z koniecznością pozostawienia po sobie różnego rodzaju świadectw dotyczących życia zarówno naszego, jak i tych, którzy odeszli przed nami, lecz także pozostawienia za sobą innych, którzy nadal żyją. Owo przeżycie wpisuje nas tym samym w ruch przetrwania, w którym podział na życie i śmierć traci swój rygor. To “miejsce ocalałego [*un survivant*] jest nie do odnalezienia. Jeśli kiedykolwiek zostałoby ono znalezione, nie można by go było utrzymać. Rzekłbym niemal, że byłoby ono śmiertelne”⁴¹.

Niewykluczone, że jest to właśnie moment, w którym Derrida bardzo subtelnie nawiązuje do jednej z podstawowych deklaracji związanych z dekonstrukcją, czyli do podważenia suwerenności pozycji transcendentalnej, a przez to także statusu ocalałego (jako kogoś całego i nieposzkodowanego), na którego śmierć nie ma istotowego wpływu, a który jest zatem w stanie sprawować kontrolę nad procesem żałoby lub pozwolić sobie na odstępianie od niej. Jest to przypuszczalnie właśnie jedno z tych licznych miejsc, gdzie Derrida przypomina, że nie jesteśmy w stanie zapanować nad tak zwaną pracą żałoby, gdyż jesteśmy z góry uwikłani w nieskończoną i nieubłaganą żałobę, co oznacza, że żałoba po zmarłym innym pociąga za sobą także żałobę związaną z naszą własną śmiercią. Choć w oplakiwaniu własnej nadchodzącej śmierci w obliczu śmierci innego Derrida dostrzega coś skandalicznego, zarzewie pewnej “niedopuszczalnej przemocy”⁴², to nie jest on skłonny wyrzec się jej całkowicie, gdyż jest to, jego zdaniem, jedyny sposób, by zachować innego w sobie. Być może jest tak dlatego, że w odpowiedzialność za zmarłych (a zatem w pamięć po nich) mogą być zaangażowani wyłącznie śmiertelnicy; możliwe też, że uwewnętrzniająca pamięć jest niezbędna dla konstytucji podmiotowości: “to jedyny sposób, który pozostaje, aby zachować Louisa we mnie, aby zachować siebie, zachowując go we mnie”⁴³, pisze Derrida o swojej relacji do zmarłego Louisa Althussera. “Tak jak i wy – jestem tego pewien – to czyście. Jak my wszyscy to czynimy, każdy z nas poprzez swą pamięć, która staje się sobą począwszy od tego ruchu żałoby, każdy ze swym podartym kawałkiem historii [...]”⁴⁴.

40. Derrida, *Chaque...*, 210.

41. Derrida, *Chaque...*, 210.

42. Derrida, *Chaque...*, 147.

43. Derrida, *Chaque...*, 147.

44. Derrida, *Chaque...*, 147.

Wydaje się zatem, że przez niemożliwość żałoby, która wymyka się wszelkiej kontroli, przyjaźń odnajduje w niej swój otchłanny, niepojęty charakter: “[c]i możliwie niemożliwi ocalali – zobowiązani do niemożliwego. Niektórzy mogliby wobec tego pokusić się o konkluzję, że przyjaciele to niemożliwi ludzie”⁴⁵, jak przypomina nam Derrida i łączy konieczność niemożliwej transgresji z kryzysem autorytetu (jedynie tymczasowo ocalałego) podmiotu niemożliwej do utrzymania mowy, “*parole dé-tendue intenable*”⁴⁶. Tym samym przemawianie w obliczu czyjejś śmierci, tak jak sam proces żałoby, to zadanie tyleż przejmujące, co niemożliwe, “a cisza właśnie byłaby tu jedyną rygorystyczną odpowiedzią na takie fatum”⁴⁷. Derrida przyznaje jednak, że równie niemożliwe “byłoby milczenie lub nieobecność czy odmowa dzielenia się smutkiem”⁴⁸. Przywołuje to na myśl jego słowa z eseju poświęconego myśli Lévinasa “Przemoc i metafizyka”, w którym Derrida pisze o ekonomii przemocy, w jaką nieuchronnie wplątany jest wszelki dyskurs, dodając przy tym, że “[...] milczenie skończone stanowi także czynnik przemocy [...]”⁴⁹ i postulując, aby wybierając przemoc uznaną przez nas za najmniejszą, starać się “uniknąć gorszej przemocy – przemocy milczenia i nocy górującej nad dyskursem i powstrzymującej go”⁵⁰.

Głos żałobny, głoś w żałobie

Pomimo ryzyka i aporii, pomimo trudności, z jakimi przychodzi zabrać głos w obliczu śmierci kogoś bliskiego, a w szczególności przyjaciela, gdy “wszelkie konwencje jawią się jako czcze lub nie do zniesienia”⁵¹, nie można odrzucić możliwości, aby nie milczeć. Wprost przeciwnie – należy zaświadczać o życiu, które przeminęło⁵². Należałoby także postawić pytanie, czy milczenie można w ogóle wyłączyć z porządku oznaczania, czy też może ono zawsze coś znaczyć (czy to jako wyraz dezaprobaty, czy głębokiego smutku, szacunku, lęku)? I czy w obliczu śmierci ukochanej osoby, w momencie zabrania głosu nie jest się paradoksalnie zmuszonym do zachowania milczenia, nie mając nic do powiedzenia (a zatem nic, co byłoby adekwatne lub “na miejscu”)? W *Świetle obrazu* Roland Barthes wspomina: “[o]hyda to właśnie: nie mieć nic do powiedzenia o śmierci

45. Derrida, *Chaque...*, 211.

46. Derrida, *Chaque...*, 210.

47. Derrida, *Chaque...*, 124.

48. Jacques Derrida, *Mémoires* (Paris: Éditions Galilée, 1988), 15.

49. Jacques Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004), 197.

50. Derrida, *Pismo...*, 198.

51. Derrida, *Mémoires*, 15.

52. Por. Derrida, *Chaque...*, 41–42.

osoby, którą najbardziej kocham”, dodając po chwili, że “[n]ie ma innego oparcia niż ta *ironia*: mówić o tym, o czym ‘nie ma nic do powiedzenia’”⁵³. Słowa te, będące odpowiedzią Barthes’a na śmierć jego matki, przytacza także sam Derrida, który w podobnym tonie wypowiada się o zmarłej przyjaciółce Sarze Kofman. Wyznaje on: “[...] było to dla mnie niemożliwe, aby mówić tak, jak wiedziałem, że chciałbym mówić [...]. Musiałem zatem nauczyć się wszystkiego ponownie [*ré-apprendre*], co czynię po dziś dzień”⁵⁴. A zatem w swych licznych tekstach, ryzykując nadużycie i zawłaszczenie, Derrida przerywa milczenie i umyślnie wystawia się na zagrożenie popadnięcia w obliczoną na efekt wypowiedzanych słów narcystyczną rozpacz. Zabiera głos nie na przekór niemożliwości pozostania wiernym, a poprzez nią, gdyż bez owej niemożliwości wypowiadania się adekwatnie w obliczu śmierci bliskiej osoby jakiegokolwiek naruszenie ekonomii i kodów upamiętniania zmarłych przez żywych nie byłoby możliwe. Bez owej niewymiernej niemożliwości żałoba zawierałaby się jedynie w ramach z góry ustalonego i zaordynowanego programu. Śmierć przyjaciela odbiera nam ostatecznie możliwość, aby zwrócić się bezpośrednio do niego. Nie zmienia to jednak faktu, że mimo iż sami, “pozostając przy życiu [*survivant*]”, “[...] skazani jesteśmy na mówienie wyłącznie o nim, o tym kim był, co myślał, czytał, to jednak właśnie o *nim* powinniśmy mówić”⁵⁵. W swych pożegnalnych słowach *Adieu* skierowanych do Emmanuela Lévinasa Derrida wyraża owo przekonanie, sygnalizując to, w jaki sposób pewien osobisty czy intymny styl zwracania się bezpośrednio do zmarłego przyjaciela może czasami stanowić odpowiedź na potrzebę zerwania z konwencjonalnością mowy żałobnej i rządzących nią zasad:

Czyni się tak raczej, by przekroczyć mowę tam, gdzie słowa nas zawodzą. I ponieważ wszelki język, który powróciłby do siebie [*soi*], do nas, mógłby wydawać się nieprzyzwoity, tak jak dyskurs refleksyjny, który zmuszałby do powrotu do zranionej wspólnoty, do jej ukojenia lub jej żałoby, do tego, co nazywamy – jakież to niejasny i okropny zwrot – “pracą żałoby”⁵⁶.

Już w *O gramatologii* Derrida zwraca uwagę na “pobożne życzenie i historyczną przemoc mowy marzącej o pełnej obecności, żyjącej sobą jako własną resumpcją [...]”⁵⁷. Mowa żywa, mowa wyłącznie żywych, marząca o możliwości samowytwarzania, w istocie skazana jest na żałobę. “Ten tak zwany język to mowa

53. Roland Barthes, *Światło obrazu*, przeł. Jacek Trznadel (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008), 165.

54. Derrida, *Chaque...*, 212.

55. Derrida, *Chaque...*, 259.

56. Derrida, *Chaque...*, 241–242.

57. Derrida, *O gramatologii*, 69.

łudząca się, że jest żywa i silna, gdy tymczasem nie potrafi się ‘od napaści uchronić’ [...], chyba że odpędzi innego, przede wszystkim zaś swego innego [...].”⁵⁸. “Etyka mowy jest wabikiem obecności opanowanej”⁵⁹.

Diagnoza ta, jak widać, obejmuje też teksty żałobne Derridy, podtrzymując w nich swą zasadność, a zarazem uwydatniając hiperetyczny charakter konieczności przerwania zakłętego kręgu, jaki tworzy mowa obecności, mowa w pełni żywa; konieczności transgresji – także poprzez mowę, lecz już jako pismo – w kierunku innego. W tekście odczytanym podczas ceremonii kremacji innego ze swych przyjaciół, Maurice’a Blanchota, półtora roku przed własną śmiercią, Derrida wyznaje tę niemożliwą potrzebę transgresji ku innemu w obliczu jego nieobecności: “[n]ic nie daje mi już prawa, aby go wzywać, a jednak tam, gdzie mogę już tylko wątpić w dokonanie tego [*désespérer de le faire*], nie mógłbym zrezygnować z mówienia do niego – lecz tylko wewnątrz mnie”⁶⁰.

Zwracając się bezpośrednio do innego, zaświadczać o wyjątkowości wspólnej przyjaźni lub przywołując wspomnienie jakiegoś niepowtarzalnego zdarzenia, które dzieliliśmy ze zmarłym przyjacielem, staramy się pozostać wiernymi wobec niego, a przez to uniknąć uprzedmiotowienia lub redukcjonizmu wyjątkowości jego jednostkowości. Co prawda, okazywanie w ten sposób wierności zmarłemu może zostać uznane również za pewną konwencję, specyficzną postać żałobnej retoryki. Nie zmienia to jednakże faktu, że oznaczać może ono pragnienie jeszcze jednego zwrócenia się do zmarłego przyjaciela, pragnienie podtrzymania, na przekór nieredukowalnemu oddaleniu, więzi przyjaźni, o której zaświadczamy. Derrida sugeruje także, że bez względu na to, jak bardzo fikcyjne będzie przywoływanie innego, charakterystyczne dla rytuałów żałobnych, to – pomimo patosu i karykaturalnej postaci, jaką ta retoryka może przybierać – nakierowuje ono naszą myśl na imperatyw, zgodnie z którym “nie powinniśmy byli pozostawać między sobą”⁶¹, czyli w gronie ocalałych połączonych jakąś więzią opartą na obecności, a zatem opartą też na życiu odseparowanym od śmierci innego, antycypującym śmierć innego jako coś, co można zamortyzować, kompensować, oswoić.

Brak gotowej odpowiedzi na to, jak należy zareagować na śmierć, wynika z otchłannej asymetrii względem nieobecnego innego, a właśnie “otchłań tej nie-odpowiedzi byłaby warunkiem odpowiedzialności”⁶². Cięży na nas zatem radykalna odpowiedzialność nie tylko dlatego, że nie możemy zwracać się bezpośrednio do tych, których jeszcze lub już nie ma, którzy nie są współobecni

58. Derrida, *O gramatologii*, 70.

59. Derrida, *O gramatologii*, 190.

60. Derrida, *Chaque...*, 326.

61. Derrida, *Chaque...*, 80.

62. Derrida, *Chaque...*, 231.

z nami, ale także dlatego, że nie możemy liczyć na żadną dyrektywę czy regułę, na żadne rozwiązanie: “to właśnie jest to *niemożliwe*, a my nie możemy nawet zmierzyć tej rany”⁶³. Znajdujemy się przez to w sytuacji, w której nie możemy pozwolić sobie na spoczynek lub ulgę, na usprawiedliwienie lub spokój sumienia, gdyż “niemożliwa żałoba wciąż pozostaje w stanie pracy, drążąc bez końca w głębi naszych wspomnień [*mémoires*], pod ich rozległymi plażami i pod każdym ziarenkiem piasku [...]”⁶⁴. Praca żałoby, jako zawłaszczające uwewnętrznianie, z góry wpłątana jest w *double bind* wywłaszczającego zawłaszczenia [*l'exappropriation*] – “[m]uszę i zarazem nie mogę wziąć innego w siebie”⁶⁵ – tam, gdzie “[m]ożliwość niemożliwego zawiaduje [...] całą retoryką żałoby i określa istotę pamięci”⁶⁶, jak czytamy w tekście poświęconym Paulowi de Manowi.

Żałoba jako aporia

Derrida łączy bezpośrednio niemożliwą żałobę z aporią, zgodnie z którą każda możliwość *musi być* nawiedzana przez widmo swej niemożliwości, będącej *wobec tego* warunkiem możliwości samej możliwości: “[t]o [wszelkie umożliwienie – przyp. A.K.] ulega nawiedzaniu przez widmo swej niemożliwości, przez samą żałobę: żałobę po sobie noszoną w sobie, ale dającą mu życie lub przeżycie [*survie*], jego własną możliwość”⁶⁷. Owa możliwość musi zostać pozbawiona swej czystości. Derrida nazywa tę konieczność “nawiedzeniem”, “widmową strukturą”⁶⁸, prawem wzajemnego, “osobliwego przeplatania” możliwego i niemożliwego, “prawem widmowej kontaminacji, nieczystym prawem tej nieczystości”⁶⁹. Jeszcze gdzie indziej Derrida wspomina o “całkiem innej ‘logice’ porządku”:

[...] jeśli istnieją uzasadnione i potężne pytania na temat podstawy i owego “już wcześniej” [*déjà*] warunku możliwości, to postawienie ich jest możliwe i konieczne poprzez relację do śmierci, poprzez “życie-śmierć” [*la-vie-la-mort*], które nie podchodzi już pod przypadek tego, co samo czyni możliwym⁷⁰.

To, co w źródłowej żałobie ulega jednoczesnemu odsłonięciu i zakryciu; odsłonięciu przez zakrycie; zjawieniu i zatarciu; zjawieniu przez zatarcie, to jednostkowość

63. Derrida, *Mémoires*, 15.

64. Derrida, *Chaque...*, 124.

65. Derrida, *Points...*, 331.

66. Derrida, *Mémoires*, 53.

67. Derrida, *Papier...*, 305.

68. Derrida, *Papier...*, 307.

69. Derrida, *Papier...*, 308.

70. Jacques Derrida, *Apories* (Paris: Éditions Galilée, 1996), 87.

innego i unikalność zdarzenia nadejścia innego, które wymagają “wyjątkowego, całkowicie jednostkowego przerwania w porządku możliwości; konieczne jest [*il faut*], aby zdarzenie nie było *po prostu* możliwe [...]”⁷¹. Skoro w polu zainteresowań dekonstrukcji znajduje się rozspojenie [*disjonction*] zastanych reguł, “otworzenie pęknięcia”⁷², które pozwoliłoby na nadejście lub zapowiedź nadejścia innego, “otworzenie, odemknięcie, destabilizacja struktur wykluczenia w celu pozostawienia przejścia ku innemu”⁷³, “przygotowywanie się na to nadejście innego”⁷⁴; i skoro dekonstrukcja jest zainteresowana jednostkowością innego, która nie pozwala na domknięcie się żadnego programu czy systemu; skoro “myśli o mierze tego, co niemożliwe i tego, co zapowiada się nadal jako niepojęte”⁷⁵, to nie może ona uniknąć próby aporii jako doświadczenia tego, co niemożliwe: “[t]o, czym dekonstrukcja jest zainteresowana, czym zainteresowane są jej siła i pragnienie, jeśli takowe posiada, to pewne doświadczenie niemożliwego: to znaczy [...] *innego*...”⁷⁶. Jak zresztą stwierdza Derrida w *Widmach Marksa*, kluczowe dla dekonstrukcji jest “powiązanie *afirmacji* (szczególnie politycznej), *jeśli takowa istnieje*, z doświadczeniem tego, co niemożliwe [...]”⁷⁷.

Można zatem stwierdzić, że w formule niemożliwej żałoby, jako konieczności i wyzwania stawianego nam ze względu na śmiertelnego innego, polityka i etyka odnajdują swój radykalny charakter. Dopiero w aporii źródłowej żałoby otwiera się przestrzeń na dekonstrukcję, na odpowiedzialność godną swej nazwy oraz na możliwość polityki, która nie będzie sprowadzała się tylko do realizacji założonego programu. Postulując jednak ogólną konieczność żałoby dla możliwości wszelkiej polityki, etyki czy odpowiedzialności, należy pamiętać, że żałoba zaświadcza o jednostkowości i unikatowości innego, sama stanowiąc za każdym razem niepowtarzalne doświadczenie (czy też niemożliwość jego metafizycznego spełnienia). Żałoba to nie zaledwie figura, metonimia, przykład, część zaświadczająca o bezkresności i otchłani aporii, w którą uwikłane są – i poprzez którą znajdują swą możliwość – obecność, tożsamość, życie. Żałoba dotyczy i dotyka do żywego wszystkiego, co żywe. Żałoba to więcej niż figura także dlatego, że odsyła ona za każdym razem do niepowtarzalnej jednostkowości: “[ż]ycie człowieka, tak wyjątkowe jak jego śmierć, zawsze będzie czymś więcej niż paradygmat i czymś

71. Derrida, *Papier...*, 309.

72. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Éditions Galilée, 1998), 59.

73. Derrida, *Psyché...*, 60.

74. Derrida, *Psyché...*, 53.

75. Derrida, *Mémoires*, 132.

76. Derrida, *Psyché...*, 26–27.

77. Jacques Derrida, *Widma Marksa*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2016), 68.

innym niż symbol”⁷⁸. Tak rozumiana źródłowość żałoby opiera się na napięciu pomiędzy uniwersalnością prawa a jednostkowością innego, co ma swoje przełożenie na dziedzinę etyki i polityki: “[t]rzeba by rozpoznać zarówno typową lub powtarzającą się formę, jak i niewyczerpalną jednostkowość – bez których nie będzie żadnego zdarzenia, decyzji, odpowiedzialności, etyki ani polityki”⁷⁹.

To zobowiązanie wobec jednostkowości innego, nadające polityce i etyce charakter hiperboliczny, ma swoje dyskursywne konsekwencje. Każdy jednostkowy inny wymyka się bowiem jakimkolwiek słowom, a w szczególności dyskursowi politycznemu, etycznemu czy retoryce żałoby. Skoro jednak polityka i etyka zasadzają się na efemerycznym stosunku do śmiertelnego innego jako źródłowej żałobie, to zarówno dyskurs polityczny, jak i etyczny jest także w swej istocie dyskursem żałobnym. Tym samym problemy, które napotyka i które opisuje Derrida, gdy zabiera głos w obliczu śmierci swych przyjaciół, podlegają ogólnej niemożliwości języka do wyrażenia tego, co nieskończenie inne i jednostkowe oraz na żałobnej strukturze jego śladu (język nie ocala niczego – w tym i siebie – co podlega ruchowi zjawiania się poprzez zatarcie). Znalezienie odpowiedniego słowa w obliczu śmierci innego staje się zatem niemożliwe, gdyż dyskurs o niepowtarzalnej jednostkowości, to dyskurs o niemożliwości żałoby, a zatem i dyskurs niemożliwy, który stara się przełożyć w ruchu iteracji ową wyjątkową jednostkowość na ogólność. Być może dlatego Derrida stwierdza, że “dyskurs żałobny jest bardziej zagrożony przez ogólność gatunku niż jakikolwiek inny, choć powinien być zagrożony mniej”⁸⁰. Dyskurs ten zostaje zatem uwikłany w aporię, która z jednej strony wymaga od nas odpowiedzi, odpowiedzialności poprzez uzasadnienie i danie świadectwa, a z drugiej domaga się zerwania z porządkiem tak rozumianej, określonej odpowiedzialności, która żadną miarą nie jest w stanie oddać sprawiedliwości jednostkowemu innemu.

Derrida przestrzega wobec tego przed pozostawieniem ostatniego słowa żywym, przed wyrównaniem rachunków ze zmarłym, przed usprawiedliwieniem się przed nieobecnym innym, a w ostateczności – przed osiągnięciem jakiejś politycznej lub osobistej korzyści bądź też „wyrównaniem rachunków” za sprawą tego, że zmarły nie może już odpowiedzieć czy się bronić. Nawet próba wzbudzenia sympatii lub współczucia po śmierci kogoś bliskiego jest przejawem narcystycznej eksploatacji. Derrida ostrzega także, że nie powinniśmy upajać się żałobą, odnajdywać w niej przyjemności, czy rozniecać w sobie apetytu na lzy: “Trzeba [*il le faut*] być w żałobie, lecz nie należy tego – samej żałoby, jeśli takie coś

78. Derrida, *Widma...*, 8.

79. Jacques Derrida, *Inny kurs*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2017), 88.

80. Derrida, *Chaque...*, 124.

w ogóle istnieje – lubić: nie lubić czy kochać poprzez swoje lzy, lecz wyłącznie poprzez innego [...]”⁸¹.

Skoro zatem bycie w żałobie po stracie kogoś bliskiego jest związane z nieskończoną odpowiedzialnością, narażoną na różne formy narcystycznego zawłaszczenia, to stawia nas to w obliczu niemożliwego, lecz koniecznego zadania, aby “pozwolić przyjacielowi mówić, oddać mu głos, jego mowę, a przede wszystkim nie wygłaszać jej w jego miejsce, [...] lecz zajmować miejsce jego milczenia lub zabierać głos tylko po to, jeśli to możliwe, aby mu go oddać”⁸². Dzieje się tak pomimo tego, że ci, którzy przeżyli, pozostają w miejscu, “gdzie nikt nie może już odpowiadać za niego [Derrida mówi tu o zmarłym Michelu Foucaulcie – przyp. A.K.], w absolutnej ciszy, gdzie jednakże pozostajemy zwrócenii w jego kierunku [...]”⁸³. Opis ten podąża za myślą Lévinasa, dla którego śmierć, jak pisze Derrida, “nie jest, przede wszystkim, unicestwieniem, nie-bytem, nicością, ale pewnym doświadczeniem ‘bez-odpowiedzi’ dla tego, który przeżył”⁸⁴. Starając się w takiej sytuacji oddać innemu głos, wpadamy w aporię niemożliwej żałoby:

A zatem, podwójny nakaz, sprzeczny i bezlitosny. Jak pozostawić go samego, nie porzucając go? Jak sprawić wobec tego, aby, nie popełniając dalszej zdrady, wyprzeć się działania narcystycznej pamięci, przepelnionej wspomnieniami do opłakiwania lub prowadzącymi do łez [*à pleurer ou à faire pleurer*]?⁸⁵

W sytuacji, w której zmarły przyjaciel nie jest dłużej między nami, żywymi, zobowiązujemy się, aby zachować przy życiu chociaż pamięć po zmarłym i jest to w zasadzie ostateczny i jedyny znak wierności, który nam pozostaje. Należałoby jednakże zadać pytanie: skoro inny, jak utrzymuje Derrida, “jawi się, ściśle rzecz ujmując, wyłącznie jako zaginiony lub zmarły, ten, który, zniknąwszy, pozostawia ‘w nas’ tylko obrazy”⁸⁶; skoro jesteśmy skazani (poprzez omyłną i błędzącą pamięć o zmarłym innym) na przyswajanie innego, to czy nie jesteśmy zatem skazani na zdradę powierzonego nam obowiązku? Jak możemy pozostawać odpowiedzialni za niepowtarzalność zmarłego przyjaciela, skoro powierzamy pamięć o nim procesowi uwewnętrznienia, który w powtórzeniu redukuje inne do tego samego, nieznanego i niepojętego do znanego i zrozumiałego? I w końcu, jak możemy czynić to wszystko, zwracając się jedynie w kierunku opuszczonego przez przyjaciela miejsca, po którym pozostały zaledwie prochy i ślady? Dłate-

81. Derrida, *Chaque...*, 141.

82. Derrida, *Chaque...*, 124.

83. Derrida, *Chaque...*, 120.

84. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Éditions Galilée, 1997), 17.

85. Derrida, *Chaque...*, 270–271.

86. Derrida, *Chaque...*, 198.

go też, przywołując osobę swojej zmarłej przyjaciółki, Sary Kofman, Derrida przestrzega przed ryzykiem zatracenia się w idealizującej i uogólniającej pracy żałoby, a jednocześnie nie waha się nawiązywać do aporetycznego charakteru niemożliwej żałoby, a tym samym do

[...] tnącego, jednostkowego i niezaspokojonego cierpienia. Nie zniósłbym, właśnie [*justement*] przez wzgląd na przyjaźń, gdybym miał je przenieść na kogokolwiek innego, a tym bardziej na jakąś pojęciową ogólność, która nie byłaby Sarą, nią samą – Sarą Kofman. Dla mnie też oczywiście Sara była jedna jedyna⁸⁷.

Jeśli w nieuchronnym procesie identyfikacji i uwewnętrznienia innego dochodzi do zdrady tej niepowtarzalnej jednostkowości, należy zatem za każdym razem zawodzić w tej zdradzie. I bynajmniej nie jest to jednoznaczne z zapomnieniem o innym. Przeciwnie. O ile bowiem, jak zauważa Derrida, “wszystko, co mówimy, czynimy, czy opłakujemy, jakkolwiek wychyleni ku innemu byśmy nie byli, pozostaje w nas”⁸⁸, to równie konieczne, co niemożliwe jest być może pomyślenie innego sposobu pamiętania, który wykraczać będzie poza ruch zawłaszczającego uwewnętrznienia: “*Au-delà de la mémoire intériorisante, il faut alors penser, autre manière de se rappeler*”⁸⁹. Ostatecznie, jeśli doszukujemy się w prawie źródłowej żałoby pewnej quasi-universalnej konieczności, która umożliwia wszelką relacyjność, to musimy rozpoznać kluczową dla niej rolę pamięci. W konsekwencji musimy nie tylko pomyśleć pamięć jako tę, “która staje się pamięcią tylko w ruchu żałoby”⁹⁰, lecz także proces żałoby jako ściśle zależny od pracy pamięciowego śladu.

Żałoba jest zatem “nadokreślającym znakiem każdej pracy”⁹¹. Każda praca zasadzająca się na pracy śladu nosi zamię żałoby. Nie jesteśmy zdolni do tego, aby nakreślić lub założyć koniec tej wszechogarniającej i nieustannej pracy, nawet w przypadku tych, jak pisze Derrida w liście do Francine Loreau, “potajemnych i niewidocznych chwil, bez archiwów i bez słów”⁹². Nie posiadamy też “metajęzyka wobec języka, w który angażuje się praca żałoby”⁹³. Opisując proces żałoby, czyniąc z niego przedmiot dociekań, nieuchronnie popadamy w pracę żałoby, doświadczamy jej, jesteśmy przez nią rozpracowywani. W efekcie nie możemy w pełni rozpatrzeć jej problematyki, zamknąć jej w programie lub obwarować niezmiennymi warunkami, gdyż, po pierwsze, nie jesteśmy w stanie zająć nie-

87. Derrida, *Chaque...*, 212.

88. Derrida, *Psyché...*, 20.

89. Derrida, *Psyché...*, 21.

90. Derrida, *Chaque...*, 147.

91. Derrida, Roudinesco, *Z czego...*, 223.

92. Derrida, *Chaque...*, 124.

93. Derrida, *Chaque...*, 178.

zależnej od ruchu żałoby pozycji, a po drugie, praca żałoby za każdym razem zaświadcza o wyjątkowości i nieredukowalności jednostkowości, do której się odnosi. Ta quasi-universalność żałoby sprawia, że nie jesteśmy w stanie się od niej uwolnić, wiążąc za każdym razem nasze życie z innym: “I dlatego więc ktokolwiek pracuje *nad* pracą żałoby, uczy się niemożliwego – a także tego, że żałoba jest nieskończona. Nieukożona. Nieprzejednana”⁹⁴.

94. Derrida, *Chaque...*, 178.

Bibliografia

- Barthes, Roland. *Światło obrazu*, przeł. Jacek Trznadel. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.
- Birnbaum, Jean, Jacques Derrida. "Je suis en guerre contre moi-même". *Le Monde (Cahier du „Monde”)*, nr 18572, 12.10.2004, 6–7.
- Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Galilée, 1997.
- Derrida, Jacques. *Apories*. Paris: Éditions Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. "Avouer – l'impossible". W: *Le dernier des Juifs*. Paris: Éditions Galilée, 2014.
- Derrida, Jacques. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Éditions Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Éditions Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Inny kurs*, przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2017.
- Derrida, Jacques. "Language Is Never Owned". W: *Sovereignities in Question*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Derrida, Jacques. "Le survivant, le sursis, le sursaut". *Identities*, nr 2/3 (2004), 239–246.
- Derrida, Jacques. *Mémoires*. Paris: Éditions Galilée, 1988.
- Derrida, Jacques. *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Officyna, 2011.
- Derrida, Jacques. *Papier machine*. Paris: Éditions Galilée, 2001.
- Derrida, Jacques. *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Éditions Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Éditions Galilée, 1994.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Éditions Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Widma Marksa*, przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2016.
- Derrida, Jacques, Maurizio Ferraris. *Le goût du secret*. Paris: Éditions Hermann, 2018.
- Naas, Michael. "When It Comes to Mourning". W: Jacques Derrida, *Key Concepts*, red. Claire Colebrook, 113–121. London–New York: Routledge, 2015.
- Royle, Nicholas. *In Memory of Jacques Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy". *Rue Descartes*, nr 2/52 (2006), 86–99.

