

## O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żałobie

z Jacques'em Derridą

rozmawiają Małgorzata Kowalska i Jerzy Niecikowski

**M. K.:** Istnieje dość typowo francuska tradycja popularnych i oklaskiwanych, choć niekoniecznie dobrze rozumianych myślicieli, których XX-wiecznym symbolem jest zwłaszcza Sartre. Jak się wydaje, również Pan w tę tradycję się wpisuje, choć czasy się zmieniły, świat jest bardziej rozbity i trudniej dziś, zwłaszcza w dziedzinie myślenia, o wielką popularność. Istnieje jednak przynajmniej fenomen mody, który sprawia, że Pańska twórczość znajduje żywy oddźwięk również u takich czytelników, których kompetencje filozoficzne są skromne, ale którzy tym chętniej recytują słowa w rodzaju „dekonstrukcja”. Jak Pan sądzi, z czego wynika ta popularność? Czy świadczy ona po prostu o tym, że pańska twórczość — zgodnie z pańskimi intencjami, a może wbrew nim — wyjątkowo dobrze oddaje ducha naszych czasów?

**Jacques Derrida:** Przyznam, że nie bardzo rozumiem, o co chodzi w tym pytaniu. Zaczynając od końca, powiedziałbym, że oczywiście, w sposób nieuchronny należę do swojego czasu. Nie wiem, jak mogłoby być inaczej. Dotyczy to każdego, nawet kogoś, kto występuje przeciwko własnej epoce. Co rzekłszy, muszę stwierdzić, że istnieje — niestety! — bardzo wiele różnic między wielkimi postaciami, o których Pani wspomniała, takimi jak Sartre, a ludźmi mojego pokroju.

**M. K.:** Nie chciałam powiedzieć, że jest Pan typem zaangażowanego intelektualisty à la Sartre...

**J. Derrida:** Nie mam akurat nic przeciw zaangażowaniu. Ostatnio opublikowałem nawet w „Les Temps Modernes” długi tekst, który jest pochwałą zaangażowania i obroną Sartre’a z tego punktu widzenia. Niemniej istnieją między nami wielkie różnice, które dotyczą nie tylko proporcji naszych osobistych zasług, ale też czasów, w których przyszło nam żyć. Popularność, jaką cieszył się Sartre, nie mogłaby być dzisiaj udziałem żadnego intelektualisty, a najmniej moim własnym. Moja popularność jest prawie żadna i w ogóle nie da się jej porównać z popularnością Sartre’a. Oczywiście fakt, że przyznano mi tytuł doktora *honoris causa* na uniwersytecie w Polsce, jest dla mnie bardzo miły i krzepiący, bo świadczy o tym, że niektórzy interesują się moją twórczością i przypisują jej pewne znaczenie, ale

nie jest to jeszcze dowód popularności. Może to i dobrze, że w ogóle nie jesteśmy dziś skłonni przyznawać jednej osobie autorytetu, jaki swego czasu, słusznie czy niesłusznie, przyznawano ludziom w rodzaju Sartre'a. Te czasy się skończyły. Co do mnie zaś, jeśli popularność mierzyć wskaźnikami ilościowymi, takimi jak częstotliwość pojawiania się w środkach masowego przekazu, wielkość nakładów i sprzedaży książek itp., okazuje się, że moja obecność, zwłaszcza w samej Francji, jest bardzo ograniczona. Nie mówię tego przez skromność, opisuję po prostu to, co się dzieje. Jeżeli można w ogóle mówić o mojej względnej popularności, ma ona miejsce raczej za granicą. To zabawne, ale we Francji często przedstawia się mnie jako kogoś, kto jest znany właśnie za granicą. Jest to formuła dwuznaczna. Może jej towarzyszyć uczucie dumy: oto ktoś, kto pochodzi z naszej wsi, dał się poznać w mieście. Ale zarazem jest w niej coś obraźliwego i aroganckiego, bo znaczy również tyle: oto ktoś, kim nie wiadomo dlaczego interesują się jacyś cudzoziemcy, a zwłaszcza Amerykanie! Być cenionym przez Amerykanów to we Francji coś bardzo podejrzanego. Jeszcze gorzej, jeśli zainteresowanie okazują ludzie z wydziałów literatury, bo to znaczy, że jest się literatem, a nie prawdziwym filozofem. Słowem, moja popularność we Francji jest głównie negatywna. W taki sposób pisze o mnie prasa, a w telewizji w ogóle mnie nie widać, w odróżnieniu od wielu innych. Cieszy mnie jednak fakt, że choć uchodzę za autora niejasnego, ezoterycznego itp., na moich seminariach i wykładach, we Francji i gdzie indziej, pojawia się wielu młodych ludzi. Profesorowie i ludzie zajmujący poważne stanowiska akademickie są tym zdziwieni, a nawet zaniepokojeni. Oburzają się. Dlaczego tylu młodych ludzi chce słuchać takiego typu jak ja? Przecież nikt ich do tego nie namawia, a raczej wszyscy to odradzają. Zinterpretujcie Państwo sami ten fenomen.

**M. K.:** Uzasadniając przyznanie Panu tytułu doktora *honoris causa* w Uniwersytecie Śląskim, określono Pana mianem wielkiego humanisty i moralisty. Tymczasem na ogół, we Francji, ale także w Polsce, sytuuje się Pana raczej po drugiej stronie symbolicznej barykady, to jest po stronie antyhumanizmu i odrzucenia moralności. Jak mógłby Pan skomentować ten paradoks, jeżeli jest to paradoks?

**J. Derrida:** Nie wydaje mi się to wcale tak paradoksalne, jak Pani sugeruje. Nie sądzę też, by naprawdę istniała barykada, chyba że w oczach tych, którzy mówią o mnie niestworzone rzeczy, klasyfikując mnie jako antyhumanistę i antimoralistę. Ja sam nie uważam się ani za antyhumanistę, ani za przeciwnika moralności. Z drugiej strony jest faktem, że okoliczności przyznawania doktoratów *honoris causa* — co stało się moim udziałem między innymi dzięki przyjaciółom i kolegom z Uniwersytetu w Katowicach — sprzyjają retoryce, która na mocy pewnej konwencji wykorzystuje nade wszystko tradycyjny kod humanizmu, moralności itp. Dzieje się tak zawsze przy podobnych okazjach i nie ja za tę tradycję lub za tę retorykę odpowiadam. Mogę powiedzieć tylko, że taka sytuacja bynajmniej mnie nie szokuje. Nawet jeśli nie jestem mistrzem tradycyjnego humanizmu, któremu pozwoliłem sobie zadać kilka pytań, nigdy nie zamierzałem być

antyhumanistą i nie odcinam się od pytań o charakterze moralnym. Zdarza mi się nawet przedstawiać pewne propozycje na ten temat. A skoro mówi Pani o barykadzie... Cóż, jak Państwu może wiadomo, na uniwersytetach jestem przedmiotem regularnych i zagorzałych ataków. Czasami, zwłaszcza przy okazji przyznawania mi tytułów, rozpętują się wokół mnie istne wojny — działo się tak na przykład w Cambridge. Uważam więc, że ci, którzy podejmują inicjatywę, tym razem w Polsce, przyznania mi tytułu doktora *honoris causa*, wykazują się odwagą, dokonują aktu transgresji. Możliwe, że posługują się językiem tradycyjnym, ale myślę, że naprawdę jest to z ich strony transgresja. Tak więc zdaję sobie sprawę z podniesionej przez Panią trudności, ale interpretuję ją inaczej.

M. K.: Trudno się nie zgodzić, że od pewnego czasu rzeczywiście zajmuje się Pan problemami moralnymi...

J. Derrida: Od bardzo długiego czasu!

M. K.: ... niemniej wydaje się to efektem pewnej ewolucji. Wychodził Pan przecież z perspektywy poststrukturalnej i zajmował się kwestiami koniec końców dość formalnymi: dekonstrukcją tradycyjnego językoznawstwa i języka zachodniej metafizyki. Patrząc na Pańską twórczość z tego punktu widzenia, wydaje się, że przebył Pan długą drogę, drogę duchową, jeśli można się tak wyrazić. W jaki sposób Pan sam mógłby tę drogę zdefiniować i skomentować?

J. Derrida: Ach, mam nadzieję, że przebyłem jakąś drogę! Czy jest ona duchowa, nie wiem. Sam raczej nie użyłbym tego wyrażenia. Z drugiej strony, jeśli bliżej przyjrzeć się temu, co piszę i czego nauczam w ostatnich latach i w czym niektórzy dopatrują się większej uwagi dla kwestii moralnych niż w moich wcześniejszych tekstach (w środowisku anglosaskim mówią czasem nawet o *ethical turn*), rzecz okazuje się bardzo skomplikowana. Na pewno nie ma w tym żadnego powrotu do tradycyjnej, krzepiącej moralności i na pewno nie jest prawdą, że od pozycji amoralnych przeszedłem do moralizatorstwa. Jeżeli podejmuję pytania z zakresu moralności, prawa i polityki, robię to, mam nadzieję, w sposób niemoralizatorski i nie przynoszący spokoju. I odwrotnie, jeżeli dokładniej przyjrzeć się moim wcześniejszym tekstom, które pewnym czytelnikom wydawały się wyzute z akcentów moralnych, to okaże się, że również w nich kryją się, jak by to powiedzieć, mocne przesłanki lub implikacje dotyczące na przykład kwestii odpowiedzialności: odpowiedzialności myślenia i odpowiedzialności decyzji. Zatem droga, którą przebyłem, choć nie chcę twierdzić, że jej kierunek był absolutną koniecznością, ma w moim odczuciu taki oto sens: Najpierw musiałem pokusić się o to, by zmienić — zmienić na swój sposób — teren, na którym następnie mógłbym postawić pytania dotyczące polityki, prawa, etyki, inaczej niż posługując się zespołem założeń, które budziły moje wątpliwości. Potrzebna była więc praca dekonstrukcji, która mogła wydawać się czysto negatywna lub krytyczna, choć w moich oczach taką nie była, a w szczególności dekonstrukcja pewnego tradycyjnego dyskursu o człowieku — po to, by na zmienionym terenie postawić, w sposób na

tyle spójny, na ile jest to w ogóle możliwe, pytanie o odpowiedzialność, które zawsze chciałem postawić. Jednak gdybyśmy mieli teraz czas na przystąpienie do ponownej lektury moich wczesnych tekstów, mógłbym pokazać, że już tam pytania o charakterze moralnym były intensywnie obecne i pełne niepokoju. Ponieważ jednak nie chciałem, by moje własne stanowisko mylono z poglądami, które mnie nie zadowalały, musiałem najpierw dokonać pracy negatywnej i przebyć to, co nazwała Pani drogą. Ale czytelnik, który zechce uważnie śledzić tę drogę, zrozumie bez trudu, że nie ma na niej żadnego *ethical turn*; jest tylko uparte i niespokojne poszukiwanie sposobu na to, by zadać, postawić od nowa i w nowy sposób, pytanie o odpowiedzialność, które skądinąd jest pytaniem tradycyjnym.

J. N.: Czy chce Pan powiedzieć, że to ten dominujący dyskurs, który Pana nie zadowalał, był w gruncie rzeczy antyhumanistyczny lub antyhumanitarny, że właśnie z tego powodu postanowił go Pan zdekonstruować i zmienić obszar, na którym można zadawać pytania? Że dotychczasowy język filozoficzny był, jak to się mówi, represyjny?

J. Derrida: Nie, tak bym tego nie ujął. Nigdy nie mówiłem o jednym dominującym dyskursie, bo uważam, że nic takiego nie istnieje. Nie ma jednego dyskursu. W swojej pracy nie atakowałem jakiejś jednolitej góry, lecz usiłowałem badać różne bardzo skomplikowane teksty szczegółowe, niejednolite nie tylko w stosunku do siebie nawzajem, ale też same w sobie. Również jeśli chodzi o humanizm, nigdy nie krytykowałem humanizmu w ogóle. Interesowała mnie tylko możliwość zadania w nowy sposób pytania o człowieka, o punkt odniesienia, jakim jest człowiek, o pojęcie i o historię pojęcia człowieka. Stawiałem również pytania dyskursowi występującemu przeciwko humanizmowi, na przykład tekstom Foucaulta czy Althussera. Hasło „końca człowieka” było przecież swego czasu głośne, zwłaszcza we Francji. W tekście *Les fins de l'homme*<sup>1</sup> próbowałem właśnie usytuować wszystkie te obecne we Francji dyskursy na temat człowieka, zrozumieć scenę lub przestrzeń, jaką tworzyły, zwłaszcza w stosunku do dyskursu Husserla i Heideggera. Kiedy zaczynałem pisać, we Francji dość powszechnie odżegnywano się od antropologizmu czy antropocentryzmu, który nie jest zresztą tożsamy z humanizmem. Warto też podkreślić, że sam Heidegger w swoim *Liście o „humanizmie”* nie atakuje humanizmu w ogóle, lecz humanizm metafizyczny, ponieważ, jak twierdzi, zapoznaje on właściwą godność człowieka. Heidegger poddaje więc krytyce pewien rodzaj humanizmu, ale w imię godności ludzkiej wyższego rzędu. Wszystko to tworzy pejzaż bardzo skomplikowany. W istocie nikt nie jest przeciwko człowiekowi, nikt nie atakuje nawet humanizmu jako takiego. Istniały jednak rozmaite, różne i wręcz różniczkowe strategie służące temu, by pytanie o człowieka postawić inaczej. Na swój sposób starałem się rozejrzeć i odnaleźć w tym pejzażu. Mówiąc skrótowo i z pewnym uproszczeniem, nie byłem gotów podpi-

<sup>1</sup> Przekład polski pt. *Kres człowieka*, tłum. Paweł Piniątek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, Inter esse, Kraków 1992.

sać się pod żadnym z istniejących stanowisk: ani pod stanowiskiem Husserla, który pozostał wierny humanizmowi teleologicznemu, ani pod stanowiskiem Heideggera, który z powodów strategicznych, broniąc się przed zarzutem antyhumanizmu, jaki postawiono mu po wojnie, odwoływał się do godności wyższego rodzaju. Nie przekonywało mnie nawet to, co nazywał on *Dasein*. Ale nie zadowalała mnie również krytyka humanizmu, z jaką mieliśmy wówczas do czynienia we Francji. Omawiając wszystkie te stanowiska, próbowałem po prostu znaleźć własną drogę. Trudno mi ją tutaj streścić, bo na moje nieszczęście jest już dosyć długa... Mogę jedynie powiedzieć, że nie ma w niej nic antyhumanistycznego, ani zresztą humanistycznego, ale że tym, co mnie zawsze interesowało, jest pytanie o człowieka, pytanie: czym jest człowiek? Szkopuł w tym, że odpowiedź na to pytanie jest dzisiaj niesłychanie trudna. Nie tylko dlatego, że ma ono już bardzo długą historię, ale i dlatego, że bardzo skomplikowały się stosunki między tym, co ludzkie, tym, co boskie i tym, co zwierzęce. Problem zwierzęcia bardzo mnie interesuje. Od początku miałem podejrzliwy stosunek do dyskursów, w których poszukiwano cech swoiście ludzkich, zbyt pochopnie przeciwstawiając człowieka zwierzęciu. Cała opracowana przeze mnie strategia związana z pojęciami pisma i śladu, a także z krytyką antropocentryzmu, służyła otwarciu przestrzeni, w której można by na nowo przemyśleć istnienie zwierzęce, pismo zwierzęcia, ślad zwierzęcia, w której dałoby się na nowo wyznaczyć relacje między zwierzęciem i człowiekiem. Dzisiaj cała moja praca zbiega się w tej problematyce. Podejmuję ją nie po to, by wywyższyć zwierzę i poniżyć człowieka, lecz po to, by trochę skomplikować stosunki w tej przestrzeni.

**M. K.:** Czy podpisałby się Pan pod zdaniem Lyotarda, padającym gdzieś w *Le différend*: „Zwierzę jest paradygmatem ofiary”?

**J. Derrida:** Nie pamiętam kontekstu, w jakim to zdanie się pojawia, a zatem nie jestem pewien, jaki dokładnie sens ma ono dla Lyotarda, ale spontanicznie skłonny byłbym się pod nim podpisać. W każdym razie w książce poświęconej problemowi zwierzęcia, nad którą właśnie pracuję, jeden z głównych wątków krąży wokół tezy, że człowieczeństwo, proces humanizacji, historia powstania człowieka na przestrzeni długich lat, a zwłaszcza w ciągu krótkiej historii naszej własnej cywilizacji (jedynie trzy tysiące lat: Grecja, Republika Rzymska itd.), wiążą się właśnie z opanowywaniem zwierzęcia, że zatem człowiek powstał jako istota zdolna ujarznić lub udomowić zwierzę. Dostyć przypomnieć, co mówi na ten temat *Biblia*, a zwłaszcza *Genesis*, jak również stare teksty greckie należące do tradycji prometejskiej, zgodnie z którą człowiek ma podporządkować sobie zwierzę, to znaczy nad nim zapanować. W ten sposób zwierzę w rzeczy samej zostaje ustawione w pozycji ofiary. Ale, ściślej rzecz biorąc, staram się unikać mówienia o zwierzęciu w ogóle. Mówię raczej o zwierzętach w liczbie mnogiej.

**J. N.:** Przecież my ludzie jesteście także zwierzętami...

**J. Derrida:** Oczywiście. Ofiarą jest zwierzęcość...

**J. N.:** Zwierzęcość w nas?

**J. Derrida:** Również. Ale kiedy mówimy, że człowiek też jest zwierzęciem, sprawy zaczynają się komplikować. I właśnie te komplikacje bardzo mnie interesują. Wracając do kwestii humanizmu, sądzę, że granice między człowiekiem i nie tyle zwierzęciem, co rozmaitymi zwierzętami (bo zwierzęciem jest zarówno mrówka, jak lew), trzeba rozważyć i opisać całkowicie od nowa.

**M. K.:** Wróćmy jeszcze na chwilę do problemu Pańskiej drogi intelektualnej. Można odnieść wrażenie, że w swoich wcześniejszych pracach inspirował się Pan głównie myślą Heideggera, natomiast z czasem coraz większego znaczenia nabiera dla Pana myśl Lévinasa. Czy zgodziłby się Pan z takim wyznaczeniem horyzontu Pańskich filozoficznych odniesień? Jak określiłby Pan swój stosunek do tych myślicieli, a zwłaszcza do Lévinasa — w kontekście problemu humanizmu, etyki itp.?

**J. Derrida:** Bez wątpienia zarówno Heidegger, jak Lévinas byli i są dla mnie bardzo ważni. Od początku, to znaczy od roku 1962 lub 1963 aż do dzisiaj napisałem o nich obu, w ujęciu tematycznym, bardzo wiele. I od początku pisałem o nich zarazem bardzo krytycznie i z poczuciem dużej bliskości. Co to znaczy? To znaczy, że myśliciela tacy jak Heidegger i Lévinas nie są kamieniami na drodze, które się pokonuje albo o które się potyka, albo które się obchodzi dokoła, ale że są całościami złożonymi. Każdy z nich tworzy pejzaż niesłychanie zawiły i ruchomy, w stanie ciągłej ewolucji. Nie mogę powiedzieć ani, że jestem za Heideggerem lub Lévinasem, ani że jestem przeciwko nim. To nie ma dla mnie żadnego sensu, na myślicieli i autorów nie głosuje się za lub przeciw. Próbuję po prostu zrozumieć i określić własny stosunek do różnych aspektów myśli, która sama jest już w sobie tak zróżnicowana, która przebyła tak długą drogę, że nie łatwo się w niej rozeznąć. Oczywiście zdarzało mi się w pewien sposób podążać śladami na przykład Lévinasa, ale ostatecznie zmierzać w zupełnie innym kierunku; czasem przeciwstawiać Lévinasa Heideggerowi, a kiedy indziej Heideggera Lévinasowi. Myśliciele nie są dla mnie górami, na które się wchodzi lub które się omija, lecz tekstami. Zresztą także stosunek Lévinasa do Heideggera nie jest jednoznaczny. Sam Lévinas bardzo się zmieniał. Zdaniem niektórych jego twórczość zmieniała się nawet pod wpływem moich własnych tekstów na jego temat. Tak więc wszystko jest tu skomplikowane i, jak to się mówi, nadokreślone. Jednak aby odpowiedzieć trochę bardziej wprost na Pani pytanie, muszę przyznać, że myśl Lévinasa, podobnie jak Heideggera, stanowi dla mnie wielkie wyzwanie, wielką prowokację, która zmusza do myślenia i niepokoi mnie w sposób witalny.

**J. N.:** Pozostając przy problemie Pańskich odniesień filozoficznych, muszę powiedzieć, że zadziwiający i intrygujący wydaje mi się fakt, iż w czasie powszechnego odwrótu od marksizmu zajął się Pan tekstami Marksa. Co Pana do tego skłoniło?

**J. Derrida:** Cóż, mam nadzieję, że powody, które mnie do tego skłoniły, zostały dobrze wyłożone w samej książce<sup>2</sup>. Ważna jest data jej ukazania się. Nigdy przedtem nie pisałem o Marksie. W moich wcześniejszych tekstach pojawiały się oczywiście jakieś odniesienia, trochę też mówiłem o Marksie na wykładach, ale aż do 1993 roku nie poświęciłem mu książki. Odpowiadając na Pana pytanie, nie chcę i zresztą nie byłbym w stanie powtórzyć tu wszystkiego, co w sposób o wiele bardziej precyzyjny napisałem w tej książce. Upraszczając, mogę powiedzieć tylko tyle, że dopóki we Francji, w której pracuję i sytuuję się przede wszystkim, odwoływanie się do Marksa, w latach 60. i jeszcze 70., było powszechne, dopóki, nawet jeśli różne odniesienia bywały interesujące, miały one w moim przekonaniu charakter dogmatyczny, a w każdym razie taki, który mnie nie zadowalał, budząc wiele wątpliwości i zastrzeżeń, dopóty zachowywałem dystans. Był to dystans milczący, ponieważ nie chciałem również sprawić wrażenia, że krytykując pozycje Marksowskie lub marksistowskie sprzyjam w polityce stanowisku, powiedzmy, konserwatywnemu, które było mi obce. Zawsze byłem, jak to się mówi, człowiekiem lewicy, choć jest to określenie bardzo pobieżne. Ostatecznie czułem się dość bliski francuskiej partii komunistycznej, chociaż nigdy nie byłem jej członkiem i nigdy też nie byłem marksistą. Istniał zatem okres, w którym strategia milczenia na temat Marksa wydawała mi się konieczna. Ale uważny czytelnik mógł znaleźć w moich tekstach zarówno cichą krytykę marksizmu, jak i pewne poczucie solidarności, sympatię dla pytań typu marksistowskiego. Gdyby czas na to pozwalał, mógłbym pokazać, że już moje najwcześniejsze teksty uwzględniają pytania tego typu. Mimo to można powiedzieć, że przez trzydzieści lat zachowywałem na temat Marksa milczenie. Następnie zaszły wydarzenia, których nie muszę Państwu przypominać, bo znacie je lepiej niż ja i zobaczyłem, że niemal wszędzie, a zwłaszcza we Francji, bardzo szybko do głosu doszedł nowy dogmatyzm lub kontrdogmatyzm, dogmatyzm liberalny, wolnorynkowy itp., którego dyskurs wydał mi się równie nieznosny i politycznie godny ubolewania. Obserwując sytuację na świecie, uznałem, że w tym nagłym odwróceniu się od Marksa jest coś szokującego z punktu widzenia polityki i etyki, i że odpowiedzialność intelektualisty takiego jak ja, którego nie sposób podejrzewać o marksistowską czy komunistyczną ortodoksję, wymaga, aby przypomnieć, iż u pewnego Marksa (bo rozróżniam wielu Marksów, wiele „widm” Marksa) są rzeczy którymi, powiedzmy, wciąż można się inspirować. Nie jest to żadna *doxa* i żaden dogmat, lecz pewien typ pytań, które należy dostosować do naszego czasu. Jednocześnie próbowałem zanalizować coś, co posługując się terminem psychoanalitycznym, nazwałem pracą żaloby, żaloby w polityce po śmierci marksizmu, kiedy komunizm upadł, ale kiedy również w społeczeństwach kapitalistycznych czy demokratycznych pojawił się rodzaj pustki. Pokusiłem się więc o swoistą psychoanalizę polityczną tej światowej żaloby. Zrobiłem to przy okazji wielkiego międzynarodowe-

---

<sup>2</sup> Mowa o książce *Les spectres de Marx*, Paris 1993.

go kolokwium poświęconego Marksowi, które odbyło się w Stanach Zjednoczonych i na które zostałem zaproszony. A, jak widać, chętnie korzystam z zaproszeń. Na tym kolokwium miałem przemawiać jako pierwszy i uznałem, że powinienem to zrobić. Swoje wystąpienie dedykowałem konkretnemu działaczowi komunistycznemu, który na krótko przedtem został zamordowany<sup>3</sup>. Był to gest bardzo złożony, którego sens trudno mi teraz porządnie wyjaśnić, ale widać już chyba, w jakim kierunku zmierzam. W każdym razie nawet jeżeli moje zajęcie się Marksem może dziwić, zwłaszcza w Polsce i w krajach poradzieckich, jest chyba oczywiste, że nie chodzi mi o żaden powrót do Marksa ani tym bardziej do komunizmu w postaci, w jakiej był on praktykowany.

**M. K.:** Czy sądzi Pan, że ta żałoba polityczna, ale także filozoficzna, o której Pan mówi, żałoba po Marksie i po wielu innych, jest znamienna dla naszych czasów, zwanych niekiedy postmodernistycznymi, a jeśli tak, czy Pan sam nie przyczynił się do określenia, a może nawet do sprowokowania pewnych symptomów tego czasu?

**J. Derrida:** Myślę, że bez nadużycia można określić moją pracę jako niekończącą się pracę żałoby. Żałoba jest w moich książkach wszechobecna. Nie sądzę przy tym, by to, co nazywa się pracą żałoby, pojawiała się tylko po śmierci ukończonej istoty i polegało, jak chce Freud, na inkorporowaniu wyidealizowanego wizerunku umarłego. Praca żałoby odbywa się nie tylko w tak ograniczonej sytuacji i niekoniecznie wiąże się ze śmiercią konkretnej osoby. Myślę, że w istocie pracą żałoby jest doświadczanie egzystencji w ogóle. I że w gruncie rzeczy każda praca jest pracą żałoby w tej mierze, w jakiej każda polega na idealizowaniu, na wytwarzaniu idei, na uzewnętrznianiu i w pewnym sensie na oddzielaniu się od... Pracą żałoby jest na przykład pisanie. Kiedy piszę, zostawiam ślad, który oddziela się ode mnie i który tracę... Moje słowo opuszcza mnie, przestaje być moje. We wszystkich moich książkach można odnaleźć tę nić przewodnią, tę czarną, a raczej czerwoną i czarną nić żałoby. W szczególności w pojęciu śladu. Rozumiem jednak, że w Pani pytaniu chodzi również o coś innego. O to mianowicie, że proponowana przeze mnie dekonstrukcja jest, a przynajmniej może być interpretowana jako rodzaj żałoby, jako sposób stwierdzania końca. Koniec Hegla, koniec Marksa, koniec Heideggera. Tak i nie. Oczywiście, mamy do czynienia z żałobą, a zatem i ze śmiercią. Ale praca żałoby polega również na tym, że nadal obcujemy z umarłymi i żywimy się nimi. Zjadamy umarłych, wprowadzamy ich do własnej krwi. Dlatego zawsze podkreślałem, że dekonstrukcja nie jest po prostu destrukcją, anulowaniem. Chodzi o coś innego. Choć dekonstrukcję można rzeczywiście uznać za pracę żałoby, nie jest to praca destrukcyjna. Przeciwnie, dekonstrukcja, praca żałoby, polega na wydatkowaniu niezwyklej energii, by zachować to, co się traci.

---

<sup>3</sup> Chodzi o Chrisa Haniego.



**M. K.:** Chciałby Pan, abyśmy żyli z widmami...

**J. Derrida:** Nie chodzi o to, że tego chcę. Po prostu rzeczywiście tak się dzieje. Żyjemy z widmami, nie możemy żyć inaczej. Kultura składa się z widm. Jest to stwierdzenie tak oczywiste, że wręcz banalne. Muzea, biblioteki, uniwersytety są pełne widm.

**M. K.:** Czy jednak, mówiąc trochę żartobliwie, pańskie stanowisko filozoficzne dałoby się określić tak: najpierw sprowadzić różne rzeczy do statusu widm, a następnie utrzymywać te widma przy życiu?

**J. Derrida:** Jeśli Pani chce. Ale tak naprawdę nie chodzi o to, by coś *sprowadzać* do statusu widma. Widmo nie jest czymś zredukowanym, nie jest trupem. Istnieje między życiem i śmiercią. Interesować się widmami znaczy również okazywać szacunek. W języku francuskim słowo *respect* jest anagramem słowa *spectre*. Okazywać szacunek widmom to szanować pamięć i rzeczywistość wirtualną lub duchową. Widmo nie świadczy o braku życia. Przeciwnie, życie utrzymuje się dzięki wytwarzaniu widm, zjawisk spektralnych. Chodzi nie tylko o widmowość przestrzeni wirtualnej, informatycznej i mediatycznej, o rozmaite teletechnologie, którymi się zresztą interesowałem w *Les spectres de Marx*. Także przed nastaniem ery mediów i przestrzeni wirtualnej w ścisłym sensie język, cała kultura, wszystkie idealności naukowe, dyskursywne itd. miały strukturę widmową, spektralną. Można powiedzieć, że taki pogląd przejąłem od Husserla. Wiadomo, czym są dla niego przedmioty idealne, na przykład liczba dwa, która jest dla mnie zawsze taka sama i która nie sprowadza się ani do tych oto dwóch rzeczy, ani do cyfry 2, którą zapisuję na papierze. Jest to przedmiot niezmysłowy, ale inteligibilny, który jednak nie jest zapisany w niebie i nie spadł z nieba, lecz został wytworzony w historii. Otóż ta obiektywna idealność matematyczna jest właśnie rodzajem widma. A ponieważ cały język i cała kultura składają się z podobnych idealności, znaczy to, że żyjemy w świecie, który można nazwać duchowym, ale który ma charakter spektralny. Nie ma życia bez wytwarzania idealności tego rodzaju. Wytwarza je nawet zwierzę. Dlatego nieuchronnie wszyscy żyjemy z widmami. Pomijając całą kulturę, widmem jest dla mnie również matka i nie wiem, kim byłbym bez niej, bez pamięci o niej.

**M. K.:** Skoro widmo nie jest bytem zredukowanym, a żaloba znaczy też utrzymywanie przy życiu, jaki ma sens dla Pana głośne swego czasu hasło „końca filozofii”? Inaczej mówiąc, w obecnym stadium żaloby, jaką jeszcze przyszłość widzi Pan przed tą... nie wiem, czy mogę powiedzieć: dyscypliną?

**J. Derrida:** Ależ tak, filozofia jest dyscypliną. Nie lubię występować w roli własnego adwokata, ale skoro mnie do tego zmuszacie... Pewnie nie wszyscy wiedzą, że w moim kraju jestem jednym z najbardziej przekonanych i zagorzałych działa-

czy na rzecz dyscypliny filozoficznej. Powołałem specjalną grupę<sup>4</sup>, aby bronić filozofii i ją upowszechniać, poszerzać zakres jej nauczania. Należę do tych, którzy najbardziej zaciekle — i często rozpaczliwie — walczą we Francji o to, by filozofię nie tylko ocalić, ale także umożliwić jej rozwój. Tak więc całe moje życie świadczy o tym, że zdecydowanie opowiadam się za przetrwaniem filozofii. Nigdy nie wierzyłem w jej śmierć. Nie zmienia to faktu, że w ostatnich czasach wydarzyły się w filozofii pewne rzeczy, za sprawą których musi ona nieustannie rozważać problem własnej śmierci. Zresztą dzieje się tak już od dawna, a może nawet od zawsze. Filozofia wciąż boryka się z problemem swojej śmierci, swojego życia i swojego przetrwania. Dość przywołać przykład Hegla. Bo cóż to właściwie znaczy: przetrwanie filozofii? Może to znaczyć, że wciąż utrzymuje się ona przy życiu albo że przeżywa własną śmierć i żyje po śmierci. Właśnie na tym polega widmowość. Problem życia po śmierci zawsze mnie interesował; jeśli uważnie mnie czytać, łatwo odkryć, że kategoria *survivant*, tego, kto nadal żyje, choć umarł, jest obecna w wielu moich tekstach. Myślę zatem, że filozofia przetrwa własną śmierć lub wszystkie diagnozy swojej śmierci. Choć w jakimś sensie to prawda, że już umarła — wraz z Heglem i wraz ze śmiercią Boga. Ale proszę zwrócić uwagę, że śmierć Boga zaczęła się dwa tysiące lat temu.

**J. N.:** Na krzyżu?

**J. Derrida:** Tak, na krzyżu. Ten fakt został przecież odnotowany przez Hegla. Wiadomo, jakie miejsce zajmuje w jego myśli chrześcijaństwo oraz teza, że filozofia jest prawdą religii. Ale kiedy mowa o końcu filozofii, o śmierci filozofii, chodzi także o śmierć Chrystusa. Tak więc przeżywanie przez filozofię własnej śmierci trwa już długo. Należę do tych, którzy chcą, aby taka sytuacja trwała nadal. I robię wszystko, co w mojej mocy, aby tak się stało.

**M. K.:** Rozumiem jednak, że sposobem, a może warunkiem przetrwania filozofii, o jakie Panu chodzi, jest nieustanne dokonywanie się w niej „pracy żałoby”. Co Pan zatem sądzi o utrzymywaniu się, po trosze wszędzie, a w szczególności w Polsce, różnych tradycyjnych sposobów filozofowania? Chodzi mi z jednej strony o tradycję pozytywistyczną i analityczno-logiczną, z drugiej strony o filozofię inspiracji chrześcijańskiej, na przykład neotomizm. Czy pańskim zdaniem są to filozoficzne dinozaury?

**J. Derrida:** Nigdy nie stosuję obelg. Nigdy o nikim nie powiedziałem, że jest dinozaurem, jeżeli oczywiście nazwanie kogoś dinozaurem uznać za obelgę. Jeśli zaś chodzi o filozofię w Polsce, muszę przyznać, że moja kompetencja w tym za-

---

<sup>4</sup> Mowa o GREPH (Groupe de recherche pour l'enseignement de la philosophie), grupie zrzeszającej rozmaitych filozofów i nauczycieli filozofii, która wydaje własny periodyk i zajmowała się m. in. przygotowaniem nowego programu nauczania filozofii w szkole. Derrida stworzył poza tym Collège International de Philosophie, rodzaj międzynarodowego, a przy tym dość interdyscyplinarnego, nieformalnego instytutu, organizującego rozmaite wykłady i sympozja.

kresie jest bardzo ograniczona, ale z tego, co mi wiadomo, taka filozofia na pewno istnieje i ma do tego wszelkie prawa. Nigdy nie uważałem, że filozofia powinna ograniczać się do jakiejś jednej szkoły i prowadzić do czyjejkolwiek hegemonii. Właśnie różnorodność umożliwia dyskusję. Żałuję tylko, że niektóre tradycje lub niektóre sposoby filozofowania są dość zamknięte, że istnieje za mało tłumaczeń i pomostów pozwalających na rzeczywistą dyskusję i wymianę. Jednym z celów przyświecających działalności grup, o których wspomniałem, zarówno GREPH-u, jak Collège International de Philosophie, było właśnie sprzyjanie przekładowi i kontaktom między różnymi tradycjami, a także między różnymi językami narodowymi i filozoficznymi. Uważam więc, że jeśli w Polsce istnieje jakaś silna rodzima tradycja, to bardzo dobrze. A gdyby jeszcze ta tradycja szanowała wielość, gdyby umiała otwierać się na inne tradycje, bardzo bym się z tego cieszył. Ograniczoność mojej kompetencji sprawia, że trudno mi, niestety, powiedzieć na ten temat coś bardziej konkretnego.

**M. K.:** W moim pytaniu chodziło nie tyle o specyfikę filozofii polskiej, co o fakt, że w ogóle utrzymują się dziś mniej lub bardziej tradycyjne sposoby filozofowania. Jeżeli dobrze Pana zrozumiałam, nie ma Pan nic przeciwko temu i sądzi Pan, że mają one pełne prawo trwać nadal jako takie?

**J. Derrida:** Naturalnie. Z drugiej strony, co to znaczy, że mogą trwać jako takie? Warunkiem przetrwania tradycji, narodowej lub filozoficznej, a także samego życia, jest zdolność do regeneracji, do wzbogacania się, a więc także do kwestionowania siebie. Mechaniczne odtwarzanie nie pozwala nawet przetrwać, jest zabójcze. Aby żyć, trzeba się rozwijać, rosnąć, wytwarzać. Przypuszczam, że również polska tradycja, jeżeli istnieje, istnieje tylko dzięki temu, iż tworzy rzeczy nowe.

**M. K., J. N.:** My również mamy taką nadzieję. Bardzo Panu dziękujemy za rozmowę.

*Z francuskiego przełożyła i opracowała Małgorzata Kowalska*