


Agata Bielik-Robson  <https://orcid.org/0000-0002-9638-6758>
Polska Akademia Nauk, University of Nottingham
abelik@ifispan.edu.pl

Marańska instrukcja Derridy: jak żyć i przeżyć bez kanonu¹

Derrida's Marrano Instruction: How to Live and Survive without a Canon

Abstract: This paper analyzes Jacques Derrida's statements on modern Marranism and on his own identity in the context of his entire body of work. For philosopher, *marranism* is not only "tormented Judaism" of the Jewish inhabitants of Toledo who were forced to take the Christian identity. It is also a chance – a paradoxical occasion – to search for a philosophical language, which would oppose the canonical hegemony of the Western thought as a whole and therefore escape the measuring patterns of tradition which is characterised by "the stern shine of that which is canonical." Derrida chooses his Maranism as an expression of the affirmation of life: the condition of the survivor who preferred to go on living rather than submit to an honorable martyrdom. At the same time, he turns against the traditional systems of symbolic life, which demand sacrifices in the name of preserving the purity of their canons and leave no room for ordinary *survie*.

Keywords: Jacques Derrida, marranism, anti-canon, deconstruction, philosophy of literature

Streszczenie: Artykuł analizuje wypowiedzi Jacques'a Derridy na temat nowoczesnego maranizmu i własnej tożsamości w kontekście całej jego twórczości. *Marranism* to dla filozofa nie tylko kondycja żydowskich obywateli Toledo, którym siłą narzucono chrześcijańską tożsamość. To także szansa, by poszukać filozoficznego języka, który przeciwstawiłby się kanonicznej hegemonii myśli zachodniej, a tym samym wymknął się mierniczym schematom tradycji. Utożsamiając się z marańskim wyborem przeżycia jako właśnie wyborem, Derrida również wybiera swój maranizm jako wyraz afirmacji życia: kondycji przeżywca-ocalałego, który wolał żyć dalej, niż poddać się honorowej martyrologicznej śmierci. Zarazem zwraca się przeciw tradycyjnym systemom życia symbolicznego, które żądają ofiar w imię zachowania czystości swych kanonów i nie pozostawiają miejsca dla zwykłego *survie*. Szczególny związek z tym, co unikatowe, o jakim mówi Derrida, wyłania się jako alternatywa dla kanonu i jego „surowego blasku”.

Słowa kluczowe: Jacques Derrida, maranizm, antykanon, dekonstrukcja, filozofia literatury

¹ Artykuł powstał w ramach realizacji grantu NCN „Fenomen maranizmu. Żydowska »tradycja ukryta« i nowoczesność” (UMO-2017/25/B/HS2/02901).

Jacques Derrida to maran doskonały: nie tylko dlatego, że się do swojego maranizmu wprost przyznaje, ale także dlatego, że chce być maranem, a tym samym pozostać w strefie niczyjej między odgradzonymi tożsamościami, dogmatami i kanonami. Gdyby podsumować jego twórczość jednym słowem, byłaby nim właśnie **niekanoniczność**. Przez filozofów uznawany za nie-filozofa, przez literatów za nie-literata, przez Żydów za nie-Żyda, Derrida samym swoim istnieniem podważa ideę kanonu jako takiego: robił to od zawsze, ale w pewnym momencie uświadomił sobie, że na tym właśnie polega jego maraństwo – jako maran uniwersalny nie daje się wymierzyć żadną miarą, na której przecież zasadza się każdy kanon. Ten moment, w którym niekanoniczność i maraństwo zbiegają się z sobą, to słynne wyznanie Derridy w Toledo:

Wyznałem sobie pewnego dnia w Toledo – że jestem czymś w rodzaju marana francuskiej kultury katolickiej (*une sorte de marrane de la culture catholique française*); że mam swoje chrześcijańskie ciało, odziedziczone w mniej lub bardziej pokrętny sposób po SA [św. Augustynie – dop. A.B.-R.], *condiebar eius sale* („zaprawione jego solą”); że jestem jednym z tych maranów, którzy nie przyznają się do bycia Żydami nawet w najgłębszym sekrecie serca (*dans le secret de leur coeur*) – nie po to jednak, by się w ten sposób uwiarygodnić w swym maranizmie po obu stronach prywatno-publicznej barykady, ale zwłaszcza z tego powodu, że wszystko podają w wątplenie, nigdy nie chodzą do spowiedzi i nigdy nie rezygnują z Oświecenia, bez względu na koszty; i są zawsze gotowi, by spłonąć, prawie-splonąć, kiedy zdarza im się pisać pod pręgierzem tego straszliwego prawa, które stawia ich wobec niemożliwości bycia twarzą w twarz².

To bycie „w rodzaju”, *une sorte*, choć nieporadne językowo, doskonale wyraża wahanie tej dziwacznej marańskiej autoidentyfikacji, która nigdy nie może stać się identyfikacją pełną i kanoniczną. Bycie maranem jest zawsze *une sorte*: pozornie nieporadne w świecie jawnych tożsamości, w istocie jednak stawiające wezwaniu do identyfikacji czynny opór. Stając pod pręgierzem prawa, które nakazuje absolutne odsłonięcie sekretu w obliczu prawdy, *panim el panim* (hebr. twarzą w twarz), maran wije się jak piskorz w swoim *une sorte* i robi wszystko, by uniknąć *auto da fé* – tak jak ci pierwsi hiszpańscy marani z Toledo, którzy płonęli na stosie w imię wiary swych żydowskich przodków, nawet jeśli już się z nią nie utożsamiali (w istocie większość *conversos* poddanych „aktom wiary” zarządzonym przez inkwizycję uważała samych siebie za całkiem dobrych chrześcijan). Toledo, miasto pierwszych prześladowań *les marranes*, czyli „wieprzy” – nazwanych tak z powodu testu na (ukrytą) żydowskość, jakim był przymus jedzenia wieprzowiny na znak, że się judaizmu wyrzekli – wyzwała w Derridzie marańską asocjację. Rozbudza jego kryptoforyczny, niesiony w głębi serca sekret, przypominając mu o miejscu, w którym sam się znajduje: „**domu innego**”, z jego wewnętrznymi prawami,

² J. Derrida, *Circumfession* [w:] G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago 1993, s. 170–171. O ile nie zaznaczono inaczej, fragmenty cytowanych tekstów podaję w swoim przekładzie.

dogmatami, kanonami. „Nazwijmy figuratywnym maranem każdego, kto pozostaje wierny sekretowi, którego nie wybrał, w miejscu, gdzie żyje, w domu gospodarza albo okupanta (...), nie mówiąc mu nie, ale też do niego nie przynależąc”³.

Ten sekret, którego nie wybrał, lecz został przezeń wybrany – „sekret dochowuje marana, zanim maran zacznie dochowywać sekretu”⁴ – sprawia, że maranowi nic nie może jawić się jednoznacznie i „twarzą w twarz”: wszystko pozostaje ambiwalentne, rozszczerzone, *une sorte*, pokrętne – *in speculum et enigmaté*, „w zwierciadle, niejasno”. Marański byt jest więc przeciwieństwem stanu objawienia, który św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian pojmuje jako pełnię wiedzy:

Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno;
wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz:
Teraz poznaję po części,
wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany (1 Kor 13, 12)⁵.

To, czego Paweł pragnie najbardziej – objawienia jako apokalipsy, ostatecznego opadnięcia wszelkich zasłon – Derrida-maran najbardziej się obawia, bo oznaczałoby to utratę sekretu: sekretu, który może przetrwać, i tym samym „dochowac marana” tylko dzięki poznawaniu wszystkiego „po części”. Ta obrona przed *apokalypsis*, której Derrida przeciwstawi swoją marańską doktrynę *eukalypsis*, czyli „dobrego ukrycia”, stanie się również ważną częścią jego anty-Pawłowej teologii: nie, nigdy nie poznamy tak, jak zostaliśmy poznani – przez Boga, który stworzył nas jako istoty w pełni dlań przejrzyste⁶. To, że jesteśmy „wybrańcami sekretu”, jednocześnie znaczy, że sekret nas stworzył i ustanowił jako istoty źródłowo sekretne: zawsze więc będziemy poznawać tak, jak u samego zarania **nie** zostaliśmy poznani, czyli *in speculum et enigmaté* do samego końca. Choć więc maran „nie rezygnuje z Oświecenia”, to będzie ono dla niego znaczyło coś innego niż Objawienie dążące do odsłonięcia pełnej prawdy i wiedzy: będzie to raczej prawo do „wątpienia we wszystko”, co, powołując się na pragnienie światła, niszczy „szacunek dla sekretu”.

³ Tenże, *Aporias*, tłum. T. Dutoit, Stanford 1994, s. 81.

⁴ Tamże.

⁵ Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003, https://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=1, dostęp: 27.09.2021.

⁶ W eseju o apokaliptycznym tonie w filozofii Derrida proponuje dekonstrukcję motywu *apokalypsis*, która, sama będąc „demystyfikacją”, musi jednak oprzeć się „sprytowi apokaliptycznych podstępów”, naprowadzających ją na ścieżkę zdzierania zasłon i prześwieclania sekretów, nawet jeśli same te podstępki ostatecznie biorą się z „dobrze ukrytego sekretnego pragnienia światła”. Paradoks apokalipsy polegałby więc na tym, że powoduje nią niejawnie pragnienie wszechjawności. Sam jednak nie ma nic przeciw „dobremu skrywaniu” – „jak w przypadku eukaliptusa, który natychmiast zamyka się po kwitnięciu” – i zaleca myślenie w trybie uogólnionej *eukalipsy*. Tenże, *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, tłum. J.P. Leavey Jr., „Oxford Literary Review” 1984, nr 6 (2), s. 23.

Kilka lat później, znów w Toledo – tym razem w bazylice Santa Maria la Bianca, która niegdyś była synagogą – Derrida objaśni swoją inwestycję w ideę maranizmu w filmie nakręconym przez Safaę Fathy, *D'ailleurs, Derrida* (1999). Tym razem przywiązanie do sekretu jako odmowy apokaliptycznej relacji „twarzą w twarz” staje się obiektem ważnej deklaracji politycznej:

[mój maranizm – dop. A.B.R.] interesował mnie nie tylko w kontekście relacji sekretu do nieświadomości, ale także w kontekście politycznym, gdzie sekretność jest tym, co opiera się polityczności, obywatelskości, przejrzystości i fenomenalizmowi. Wszędzie tam, gdzie pojawia się chęć zniszczenia kultury sekretu, pojawia się również totalitaryzm. **Totalitaryzm to niszczyciel sekretu:** masz się przyznać, wyznać, ujawnić, co naprawdę myślisz. Dlatego też sekretną misją marana jest nauczać sekretnej wiedzy o tym, że sekretów nie należy zdradzać, że trzeba je uszanować. Sekretności należy się szacunek. Czym jest sekret absolutny? Pytanie to zawsze było moją obsesją, podobnie jak moje niejasne sefardyjskie pochodzenie: obie spotkały się w figurze marana. Stopniowo zacząłem identyfikować się z tym, który niesie w sobie sekret większy niż on sam i do którego nie ma dostępu. Zupełnie jakbym był **maranem marana** (...), a więc kimś w rodzaju marana świeckiego, który utracił pewność swego żydowsko-hiszpańskiego źródła, albo – **marana uniwersalnego**⁷.

Maran do drugiej potęgi – maran uniwersalny albo, jak w *Aporiach*, figuratywny – to taki *une sorte*, który wywija się także i tej zewnętrznie narzuconej tożsamości, jaką jest zdefiniowany przez historyków lineaż sięgający udokumentowanego aktu konwersji sefardyjskich przodków. Stąd nawet i to pochodzenie jawi się Derridzie „w zwierciadle, niejasno” – jego rodzina z algierskiego El Biar nigdy o niczym takim nie wspominała, zarazem jednak kultywując wiele elementów kultury sefardyjskich *conversos*, jak choćby nazywanie obrzezania „chrztem”⁸ – co wcale nie oznacza, że Derridę przepelnia chęć poznania własnej genealogii *ab origine*. Wręcz przeciwnie: niejasność i niejawnosc to jego żywioł, obsesja pozytywna krążąca wokół sekretu jako dobrego obiektu. Dzięki temu maran uniwersalny może się stać ogniskiem oporu wobec wszelkiej formy apokaliptyzmu, czyli

⁷ Wypowiedź J. Derridy [w:] *D'ailleurs, Derrida*, reż. S. Fathy, Arte 1999 (wyróżn. A.B.R.).

⁸ W „Jednojęzyczności innego” Derrida, przyznając się do dziecięcej fascynacji św. Pawłem, pisze: „Nie ja jeden doświadczyłem tej chrześcijańskiej kontaminacji. Jej ślady obecne były w społecznych i religijnych zachowaniach [mojej wspólnoty], także w żydowskich rytuałach, przynajmniej w ich namacalnej sferze obiektywnej. Naśladowano kościoły, rabin nosił czarny habit, zaś sługa świątynny przekrzywiony Napoleoński kapelusz; na bar micwę mówiono *komunia*, a na obrzezanie *chrzest*”. Tenże, *Monolingualism of the Other Or the Prosthesis of Origin (Cultural Memory in the Present)*, tłum. P. Mensah, Stanford 1998, s. 54. Daleki jednak od tego, by sytuację tę opłakiwać jako przypadek karygodnego zbeszczeszczenia żydowskiego kultu, Derrida myśli o niej w kategoriach paradoksalnej szansy: „większość z tych młodych tubylczych Żydów pozostała obca żydowskiej kulturze: dziwnie bezdenna alienacja duszy: katastrofa; inni jednak powiedzieliby – paradoksalna szansa”. Tamże, s. 53.

„strasznego prawa” *panim el panim*: Pawłowo-chrześcijańskiego Objawienia, które wyzuwa rzeczy z ich zagadkowości; Oświecenia, które, wiedzione pragnieniem prawdy absolutnej, wypala wszelkie tajemnice zimnym światłem wiedzy; i totalitarnej polityki, która – nierzadko jako złożenie Objawienia z Oświeceniem – działa jako metodyczna „niszczycielka sekretu”, nieustannie wzywając obywatela, by stał obnażony w świetle publicznym jako w pełni przejrzysty fenomen, bez cienia sekretnej noumenalności. Dla Derridy zatem jego *marranismo* to nie tylko *semitismo atormentado*, „umęczony judaizm” żydowskich obywateli Toledo, którym siłą narzucono chrześcijańską tożsamość. To także szansa, „paradoksalna okazja”, by poszukać filozoficznego języka, który przeciwstawiłby się apokaliptycznej hegemonii całej myśli zachodniej, od Pawłowej formuły Objawienia do „słonecznej hiperpolityki” nowoczesnych totalitaryzmów. Ale to również okazja, by wymknąć się mierniczym schematom tradycji, które – zgodnie z aforyzmem Scholema – cechuje *das strenge Glanze des Kanonischen* („surowy blask tego, co kanoniczne”⁹).

W komentarzu do filmu Fathy Derrida wspomina też ślepcę z Toledo, którego kamera nagrała bez jego wiedzy. Ironicznie dystansując się od siebie jako „Derridy aktora”, który pozwala sobie na ujawnianie się w świetle kamery, „Derrida pisarz” sekretnie utożsamia się z Toledańskim *aveugle*, skupionym na swym nieujawnialnym sekrecie:

Kiedy kamera go uchwyciła, a potem cały czas w trakcie filmowania on pozostał sobą, w swojej nieskończonej samotności, zwrócony gdzieś indziej (*ailleurs*), ku sobie same-mu, ku wewnętrzności swojego sekretu. Jego sekretu. Sekretu, o którym wiemy, że nic się nie dowiemy, ani dziś, ani kiedykolwiek. Sekretu, o którym wiemy raz na zawsze (*une fois pur toutes*), że nigdy nie wyjdzie na jaw¹⁰.

Wbrew temu zatem, co twierdzi Paweł, dzień pełnej prawdy *panim el panim* nigdy nie nadejdzie: na pewno nie dla ślepcy z Toledo. Po francusku, „kręcić film” (*tourner*) i „zwracać się” (*tourner*) są homofonami (*Il semble tourné vers le dedans, tourné en vue du dedans qu'il ne voit pas – et c'est tourné vers le dedans qu'il est aussi tourné*¹¹) co tylko wzmacnia efekt paradoksu: im bardziej kamera pragnie „skręcić” ślepcę, ten tym bardziej się „wykręca”, znajdując schronienie w cieniu własnego sekretu, *au secret*:

Ślepiec jest *au secret*, w swoim sekrecie. Jest oddany sekretowi. Należy do sekretu. Trzyma się sekretu – jako jeden z tych maranów, o których tu szepcze się wszędzie.

⁹ Fraza ta pochodzi z ostatniej z *Dziesięciu niehistorycznych tez na temat kabały*, dotyczącej Franza Kafki. G. Scholem, *Zehn unhistorische Sätze über Kabbalah* [w:] tegoż, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1973, s. 242.

¹⁰ J. Derrida, *Lettres sur un aveugle*. Punctum caecum [w:] J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots: Au bord d'un film*, Paris 2000, s. 77.

¹¹ Tamże, s. 80.

To maran, który wie, jak się ukryć, i który, z powodu tego ukrycia, zapomina, czym jest – trochę tak, jak ja¹².

Czy byłoby zatem możliwe „przyswoić sobie wiedzę absolutną płamki ślepej (*punctum caecum*)?”¹³. Wiedziony swym anty-Pawłowym impulsem Derrida przestrzega przed kolejnym wariantem chrześcijańskiej apokalipsy, jaką jest *SA, savoir absolue*, czyli wiedza absolutna Hegła (Derrida stosuje tu ten sam akronim, co w przypadku św. Augustyna, sugerując w ten sposób, że cała tradycja chrześcijańska – od Augustyna do Hegła – stoi pod znakiem pragnienia pełnego poznania). Ślepiec z Toledo staje się figurą płamki ślepej – marańskiego sekretu, który, skręcony ku sobie, nigdy nie daje się nakręcić: choć determinuje (uginą, skręca) wszystkie tropy-zwroty Derridiańskiego idiomu, sam pozostaje nieugięty, nieporuszony, niezwrrotny. Dlatego też, komentując inną scenę, w której Derrida aktor wrzuca list do żółtej skrzynki pocztowej, Derrida pisarz stwierdzi, że „raz na zawsze (*une fois pour toutes*), ten film jest skrzynką pełną listów z Toledo”¹⁴. Co znów można odczytać polemicznie wobec św. Pawła, jako: „ten film jest moim Listem do Maranów” – listem wysłanym, ale niekoniecznie przeznaczonym dla konkretnego adresata, raczej listem w butelce, napisanym w dziwnym niekanonicznym alfabecie, marańskim Braille’u do odczytania tylko przez innych ślepców, którzy wszystko widzą ciemno *in speculum et enigmatem* albo nie-dowiedzą rozmyślnie i celowo. Tych, których nie da się nakręcić, ale i wkręcić w grecko-chrześcijańskie fascynacje pełnym światłem: którzy, skręceni ku sobie, pozostają w stanie absolutnego ukrycia – hebrajskiego *hastara* – jako absolutnego punktu oporu wobec *SA*, wiedzy absolutnej.

W ten sposób *punctum caecum*, z pozornej słabości – tego, co niejasne i nie-dowiedzące – staje się punktem „eu-kaliptycznego” oporu wobec Trójcy, która dla Derridy uosabia „apo-kaliptyczne” pragnienie prawdy w kulturze Zachodu: Pawła, Hegła i Marksa. Znów Toledo, jako miejsce paradygmatycznie marańskie, pobudza Derridiański sekret do przypomnienia o sobie wbrew naturalnej tendencji do popadania w zapomnienie: sekret, miejsce wewnętrznej nieporadności *une sorte*, schowane przed światem światła, staje się tu, gdzie rozegrała się marańska tragedia, *hastarą* (ukryciem), czyli świadomą strategią walki z „fenomenalizmem”, do którego należy Pawłowe „twarzą w twarz”, Hegłowska idea wiedzy absolutnej i – *last but not least* – Marksowska wizja ostatecznego ustroju, w którym wszystko w końcu zaleje światło „uniwersalnego słońca”. Ta *hastara* staje się wręcz wyznaniem wiary, przeczuwającym możliwość innej marańskiej religii, która jednocześnie wymknie się zarówno surowemu blaskowi żydowskiego kanonu, jak i chrześcijaństwu, rozumianemu jako Hegłowska *veroffenbarte Religion*, religia w pełni objawiona, i *sonnenklar*, „jasna jak słońce”. Przyjmując maskę „innego

¹² Tamże, s. 81–82.

¹³ Tamże, s. 86–87.

¹⁴ Tamże, s. 88.

Jakuba-Jacques'a" (analogicznej do maski „innego Abrahama” z Kafkowskiej przypowieści), Derrida w ten oto sposób komentuje własne przedstawienie w niegdyśszej synagogdzie „nawróconej” (*tourne*) na Kościół katolicki:

Aktor medytuje nad maranami przeniesiony w inne miejsce przez własne symulakrum (...). Śniąc o judeo-andaluzyjskiej diasporze, zagubionej wśród synagog i meczetów Toledo, mówi sobie, zupełnie jak Jakub przerażony swoim snem: „Zaprawdę, JHWH był tu, a ja o tym nie wiedziałem”. Ogarnia go lęk: „Jakże straszne jest to miejsce! Albowiem jest to Dom Boga i Brama do Nieba”¹⁵.

Czyniąc jednocześnie aluzję do snu Jakuba o schodach do nieba i do marańsko-ka-balistycznego traktatu Abrahama Cohena de Herrera *Las Puertas del cielo*, Derrida aktor zaczyna mówić *de profundis*, z głębi swojej *bastary*-ukrycia, o „Bogu Jedynym”: „Jego obecność jest jego nieobecnością. Jest tam, gdzie go nie ma, poza miejscem, *d'ailleurs* (»inaczej i gdzie indziej; poza tym i zresztą«¹⁶), ażeby nie być tu, w tym miejscu”¹⁷. Cały świat, ściśnięty do synekdochy Toledo, odsłania się zatem jako „opuszczony przez Boga, zamieniony przez Boga w pustynię”¹⁸, straszne miejsce uniwersalnego wygania, w którym wszystkie byty stają się „uniwersalnymi maranami”, skazanymi na wieczną wędrówkę przez pustynię, „raz na zawsze” odciętymi od boskiego źródła, które się wycofało w stan *bastary* jako nieodwracalnego ukrycia, wielkiej ślepej plamki bytu. To ukryty sens *sod*, czyli najwyższej tajemnicy w marańskiej wersji *Pardesu* (talmudycznej szkoły interpretacji), jaki uprawia Derrida: absolutny, niepenetrowalny sekret stworzenia. Ale sekretna identyfikacja ze ślepcem z Toledo sugeruje także wykładnię mikrokosmiczną: patrzcie na tego człowieka, którego nie da się zobaczyć, a nie na mnie, aktora – mówi Derrida – bo w tym marańskim *punctum caecum* wszystko zaczyna się dla mnie samego. Tak jak zostaliśmy stworzeni jako „niepoznani”, tak też dla siebie pozostaniemy – na zawsze „w zwierciadle (symulakrum) i niejasno”. Nie ma takiej miary, takiego *kanon* – hebrajskiej trzciny miernicznej – która mogłaby zmierzyć tę źródłową przestrzeń sekretu. Żadne światło, żaden blask tam nie dociera.

Ale – wbrew temu, czego nauczyła nas wielka Trójca – ta „straszna” kondycja nie jest wcale aż tak straszna. Trzeba tylko przestawić się na marańskie tropy-skręty, by to, co wydaje się naszym lękiem intuicyjnym, okazało się w istocie lękiem indukowanym: wpojonym przez fenomenalistyczną kulturę światła – tej prawdy objawionej, świecącej „surowym blaskiem tego, co kanoniczne” – którą Derrida, maran „doskonale dochowany”, poddaje w swej filozofii niestrudzonej dekonstrukcji.

¹⁵ Tamże, s. 99.

¹⁶ Tamże, s. 105.

¹⁷ Tamże, s. 99.

¹⁸ Tamże, s. 100.

Maranizm jako szansa na dekanonizację

Szczególną cechą marańskiej autodiagnozy Derridy jest obecne w niej pragnienie świadomego wzięcia na siebie kondycji uniwersalnego marana, która jawiłaby się jako szansa i okazja, a nie jako przekleństwo i wieczna tragedia. Jest to cecha tyleż szczególna, ile tajemnicza: wśród tych rozproszonych po świecie jednostek i ich resztkowych wspólnot, które wciąż jeszcze zwą się *marranes*, Derridiańska afirmacja tworzy odosobnioną *party of one*. Bo kto właściwie chciałby utożsamiać się z „wieprzami”, pogardzanymi zarówno przez kanonicznych chrześcijan, jak i kanonicznych żydów? Co mogłoby jawić się jako atrakcyjne w losie tych *anusim* – po hebrajsku: „przymuszonych” – których postawiono przed strasliwym wyborem: albo śmierć, jeśli chcieliby wytrwać przy starej wierze, albo przeżycie, ale tym razem w nowej, chrześcijańskiej, religii? Potraktowani z bezprzykładnym okrucieństwem przez iberyjskich władców, ale i otoczeni nieufnością przez żydowskie wspólnoty, które, choć niewolne od współczucia, stopniowo traciły zainteresowanie dla „odszczępieńców”, w najlepszym razie rezerwując dla nich miano „żydów potencjalnych” – marani wylądowali na ruchomych piaskach ziemi niczyjej, trzymając się jedynej rzeczy, jaka im pozostała: **nagiego życia**. Nic więc dziwnego, że Alberto Moreiras, badacz latynoamerykańskiego *marranismo*, maluje tę kondycję w ponurych barwach, z Giorgiem Agambenem w tle:

Marrano nie jest czymś bądź kimś, ale raczej czymś, co się komuś przydarza: nazywając cię maranem i to jest obraza, stygmat podwójnego wykluczenia. To następstwo radykalnego (w istocie śmiertelnego) wykluczenia z tożsamości. Ktokolwiek zostaje nazwany maranem, musi to przełknąć, nawet – a raczej zwłaszcza – jeśli nie zgadza się z obraźliwą intencją ukrytą w tym akcie nominacji. Maran może odrzucić konotacje oskarżające go o to, że jest świnią i degeneratem, ale mimo to musi zrozumieć, że obraz marana w oczach innego zawiera wykluczenie z hegemonii i z politycznej gry, gdzie maran obsadzony jest w roli *abiektu* jako outsider i wyrzutek, którego można zabić bezkarnie poza kategoriami morderstwa czy ofiary – dokładnie tak, jak to sobie wyobraża Giorgio Agamben¹⁹.

W ujęciu Moreirasa maran byłby wiecznym abiektem w sensie Julii Kristewej: zewnątrz nieprzyswajalnym przez system symboliczny, absolutnie poza wszelkim kanonem, a przez to budzącym lęk i grozę. Byłby też najbardziej pogardzanym – kto wie, czy nie historycznie wzorcowym – *homo sacer*, wyrzuconym poza nawias życia kulturowego (*bios*) i niosącym jedynie nic niewarte, *unlebenswertig*, nagie życie, które każdy należący do porządku symbolicznego może zabić, nie narażając się przy tym na karę. A mimo to Derrida naciska na nazywanie siebie, w pierwszej osobie, maranem – istotą „niższą niż proch”. Dlaczego?

¹⁹ A. Moreiras, *Against Abstraction: Notes from an Ex-Latin Americanist*, Austin 2020, s. 41.

Z pomocą w odpowiedzi przychodzi Hélène Cixous, długoletnia przyjaciółka Derridy, a także „sekretna towarzyska” jego marańskich dociekań, pochodząca z Oranu, gdzie wyrosła w podobnie „żydowsko-nieżydowskiej” atmosferze: **nitakiejnisiakiej**, albo, jak u Derridy, *une sorte*. Zdaniem Cixous tak jak Franz Kafka wyraził kiedyś „życzenie, by być Indianinem” – pragnienie, by pozostać wiecznym dzieckiem, które jeździ na kuble i cieszy się wolnością swojej własnej preri – Derrida ma podobne pragnienie: jego *Wunsch* to powiedzieć wielkie **tak, tak** (*oui, oui*) swojej marańskiej kondycji i dzięki magicznemu zabiegowi afirmacji odwrócić ją na swoją korzyść. Chce więc odnaleźć swoją własną prerię w przestrzeni, którą oko innego widzi tylko jako ciasną kładkę „podwójnego wykluczenia”; chce odnaleźć niewidzialną dla innych „nad-prędkość”, dzięki której będzie mógł się uwolnić od stacjonarnych tożsamości, które fiksują, spowalniają i ukorzeniają; chce stać się wyrzutkiem, wyjętym z politycznych gier tożsamościowych – nie po to jednak, by się narazić na bezkarną śmierć, ale po to, by odkryć możliwość „większego życia” poza systemem symbolicznych kar i nagród. W poetyckim opisie Cixous to pragnienie, by zostać maranem, nachodzi Derridę nagle, w intensywnym śnie, kiedy to marzy on o frenetycznym biegu przed siebie – bez powodu i celu, i nie tylko bez poczucia tożsamości, ale także bez poczucia, że powinien ją mieć, by się kiedyś „samemu odnaleźć”. Zarówno dla Derridy, jak i dla Kafki ten wielki bieg nie jest ani ucieczką w panice (przed starą tożsamością), ani spieśnieniem do celu (nowej tożsamości). To raczej czysty bieg: obraz nowego życia bez przynależenia i bez kanonu:

Gdyby można było być maranem – co jest jak życzenie, by stać się Indianinem – nachodzi go nagle pewnego poranka we śnie dziwny napad podobny do tego, którego doświadczył Kafka, ten *Wunsch*, *Indianer zu werden* – **czym jest maran, jak można się nim stać, trzeba najpierw tego chcieć** – i natychmiast, już jedzie na kuble po strumieniu, który udaje Jordan, jego ciało drżące od dreszczy jakby naprawdę galopował na koniu, ku punktowi przejścia między jedną stroną a drugą, ten strumień robi się jak morze, całe czerwone – i jedzie dalej, szybciej niż pragnienie, szybciej niż sama możliwość, aż w końcu odrzuca wodze, bo nie ma już żadnych wodzy (...). To zawsze było **słowo**, fuga i furia ciała-duszy, duszy przejętej przez ciało, zaczarowanej, coraz bardziej obcej i sekretnej, i tak to się kończy, kiedy ta już wcale nie pamięta, że zapomniała, gdzie by to było, gdzie mogłaby siebie odnaleźć. Dzięki tej nad-prędkości on się wciąż za siebie podstawią, staje się swoim własnym substytutem. Na krańcach snu Derrida się **maranuje**. *Żydo-ersatz*. We śnie wierzy, że jest dziecięciem ludu nitakiejnisiakiego²⁰.

W tym szalonym *rêverie marrane* maran staje się potężną figurą, która powstaje z prochu i jak szybki, zwinny Dawid powala Goliata tradycyjnych form życia

²⁰ H. Cixous, *This Stranjew Body* [w:] *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, red. B. Bergo, J. Cohen, R. Zagury-Orly, tłum. B. Bergo, M.B. Smith, New York 2007, s. 65 (wyróżn. A.B.R.).

skupionych wokół kanonicznych tożsamości. Marańska autodeklaracja staje się tu zarazem marańską literacką autofikcją: w apoteozie Derridy Wyzwolonego – *Derrida Unbound* – Cixous widzi „marana wyobrażonego, który próbuje wyobrazić sobie samego siebie”, co jej zdaniem uzasadnia także jego „dziwne sposoby”, a wśród nich literackie „żądanie wyobraźni jako sposób na kontrapunktowe przejęcie tradycji filozoficznej”²¹. Jednak najdziwniejszym sposobem, dotąd w myśli Zachodu nieznanym, jest **kontrapunkt przeżycia** jako jednocześnie punkt oporu wobec tradycji i punkt podparcia, dzięki któremu można ją podważyć i przemyśleć na nowo. Utożsamiając się z marańskim wyborem przeżycia jako właśnie **wyborem**, Derrida wybiera również swój maranizm jako wyraz afirmacji życia: wielkiego **tak, tak** wobec kondycji przeżywa-ocalałego, który wolał żyć dalej, niż poddać się honorowej martyrologicznej śmierci. W tym śnie zatem Derrida jako „dziecię ludu nitakiegonisiakiego” rodzi się jako marański mesjasz, który podnie sie ten odrzucony kamień „gorszy od prochu” i rzuci nim – jak Dawid z procy – przeciw tradycyjnym systemom życia symbolicznego, które żądają ofiar w imię zachowania czystości swych kanonów i nie pozostawiają miejsca dla zwykłego *survie*.

Według Cixous marańskie marzenie Derridy przychodzi w sam czas: to *kairos* długiego procesu ukrywania się w łonie „francuskiej kultury katolickiej”, w którym Derrida zarazem zrzuca maskę i przyznaje się do rozproszonej wspólnoty zamaskowanych – tego „my” zawsze w cudzysłowie. Zgodnie z aforyzmem Donalda Winnicotta – *it is a joy to be hidden, but a disaster not to be found* (ang. „to radość być ukrytym, ale i rozpacz nie zostać odnalezionym”) – Derrida także pragnie być odnaleziony, nawet jeśli to odkrycie miałyby ujawnić jego dogłębną nietożsamość. Dlatego słowo „maran” nie jest dlań łatką-epitetem, jak dla Moreirasa: to raczej powołanie, w którym dochodzi do głosu przecucie wybraństwa, skryte w jego synagogalnym imieniu – *Elie/elu*, Eliaszy-Wybrany. Kiedy Cixous podsuwa mu pomysł, by nazwał siebie maranem – a dzieje się to w czasie ich prywatnych dyskusji nad *Ulyssesem* Jamesa Joyce’a, kiedy to oboje utożsamiają się z Leopoldem Bloomem, potomkiem sefardyjskich żydów, który zawędrował do katolickiego Dublina – Derrida od razu się do niego zapala. Przyjmuje to imię, nawet zanim jeszcze dokładnie pojmie, co oznacza, na Augustyński sposób *dato non concesso*, „przyjęto bez zrozumienia” – podczas gdy dotąd jego żydowskość żyła w nim na zasadzie odwrotnej, *concesso not dato*, czyli zrozumienia bez przyjęcia: jako „obrzezanie” (*circumcision*) – wyznaczenie obrzezania – którego Derrida nigdy nie zaakceptował, uważając *milah* (hebr. obrzezanie) za „siłę absolutną”, a tym samym elementarne pogwałcenie jego wolności. (Derrida z pewnością wiedział, że pojęcie *fors absoluta*, wywodzące się zresztą od Augustyna, stosowane było przez inkwizycję jako paragraf prawny, na który mógł powołać się oskarżony konwertyta, dowodząc, że był „absolutnie przymuszony” do nawrócenia, co rzekomo miało go zwalniać z zarzutów o judaizowanie – rzekomo, ponieważ historia nie zna jednego przypadku uniewinnienia na tej podstawie). Osobista *eureka* marańskiego

²¹ Tamże, s. 69.

powołania przychodzi we śnie Derridy z siłą wyzwalającej retrospekcji, odkrywczej *Nachträglichkeit* (niem. rozpoznanie po niewczasie): Monsieur Jourdain naraz dowiaduje się, że od zawsze mówił marańską prozą (albo, jakby sugerowały obrazy z Toledo, pisał w swym idiosynkratycznym marańskim Braille'u). Oto, co na temat tego odkrycia pisze Cixous w *Portrecie Jacques'a Derridy jako młodego żydowskiego świętego*, czyli książce, której tytuł jednocześnie nawiązuje do ich wspólnego ulubionego pisarza, Jamesa Joyce'a, i do marańskiej hipotezy, zgodnie z którą Derrida umieszczalby się w linii innych żydowskich świętych, od Estery (świętej patronki *conversos*) poprzez Jana od Krzyża po Edytę Stein:

Kiedy zadeklarował, że jest „ostatnim z Żydów”, nawet jeszcze nie wiedział, jak bardzo to było adekwatne: ostatni z ostatnich, najgorszy i najcenniejszy (...). W ten sposób wzywał on „marana”: marana, którym zawsze był, choć o tym nie wiedział. Jeden z tych Żydów, co to nie wiedzą; Żyd bez bycia Żydem; Żyd, którego przodkowie odeszli, odcięty, tak mało żydowski, jak to tylko możliwe, odszczepieniec, strażnik księgi, której nie wie, jak czytać; na wpół pogrzebany, ale z tego powodu jeszcze bardziej wytrzymały i żywotny. Ten, który śni o przekopaniu tunelu pod kolistymi murami świątyni, by uciec z zaklętego kręgu; albo ten, który śni o byciu wyniesionym ponad scenierię gościa-gospodarza-zakładnika, tak jak Eliasza Bóg usunął ze sceny prześladowania, wiernego Eliszę całego już w płomieniach. Ten, który chciałby uwolnić się od okrutnego cyrku (*circus*) dziedziczenia, bo ma już dość wszelkich spadków... **Ale to był tylko sen**²².

Zanim skomentujemy ten fragment, przyjrzyjmy się analizie „marańskich świętych”, której dokonał Michel de Certeau w *La fable mystique*, dziele poświęconym formowaniu się nowoczesnego mistycyzmu z ducha doświadczenia marańskiego:

W szesnastowiecznej Hiszpanii Teresa z Ávili należała do wyższej kasty *hidalguia*, którą pozbawiono roli i dóbr; Jan od Krzyża, niosący posługę chorym w szpitalu w Salamance, także należał do zbankrutowanej i zdeklasowanej arystokracji. Ale istotniejsze od kwestii klasowych okazały się dyskryminacje etniczne oparte na *raza*, czyli

²² H. Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*, tłum. B.B. Brahic, New York 2004, s. 86. W eseju o *rêverie marrane* Martine Leibovici skłania się do tego samego zdania co Cixous, à propos terapeutycznej mocy marańskiego marzenia Derridy, które pozwala mu uwolnić się od traumatycznej presji jego żydowskiej aporii, wyrażającej się w chwiejnych deklaracjach: „Jestem Żydem/ nie jestem Żydem”. Komentując wyznanie Derridy sfilmowane w Toledo – „Zakochałem się w słowie »maran«, które stało się dla mnie czymś w rodzaju obsesji i które od kilku lat wciąż pojawia się w moich tekstach” – Leibovici pisze: „Jak wszystkie słowa, »Żyd« przychodzi dla Derridy z zewnątrz i jest obciążone groźbą jako »bolesne znamię« (*flèche blessante*). W przeciwieństwie do słów zewnętrznych słowo »maran«, na które trafia znacznie później, już z dala od traum dzieciństwa, budzi w nim uczucie miłości. Zawiera moc uwodzenia, która je wywołuje i powołuje, odsyłając go wstecz do zaginionych początków jego matczynego sefardyjskiego lineażu: wspaniałego świata iberyjskich Żydów zanihilowanego przez inkwizycję”. M. Leibovici, *La rêverie marrane de Jacques Derrida* [w:] *Les marranismes: De la religiosité cachée à la société ouverte*, red. J. Ehrenfreud, J.-P. Schreiber, Paris 2014, s. 270.

rasie. *Nuevos cristianos*, Nowi Chrześcijanie, których „nawrócone” oblicza były dla ich współczesnych jedynie maskami wykluczonego i prześladowanego żydostwa, stanowili część tradycji marańskiej, czyli tak zwanych **dusz podzielonych rozdartych przez konieczność niesienia w sobie ukrytego ja**. Marani byli szczególnie liczni wśród *alumbrados*, czyli „oświeconych”, tworzących nową formę pobożności (...). Partycypowali oni w „stylu conversos”, który za sprawą powieści lotrzykowskiej, poezji i namiętnej duchowości wprowadził do kultury Złotego Wieku zarówno krytyczną ironię, jak i nienasycony liryzm, przez America Castro słusznie kojarzony z „żydostwem umęczonym” (*semitismo atormentado*). W łonie przyjętego przez siebie chrześcijaństwa marani artykułują **osobliwe doświadczenie bycia gdzie indziej**. Jako neofici, oddaleni od wielowiekowej tradycji hiszpańskiego katolicyzmu, chcą jednocześnie uwolnić się od formalizmu Synagogi i nie popaść w koleiny Kościoła; jako członkowie nowej „biblijnej inteligencji”, uwiedzeni przez Erazmiańską koncepcję Pisma otwartego na lekturę wolną od scholastycznych preambuł, **wprowadzają oni w „literę” ewangelii i interpretacyjną, i mistyczną grę innego „ducha”**. „Pogardzani conversos”, w pewnych zakonach oficjalnie zakazani (np. u hieronimitów i benedyktynów), a wśród dominikanów podejrzewani o nieprawe pochodzenie, zostają słynnymi franciszkanami (Francisco de Osuna, Diego de Estella), augustianami (Luis de León), jezuitami (Lainez, Polance, Ripalda), a w końcu karmelickimi braćmi i siostrami (Jan od Krzyża, Teresa z Ávili). Spotkanie dwóch religijnych tradycji – jednej wycofanej do wnętrza, a dzięki temu czystej, drugiej zaś jawnej, otwarcie triumfującej i przez to „skorumpowanej” – pozwoliło Nowym Chrześcijanom stać się **twórcami nowego języka wolnego od dogmatycznej repetycji, ustrukturuwanego na wzór duchowego maranizmu** przez opozycję między czystością „wnętrza” i wielkiego kłamstwa panującego na „zewnątrz”. Tak jak masowe przejście kultury niemieckiej przez Żydów w wieku XIX umożliwiło teoretyczne innowacje i niezwykły rozkwit twórczości intelektualnej, tak też wysyp mistycyzmu w wiekach XVII i XVIII należy uznać za rezultat żydowskiej różnicy w łonie idiomu katolickiego²³.

Analiza ta pasuje jak ulał do Derridy, bez wątpienia obeznanego z dziełem podziwianego przezeń jezuitę: jego *d’ailleurs* jest wszak tym samym „gdzie indziej” (*l’ailleurs*), o którym wspomina de Certeau a propos marańskich *alumbrados*, podobnie jak „duchowy maranizm”, w którym dystans do wszystkich kanonicznych tradycji wytwarza margines nieznanej dotąd innowacyjnej swobody, i kondycja kryptoforyczna – niesienia w sobie ukrytego Ja – której pierwszą „ofiarą” pada Teresa z Ávili, nieustannie skupiona na swym *morada*, „wewnętrznej fortecy”, ukrywającej niepojętą część siebie samej, niekiedy boskiej, niekiedy demonicznej.

Hélène Cixous jak nikt wczuwa się w marański syndrom, bo sama w nim uczestniczy: ona też wie, co to znaczy być „Żydem bez wiedzy”, odcięty od tradycji w nieustającym Dniu Sądu/ Dniu Cięcia – *Jom Kippur/ Yom Coupure*,

²³ M. de Certeau, *The Mystic Fable: Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, tłum. M.B. Smith, Chicago 1992, s. 22–23.

pogrzebanym za życia, a mimo to – a może właśnie dlatego – jeszcze bardziej zdeterminowanym, by żyć i przeżyć, bez miary i bez kanonu. Marzenia marana są więc jak *ein Wunsch, Houdini zu werden* (niem. życzenie, by stać się Houdinim): stać się mistrzem eskapistyki, który potrafi wywikłać się o własnych siłach ze wszystkich łańcuchów (także, a może przede wszystkim, „łańcucha tradycji”, *szelszelet ha-kabbala*) i przekroczyć każdy zaklęty kanoniczny krąg: koliste mury świątyni cytaдели i równie kolisty, domknięty *circus* dziedziczenia. I nawet jeśli „to był tylko sen”, Derrida, głęboko do swych snów przywiązany, posłuży się metodą Waltera Benjamina i wyzyska swoje marzenie w filozoficznej metodzie dekonstrukcji: „wygna sen, nie zdradzając go”:

Wygnać sen, nie zdradzając go (*ohne ihn zu verraten*), oto, czego trzeba wedle Benjamina, autora *Traumkitschu*: budzić się, kultuwować czuwanie i czujność, pozostając przy tym czujnym wobec sensu, wiernym wobec pouczeń i jasności snu, zatroskanym tym, co każe przemyśleć sen, zwłaszcza wtedy, kiedy każe myśleć możliwość niemożliwego (...). Należałoby budząc się, czuwać wciąż dalej nad snem²⁴.

W wypadku marzenia marańskiego tym możliwym-niemożliwym jest wielkie przejście, a zarazem inwersja: od „najgorszego” do „najcenniejszego” z Żydów, od „ostatniego” do „pierwszego”, od bolesnej łatki-obrazy, którą wołają marana, do powołania, które ten ochoczo przyjmuje. Zawrotne odwrócenie kanonicznej hierarchii, bez której nie może się ustanowić żaden dogmatyczny porządek, *vertigo* wielkiej dekanonizacji.

W istocie to przejście – jak *passover* przez Morze Czerwone – od obraźliwego epitetu narzuconego w trybie trzecioosobowym („*Marrano* nie jest czymś bądź kimś, ale raczej czymś, co się komuś przydarza”) do afirmatywnej deklaracji pierwszoosobowej („Maran, którym jestem”) jest częstym posunięciem w dekonstrukcyjnych praktykach Derridy, która w istocie zawsze zasadza się na inwersji: obracaniu (znów: *turner*) pozornych słabości i wad w nowe siły i zalety. Pragnienie, by stać się maranem, jest więc analogiczne do tego, które Derrida objawia w zakończeniu eseju o *voyous*: „Wyrzutek, którym jestem”. *Voyous*, czyli łotrzykowie-wyrzutki, którzy w wizji Derridy stają się nowymi obywatelami „demokracji, która nadejdzie”, istotnie noszą znajome już cechy uniwersalnych maranów:

Albowiem słowo *voyou* samo jest słowem podejrzanym, tak jak *voyou* jest podejrzaną figurą. To typ spod ciemnej gwiazdy, niejasny i wątpliwy, o podejrzanym pochodzeniu (jak to się mawia o fałszywych pieniądzach, które jedynie uchodzą za prawdziwe). Tu zawsze chodzi o to podejrzanę, niejasne i mieszane pochodzenie: o dziwne *alliage* i alianse, w którym zawsze pobrzmiwa nuta oskarżenia (*alligare*)²⁵.

²⁴ J. Derrida, *Fichus. Wykład frankfurcki*, tłum. P. Sadzik, Kraków 2021, s. 17.

²⁵ Tenże, *Rogues: Two Essays on Reason*, tłum. M. Naas, Stanford 2005, s. 32.

Maran, typ spod ciemnej gwiazdy i obywatel półświatka: człowiek bez imienia i przodków, pomieszany, nieczysty, fałszujący siebie i pieniądze, podatny na kontrabandę, żyjący w wiecznym cieniu, *picaro* szyczący z wszelkiej hierarchii – ba, wręcz wysłannik otchłani i nicości. Tak też został potraktowany przez Zygmunta Krasińskiego, który w *Nie-Boskiej komedii* włożył w usta Hrabiego przestrożę przed strasznym nowym światem, rządzonym przez „przechrzty”: „Za chwilę stanie przede mną człowiek bez imienia, bez przodków, bez anioła stróża – co wydobyl się z nicości i zacznie może nową epokę, jeśli go w tył nie odrzucę nazad, nie strączę do nicości”²⁶. Ten bezimienny nikt (hiszp. *nonada*) to właśnie maran: przeżywiec, który przeżył śmiertelną „katastrofę” – jak pisze Moreiras: „radikalne wykluczenie z tożsamości” – a jednak, wbrew wszelkiej kanonicznej logice, na której dotąd zasadzała się ludzka tradycja, przetrwał i nie tylko żyje dalej, ale jeszcze domaga się, by to *życie-dalej* (*living-on*, u Derridy często w angielskiej wersji) stało się nową zasadą zdolną głęboko przemienić ideę ludzkiej wspólnoty jako *życia-razem* uniwersalnych maranów-przeżywców:

Temu, co żyje bez imienia, nadamy przydomek (*surnom*): na przykład, maran. Grając na względnej arbitralności wszystkich aktów nominacji, określamy ten przydomek, jakim jest każde imię, w zgodzie z zapamiętaną przez nas figurą marana jako krypto-Żyda albo krypto-X w ogóle (...). Mówi się, że historia maranów zakończyła się z deklaracją sądu hiszpańskiego [w 1992 roku przeprosił on oficjalnie za prześladowanie żydowskich *conversos* – dop. A.B.R.]. Możecie w to wierzyć, jeśli chcecie²⁷.

Tymczasem ja, ciągnie Derrida, będę się tego uparcie trzymać, ponieważ dla mnie maran – to bezimienne „krypto-X” w ogóle – to nie tylko figura historyczna, zamknięta w klamrze pięciu stuleci (1492–1992), ale także figura strukturalna, wydobywająca na jaw inną formułę podmiotowości, z którą chętnie będzie eksperymentować epoka nowoczesna. W eseju *Vivre ensemble* Derrida powiąże więc figurę marana ze swoimi najwcześniejszymi intuicjami natury polityczno-filozoficznej, kiedy to jako dziecko w Algierze czuł się wykluczony ze wszystkich otaczających go ciasnych wspólnot:

Jedyna przynależność bądź „życie razem” (*vivre ensemble*), które wydawały mu się znośne i godne tego miana, od początku zakładały zerwanie z przynależnością typu tożsamościowego i totalizującego, pewną siebie jako jednorodną całość (*ensemble*). Na sposób zarówno refleksyjny, jak i nierefleksyjny dziecko to czuło, co to „życie razem” mogłoby oznaczać: to, że, z jednej strony, mógłby zdradzić swoich bliskich i judaizm (...), z drugiej zaś, że ta separacja, zerwanie, wyjście ku uniwersalności poza symbiotyczny komunitaryzm i stadną jedność, poza wszelkie obywatelstwo, byłaby wierniejsza pewnemu żydowskiemu powołaniu, nawet jeśli ryzykowałby przy tym stanie

²⁶ Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia* [w:] tegoż, *Dziela literackie*, t. 1, Warszawa 1973, s. 387.

²⁷ J. Derrida, *Aporias*, dz. cyt., s. 77.

się jedynym, ostatnim i najmniejszym z Żydów (*le seul et le dernier des Juifs*), przy całej ambiwalencji tej frazy, z którą grał na poważnie – pięć dekad później prezentując się światu, a jednocześnie się przed nim chowając, jako **coś w rodzaju paradoksalnego marana**, który naraził się na utratę nawet kultury własnego sekretu czy też sekretu własnej kultury. W samym sercu swojej samotności dziecko to zaczęło wierzyć – i do dziś nie skończyło myśleć – że „życie-razem” zakłada i chroni w sobie, jako swój własny warunek, możliwość tej pojedynczej, sekretnej i nieprzewidywalnej separacji, z której to pozycji jeden obcy zestraja się z drugim obcym w odruchu gościnności. To właśnie znaczy uznać, że żyje się razem, jako obcy, obcy we własnym domu (*chez soi*) i tylko z obcymi (...). To otwarcie na asymetrię, anachronię, niewzajemność²⁸.

Jeśli więc Derrida pragnie być maranem, to przede wszystkim ze względu na ten aspekt wielkiej społecznej przemiany, której Krasieński, reprezentant *ancien régime'u*, tak bardzo się obawia: *olam ha-ba*, „świat, który nadchodzi”, będzie jednym wielkim półświatkiem, *demi-monde* na globalną skalę, gdzie uniwersalni marani, nareszcie wolni od nakazu przynależenia, zadomowią się na wygnaniu, nie pragnąc odpowiedzi ani na „skąd?”, ani na „dokąd?”, bez genealogii i bez ziemi obiecanej. Będą to istotnie, zgodnie z abiektałną wizją Krasieńskiego, **ludzie znikąd i donikąd**: mieszkańcy globalnej „Chory tego, co polityczne”²⁹, czyli nowej przestrzeni wspólnego życia, rozumiejącego się już nie jako *bios* wsparte na kulturowych i kanonicznych systemach tożsamości, ale jako *survie*, w którym to, co przeżywa, jest **resztką**: parafrazując Agambena, to, co pozostaje po symbolicznej śmierci marana jako tego, który przestał być żydem, ale nie został chrześcijaninem. Obcy dla siebie, obcy we własnym domu, obcujący z innymi obcymi na zasadzie gościnności i ciekawości, która liczy się z brakiem wzajemności i asymetrią: oto obraz *olam ha-ba* jako wielkiej horyzontalnej i otwartej przestrzeni (*chora*) spotkań, zderzeń, kolizji, gdzie jedyną cechą wspólną wszystkich uczestników jest ich maranizm, czyli ta sama struktura obcości.

Hipoteza powszechnego maranizmu podmiotów nowoczesnych pojawia się także w wykładzie *Marx & Sons*, będącym odpowiedzią na krytykę *Widm Marksa*, wystosowaną przez tytułową spółkę z ograniczoną odpowiedzialnością, czyli „Marks i Synowie”:

moglibyśmy użyć tu, między nami, języka zakodowanego, jak marani (...), bo bardzo spodobała mi się aluzja do maranizmu w *Uśmiechu widma*. Jasne, wiem, że Negri, jak zawsze, myślał o Spinozie. Nieważne. Zapewne nie wiem, że często bawiłem się – tak poważnie, jak to tylko możliwe – z moją sekretną autoprezentacją jako czegoś w rodzaju marana. Robiłem to otwarcie w *Aporiach*, *Obrzezaniach* [sic!] i *Gorączce archiwum* – i bez wątplenia w innych miejscach. Tak naprawdę, to wszędzie – jak choćby

²⁸ Tenże, *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, tłum. E. Weber, New York 2012, s. 28.

²⁹ Tenże, *Rogues...*, dz. cyt., s. 44.

w *Jednojęzyczności innego*. Ale nie będę tu odsłaniał wszystkich scen tego symulakrum (...). Obecnie twierdzi się, że kwestia marazmu uległa ostatecznemu zamknięciu. Nie wierzę w to zupełnie. Wciąż istnieją synowie – i córki – którzy, nieświadomie dla siebie, wcielają brzuchomówcze widma swoich przodków³⁰.

Chwilę później Derrida określi te brzuchomówcze podmioty mianem „maranów ontologicznych”: to „ci, którzy faktycznie, obecnie i efektywnie są maranami ontologicznymi, choć o tym nie wiedzą”³¹. Podmiot marański zatem taki, który zostaje wybrany przez swój sekret – brzuchomówczy fantom zdeponowany w ukrytej krypcie na dnie psychiki – a jako taki stanowi przeciwieństwo podmiotu kartezjańskiego, który określa się przez swoje aktywne i refleksyjne wybory. Podmiot marański nie jest abstrakcyjnym *cogito*, które odrywa się od swoich uwarunkowań w lekkim geście autorefleksji: to podmiot głęboko uwarunkowany przez „cyrk dziedziczenia”, nawet jeśli o tym nie pamięta bądź nie chce pamiętać. To bardzo specyficzny rodzaj *sum*: sposób bycia i przetrwania, w którym porzucana tradycja-dziedzictwo – niesiona w wewnętrznej krypcie – jest jednocześnie oplakiwana i kontynuowana jako „krypto-X”. Podmiot marański jest więc zawsze **kryptoforyczny**: w odróżnieniu od świetlistej *res cogitans* jest obciążony mrokiem sekretu, w którym trwa nieustanna praca żałoby nad utraconą tożsamością. Według Derridy ta praca żałoby przynosi także zaskakujące rezultaty: „paradoksalne okazy” do inwersji, do przetrwania utraty w wyzwolenie, melancholii w euforię, a zerwania-zdrady, wywołującego poczucie winy, w *lucky break*, dzięki któremu rodzi się przecucie nowej wolności. Ba, może nawet „szaleństwa”: wolności szaleńczej i obłądnej, zrodzonej w głębi marańskiego wnętrza, którego nic, co zewnętrzne, surowe i kanoniczne, nie zdoła już przywołać do porządku. Nie przypadkiem Márquez Villanueva, hiszpański historyk, a zarazem katolicki krytyk *marranismo*, szydził sobie z szalonych wyskoków marańskich „błaznów, którzy nadeszli ze środowiska *conversos* – tych ironicznych konfabulantów nieograniczonej wolności w ramach ściśle ograniczonych rejonów władzy”³². *Lucky break* musiał być dla nich istotnie odkryciem zupełnie nowej – wewnętrznej – przestrzeni swobody, której ludzie starego porządku jeszcze nie przeczuwali³³.

³⁰ Tenże, *Marx & Sons*, tłum. G.M. Goshgarian [w:] *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Specters of Marx”*, red. M. Sprinker, London–New York 1999, s. 262–263.

³¹ Tamże, s. 263.

³² M.F. Márquez Villanueva, „Jewish Fools in the 15th Century Spain”, kolokwium na temat marazmu (1 maja 1979), cyt. za: M. de Certeau, *Mystic Fable...*, dz. cyt., s. 308.

³³ Z punktu widzenia psychoanalizy do doświadczenia marańskiego najlepiej pasują właśnie te dwie kategorie: z jednej strony kryptoforia, pojęcie stworzone przez Nicolasa Abrahama i Marię Torok na opisanie kondycji wewnętrznego rozszczepienia psyche na ego i innego złożonego wirtualnie w psychicznej krypcie, z drugiej zaś idea *lucky break*, czyli szczęsnego zerwania Jonathana Leara jako finału procesu terapeutycznego, kiedy to podmiot nie tyle dociera do głębokiego sensu swoich działań, ile godzi się na istnienie „życiowego ekscesu”, który przerasta dostępne mu środki symboliczne. To właśnie rozpracowanie „enigmy przeżycia” na sposób „szczęsnego zerwania” z wymogami symbolizacji, staje się dla kryptoforycznego marana aktem wyzwolenia: jego

Fenomen maranizmu nie musi więc być doświadczeniem negatywnym, które kazałoby ubolewać nad utratą trwałej tożsamości religijnej i kulturowej, brutalnie zniszczonej przez nowoczesne, rewolucyjne procesy transformacji życia społecznego, gdzie, za Marksem, „wszystko, co stałe, wyparowuje”. Kto wie zresztą, czy nowoczesność jedynie nie nasiliła procesów kontaminacji obecnych we wszystkich tradycjach od zawsze: nowocześni marani po prostu odkryli tę powszechną kondycję pomieszania jako pierwsi, w sposób szczególnie skokowy i traumatyczny, co natychmiast wydobyci ją na jaw i pozwoliło na jej refleksyjną tematyzację. Trafnie ujmuje to Yirmiyahu Yovel, wskazując na marana jako na pioniera testującego nowy, nietożsamościowy sposób życia, w którym uniwersalizacja przybiera postać ciągłej oscylacji, negocjacji i wzajemnego przekładu między tradycjami:

Czy to synchronicznie, czy w trakcie rozwoju, ludzki podmiot okazuje się zdolny – i na możliwość tę należy mu zezwolić – do tego, by operować jednocześnie na kilku różnych planach bez nakazu pełnej unifikacji i by równoważył odmienne przynależności bez przymusu jednoznacznego wyboru żadnej z nich jako dominującej, która miałaby rzekomo wyznaczać jego „prawdziwą jaźń”. Dlatego też ta **nieintegralna tożsamość**, która charakteryzuje maranów i którą tak wielu – od inkwizycji po nowoczesny nacjonalizm i inne ideologie, a także wspólnoty fundamentalistyczne – postrzega jako coś odchylonego (*deviated*), bezprawnego, nielogicznego czy wręcz amoralnego, powinno zostać uznane jako część fundamentalnego ludzkiego prawa do wolności³⁴.

Tego rodzaju testowanie metafory marańskiej w sposób **pozytywny**, wbrew zakorzenionym w przednowożytnych elementach kultury zachodniej przesądach tożsamościowych, pozwala podjąć namysł nad strategią dekanonizacji, która odsłania maranizm jako zjawisko prekursorskie, torujące drogę nowoczesnej wolnej – jak to ujął Karl Mannheim w *Ideologii i utopii*, „swobodnie oscylującej”, *freischwebende* – podmiotowości, która dla „wielu”, „od inkwizycji po nowoczesny nacjonalizm”, nadal przedstawia się jako kontrowersyjna (*vide* Krasieński)³⁵. „Pragnienie bycia maranem” można więc traktować jako równoznaczne z pragnieniem innej uniwersalności, której istotą jest postawa metatożsamościowa, zakładająca dystans wobec wszelkiej formy ścisłej identyfikacji, a tym samym chroniąca jednostkową idiosynkrazję. Maran – świnia, *voyou*, ciemny typ znikąd, który wciela w siebie to, co „odchylone (*deviated*), bezprawne, nielogiczne czy wręcz

Derridiańskim *Yom Coupure*. Por. N. Abraham, M. Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, tłum. N. Rand, Minneapolis 1986; J. Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, MA 2000.

³⁴ Y. Yovel, *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, NJ 2009, s. 348 (wyróżn. A.B.R.).

³⁵ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. P. Miziński, Warszawa 2021.

amoralne” – to odrzucony kamień, na którym nowoczesność, mniej lub bardziej bezwiednie, buduje swój niekanoniczny „nowy kościół”.

Nie jest jednak przypadkiem, że ta **maranizacja kanonu**, podobnie jak „maranowanie się” samego Derridy, jest nade wszystko, jak to ujęła Cixous, „projektem literackim”: uderzeniem w samą istotę kanoniczności, ale zwłaszcza ideę kanonu literackiego. Według Derridy językiem, który w żywiole dewiacji i sekretu czuje się najlepiej, nie jest filozofia, przytłoczona obowiązkiem tworzenia pojęć ogólnych, lecz literatura, będąca u swych podstaw zawsze *littérature au secret*, gdzie fraza *au secret* nie odwołuje się do jakiejś skrywanej tajemnicy, lecz oznacza stan radykalnej separacji:

Albowiem sekret, o którym tu mówimy, nie polega na chowaniu czegoś, na zatajaniu prawdy, ale na szacunku do absolutnej pojedynczości i nieskończonej separacji tego, co **wiąże** mnie z tym, co unikatowe: we mnie i w innym³⁶.

Literatura jest więc niezmiennie „przed prawem”: **przed** w znaczeniu zarówno konfrontacji, jak i priorytetu. Choć stoi przed prawem – ogólnością pojęcia – okazuje się od niego ważniejsza, bardziej źródłowa, wierniejsza duchowi poróżnienia jako wiecznego odwlekania prawa (gdzie Derridiańska *différance* znaczy i różnicę, i zwłokę). Tak zatem jak bohater Kafki staje przed bramą prawa, skąd dociera doń *das strenge Glanz des Kanonischen*, „surowy blask tego, co kanoniczne”, ale jako pisarz w bramę tę nie wchodzi. Pisanie jest dekanonizowaniem; literatura jest unikaniem wobec kanonu³⁷.

Jednocześnie nie chodzi tu o absolutną anarchię i rozpad wszelkich więzi na rzecz w pełni uwolnionej idiosynkrazji. Ten szczególnie **związek z tym, co unikatowe: we mnie i w innym**, o jakim mówi Derrida, wyłania się jako alternatywa dla kanonu i jego „surowego blasku”. Czy mógłby wyprzec klasyfikację opartą na systematycznym kryteriach – hierarchii estetycznej, periodyzacji, grupowej tożsamości, idealnym typie romantyka, modernisty, klasycysty *etc.*? W rozmaitych tekstach Derridy wciąż wyłania się ten wątek: niewidzialnego Bractwa Wolnych Duchów, żyjących w cieniu i ukryciu na wzór Collegium Invisibile, których łączy tylko ta jedna paradoksalna więź: więź „szacunku do absolutnej pojedynczości”. Ta niewidzialna wspólnota nie tworzy kanonu, bo nie sposób przyłożyć do niej żadnej miary. A jednak istnieje; wystarczy tylko przybrać maranizującą perspektywę, by ją dojrzeć i znaleźć na przestrzeni wieków tych niezwykłych „dewiantów”, których twórczość zawsze ugina i odkształca zastane dogmatyczne ramy.

³⁶ J. Derrida, *The Gift of Death: The Literature in Secret*, wyd. 2, tłum. D. Willis, Chicago 2008, s. 122–123.

³⁷ Szczegółowo o tym zob. A. Bielik-Robson, *Ante-nomia, czyli Literatura przed Prawem. Kafka, Benjamin i Derrida o włochatej łapie Hagady* [w:] *Imiona anomii. Literatura wobec doświadczenia stanu wyjątkowego*, red. P. Sadzik, Warszawa 2019.

Bibliografia

- Abraham N., Torok M., *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, tłum. N. Rand, Minneapolis 1986.
- Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003, https://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=1, dostęp: 27.09.2021.
- Bielik-Robson A., *Ante-nomia, czyli Literatura przed Prawem. Kafka, Benjamin i Derrida o włochatej łapie Hagady* [w:] *Imiona anomii. Literatura wobec doświadczenia stanu wyjątkowego*, red. P. Sadzik, Warszawa 2019.
- Certeau M. de, *The Mystic Fable: Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, tłum. M.B. Smith, Chicago 1992.
- Cixous H., *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*, tłum. B.B. Brahic, New York 2004.
- Cixous H., *This Stranjew Body* [w:] *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, red. B. Ber-go, J. Cohen, R. Zagury-Orly, tłum. B. Ber-go, M.B. Smith, New York 2007.
- Derrida J., *Aporias*, tłum. T. Dutoit, Stanford 1994.
- Derrida J., *Circumfession* [w:] G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago 1993.
- Derrida J., *Fichus. Wykład frankfurcki*, tłum. P. Sadzik, Kraków 2021.
- Derrida J., *The Gift of Death: The Literature in Secret*, wyd. 2, tłum. D. Willis, Chicago 2008.
- Derrida J., *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, tłum. E. Weber, New York 2012.
- Derrida J., *Marx & Sons*, tłum. G.M. Goshgarian [w:] *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Specters of Marx”*, red. M. Sprinker, London–New York 1999.
- Derrida J., *Monolingualism of the Other: Or the Prosthesis of Origin (Cultural Memory in the Present)*, tłum. P. Mensah, Stanford 1998.
- Derrida J., *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, tłum. J.P. Leavey Jr., „Oxford Literary Review” 1984, nr 6 (2).
- Derrida J., *Rogues: Two Essays on Reason*, tłum. M. Naas, Stanford 2005.
- Derrida J., Fathy S., *Tourner les mots: Au bord d'un film*, Paris 2000.
- Kraśński Z., *Nie-Boska komedia* [w:] tegoż, *Dziela literackie*, t. 1, Warszawa 1973.
- Lear J., *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, MA 2000.
- Leibovici M., *La rêverie marrane de Jacques Derrida* [w:] *Les marranismes: Les marranismes: De la religiosité cachée à la société ouverte*, red. J. Ehrenfreud, J.-P. Schreiber, Paris 2014.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. P. Miziński, Warszawa 2021.
- Moreiras A., *Against Abstraction: Notes from an Ex-Latin Americanist*, Austin 2020.
- Scholem G., *Zehn unhistorische Sätze über Kabbalah* [w:] tegoż, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1973.
- Yovel Y., *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, NJ 2009.