

Teksty Drugie 2001, 1, s. 18-32



CENTRUM  
HUMANISTYKI  
CYFROWEJ

# Mesjanizm postmodernistów

Zofia Mitosek

# Zofia MITOSEK

## Mesjanizm postmodernistów

Opuszczone przez Boga niedzielne popołudnie  
w proletariackich dzielnicach wielkich miast  
Walter Benjamin

8 maja 1995 roku w Warszawie na spotkaniu poświęconym stanowi współczesnej filozofii Richard Rorty nazwał poglądy etyczne Jacques'a Derridy „romantycznym idealizmem”<sup>1</sup>. Debata, w której Rorty'emu towarzyszyli Jurgen Habermas i Leszek Kołakowski, dotyczyła zagadnienia prawdy. Na podnoszone przez filozofów aporie Rorty odpowiedział:

Myśląc o Derridzie jako o kulminacji europejskiego emersonizmu, można go sobie wyobrazić powiadającego: „Jeśli przestaniemy myśleć o prawdzie jako nazwie tego, co nadaje znaczenie ludzkiemu życiu, i przestaniemy zgadzać się z Platonem, że poszukiwanie prawdy jest najważniejszą ludzką działalnością, to możemy zastąpić poszukiwanie prawdy mesjanistyczną nadzieją na sprawiedliwość.”<sup>2</sup>

Bowiem dekonstrukcjonista francuski, podobnie jak transcendentalista amerykański Ralph W. Emerson, zastąpił „poszukiwanie uniwersalnej prawomocności utopijną nadzieją społeczną (*social hope*)”<sup>3</sup>

---

1/ Habermas, Rorty, Kołakowski: *stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 44.

2/ Tamże, s. 43.

3/ Ralph Waldo Emerson (1803-1882), filozof transcendentalista, głosiciel wiary w postęp pojmowany jako możliwość indywidualnego doskonalenia się, dostępną każdemu człowiekowi. Z mesjanizmem wiązał poglądy Emersona A. Mickiewicz, który wprowadził jego idee do Europy, omawiając je w Collège de France na wykładach z literatury słowiańskiej (kurs III, wykład IX; kurs IV, wykład XXII).

## Mitosek Mesjanizm postmodernistów

W sporze o wartości filozofia Derridy została użyta do obrony epistemologicznego pragmatyzmu i liberalnej demokracji. Nie wiemy, jak on sam odniósłby się do takiej potrójnej kwalifikacji (romantyczny idealista, emersonista, liberał). Jedynie, co w wypowiedzi Rorty'ego stosuje się wprost do francuskiego filozofa, to wyrażenie „mesjanistyczna nadzieja na sprawiedliwość”. Tyle że ową nadzieję Derrida odnalazł nie w amerykańskiej myśli liberalnej i nie w romantyzmie, ale w pismach Karola Marksa i Waltera Benjamina.

14 grudnia 1997 roku, też w Warszawie, Jacques Derrida mówił o kłamstwie. Referując znane teorie, uwzględniając zagadnienie asercji, czyli przekonania, że głosi się prawdę (lub że się kłamie), postawił problem zatajenia. W ten sposób dotknął spraw polityki i spraw uczciwości. Spraw wyjątkowo dlań ważnych, zważywszy na rolę, jaką odegrał w obronie Paula de Mana, zmarłego dekonstrukcjonisty, który z a t a i ł...

O tym jednak Derrida w Warszawie nie mówił. Ale – chcąc nie chcąc – francuski myśliciel wrócił do zagadnień prawdy obiektywnej, zagadnień, które – jak się zdaje – wielokrotnie w swojej filozofii odrzucał, traktując je jako relikty metafizyki. W 1988 roku, broniąc piszącego w faszystowskich gazetach de Mana, szukał prawdy o nim. O własnej osobie pisał w trybie ironicznym:

„Nie sposób się od nich [od własnych korzeni – Z. M.] skutecznie uwolnić za jednym zamachem, zręcznie opowiadając się za dominującym consensusem lub też wygłaszając publiczne oświadczenia w rodzaju tych, na które mógłbym sobie w końcu pozwolić bez żadnego ryzyka, ponieważ jest to prawda zwana obiektywną: „Wicie, mnie nie można podejrzewać o nic, jestem Żydem, jako dziecko byłem podczas wojny prześladowany, zawsze słyłem z lewicowych poglądów, walczę jak mogę, na przykład przeciwko rasizmowi we Francji (we Francji lub Stanach Zjednoczonych, gdzie rasizm jeszcze szaleje, czyżby chciano o tym zapomnieć?), przeciwko apartheidowi lub o uznanie praw dla Palestyńczyków, nie tak dawno temu dałem się aresztować, przesłuchać i uwięzić totalitarnej policji, i wiem, w jaki sposób ona stawia i rozwiązuje rozmaite kwestie etc.”<sup>4</sup>

Tę obiektywną prawdę Derrida bierze w cudzysłów, aby wykazać, że może być ona wykorzystana jako pogłos w walce dyskursów, która jest walką *tout court* i której to walce dekonstrukcja jako niestrudzona analiza (teoretyczna i praktyczna) owych pogłosów wydała wojnę.

10 kwietnia 1993 został zabity Chris Hani, komunistyczny przywódca Murzynów walczących z apartheidem w Republice Południowej Afryki. Zabójcą był polski emigrant z 1981 roku, Janusz Waluś. Wydarzenie to szeroko komentowano w prasie światowej i polskiej, mord wiązano z działalnością neofaszystowskich or-

---

<sup>4/</sup> J. Derrida *Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna Paula de Mana*, przeł. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie” 1999 nr 10-11, s. 372-373. Jest to polska publikacja artykułu *Like the Sound of the Sea Deep within a Shell; Paul de Man's War* z czasopisma „Critical Inquiry” 1988 nr 14 vol. 3 (Spring). Derrida mówi o swoim uwięzieniu w Pradze w grudniu 1981.

## Szkice

ganizacji Afrykanerów. Sam Waluś nie ukrywał, że Hani zginął, ponieważ był komunistą. Śmierć Haniego doprowadziła do dramatycznych rozruchów w RPA, w prasie pojawiły się nagłówki: „Zabić przed niepodległością”; młodzi radykałowie mający dość oczekiwania na lepsze jutro wołali: „Nie chcemy rozsądku, chcemy walczyć”, a zabity komunista, uznany za obrońcę czarnej biedoty, stał się postacią mityczną, afrykańskim Che Guevara. Wydarzenia te, kwestionując władzę białego prezydenta De Clerka, wzmocniły rolę Afrykańskiego Kongresu Narodowego i doprowadziły do demokratycznych wyborów, w wyniku których prezydentem został, uwolniony trzy lata wcześniej po 25 latach więzienia, Nelson Mandela.

22 i 23 kwietnia 1993 na University of California odbyła się konferencja *Whiter marxism*, na której Jacques Derrida wygłosił wykład *Spectres de Marx*; zadedykował go pamięci Chrisa Haniego, nazywając go we wstępie – pisanym już po przygotowaniu referatu, wyraźnie pod wpływem mordu – ludowym bohaterem walki o niepodległość. Grając na etymologiach, Derrida mówił: „c'est un *communiste comme tel*, un *communiste comme communiste*, qu'un émigré polonais et ses complices, tous les assassins de Chris Hani ont mis à mort”<sup>5/</sup>. W tekście referatu, a także w będącej jego rozwinięciem książce, obok wyrażenia „komunizm” pojawia się słowo „mesjanizm”. Można spytać, czy nie jest tak, że profesor filozofii, z upodobaniem uprawiający gry słowne, przyznał Haniemu rolę nowoczesnego mesjasza?

Splątane wątki walki narodowowyzwoleńczej w RPA, polskiego zabójcy komunisty, dekonstrukcjonizmu, komunizmu i mesjanizmu domagają się rozplątania. Tym bardziej że to Polacy w XIX wieku nieustannie poszukiwali mesjasza, że to oni wytrwale uprawiali walkę o niepodległość i że w wieku XX niektórzy filozofowie i publicyści Polsce właśnie skłonni byli przyznać „mesjańską nadzieję” na pokonanie komunizmu, które tym razem stało się pokonaniem faktycznym, tyle że o zasięgu lokalnym. O czym świadczą wydarzenia z Afryki, do której zawędrowali nasi pogromcy komunizmu.

Nowożytny mesjanizm<sup>6/</sup> jest postawą umotywowaną tylko w religii żydowskiej. Oczekiwanie zbawcy, które odbuduje zniszczony przez dzieje ład moralny, wiara, że historia jest ruchem docelowym, a ludzkość przechodzi przez stany upadku, odkupienia i nowego rajy (Ziemi Obiecanej, Nowego Jeruzalem, Powszechnej Wol-

---

<sup>5/</sup> J. Derrida *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, ed. Galilée, Paris 1993, s. 12.

<sup>6/</sup> Pojęcie mesjanizmu wywodzi się od hebrajskiego słowa „masjah”, które oznaczało króla czy kapłana namaszczonego przez Boga; w historii Izraela chodziło o oczekiwanego przez zniewolony lud wybawiciela, a w tradycji rabinicznej – zwycięskiego króla, który w drodze cierpienia wybawi naród i doprowadzi go do Ziemi Obiecanej. Słowo „Chrystus”, które stanowi grecki przekład wyrażenia „masjah”, zrosło się z imieniem konkretnego człowieka – Jezusa, dając początek ogólnowiatowej religii. Chrześcijaństwo wierzy, że Jezus przez swoją śmierć zbawił ludzkość; Ewangelia – „dobra nowina” ogłosiła początek Królestwa Bożego na ziemi.

## Mitosek Mesjanizm postmodernistów

ności) pozostaje w jawnej opozycji wobec dogmatu chrześcijaństwa, który głosi, że zbawienie już się dokonało, że objawienie ewangeliczne ma charakter wieczysty, że nie trzeba go poprawiać, zmieniać czy uzupełniać, że wystarczy je dobrze w życiu stosować. Narracje apokaliptyczne traktowane są przez Kościół z dystansem, a przypisywanie konkretnym jednostkom, grupom społecznym czy narodom cech zbawcy jest sprzeczne z rolą, jaką Kościół ten przyznał w historii Jezusowi. Na co różnego autoramentu mesjaniści odpowiadają, że objawienie chrześcijańskie dotyczyło sfery moralnej, a nie politycznej, że w międzyczasie zaczęły działać diabelskie siły, które doprowadziły do zaprzepaszczenia idei Królestwa Bożego na ziemi, że nowożytna cywilizacja, polityka i społeczeństwo zbliżają się do stanu Apokalipsy i że wobec tego świat ów trzeba ratować, a co najmniej mieć nadzieję, że przynależna mu niesprawiedliwość zostanie naprawiona; że królestwo owo wróci, ale nie samo z siebie, tylko na drodze modlitwy, naprawy moralnej, zmian obyczajowości i polityki, a nawet – co twierdzą niektórzy głosiciele mesjańskiej nadziei – wręcz walki z szatanem, który wcielił się w cara, kapitalistę czy kolonizatora.

Można więc powiedzieć, że mesjanizm jest herezją. Jest to jednak herezja niezwykle popularna; pojawia się ona wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z niesprawiedliwością polityczną, społeczną czy etyczną. Przykłady XIX-wieczne są powszechnie znane. Chodzi o mesjanizm polski, gdzie z mesjaszem ukrzyżowanym utożsamiano pozostający w niewoli naród, który – jak w ewangelicznej fabule – miałby zmartwychwstać, a przy okazji uwolnić – jak umęczony Chrystus – od zła moralnego całą ludzkość. Taki był mesjanizm „słabych”. Mesjanizm „mocnych” to było rosyjskie słowianofilstwo, gdzie carską potęgę polityczną reprezentował „lud-bogonośca” i gdzie wartości moralne prawostawia miały zbawić Europę, także katoliczką, od zła i korupcji. Tak rozumiana ideologia mesjanistyczna wyrażona była wprost w *Dzienniku pisarza* Fiodora Dostojewskiego oraz w wypowiedziach niektórych postaci z jego powieści. Mesjanizm zbiorowy łączył się często z wiarą w nadejście konkretnego zbawiciela, a w historii XIX wieku coraz więcej jednostek uzurpowało sobie jego rolę: Napoleon na wyspie świętej Heleny porównywał się do Chrystusa, jako mesjasza traktowali Saint-Simona jego zwolennicy, Wiktor Hugo na wygnaniu nazywał się mesjaszem, Adam Mickiewicz sugerował, że w następstwie „częściowych Objawień” (Aleksander Wielki, Cezar, Jezus, Napoleon) mesjaszem będzie jego mistrz duchowy, Andrzej Towiański. Elementy mesjanizmu znajdujemy w twórczości Williama Blake’a, według którego współczesna cywilizacja techniczna ma charakter apokaliptyczny, zbawienie musi być poprzedzone całkowitą przemianą, polityka powinna przyjąć wymiar nadludzki, a nowy człowiek, Adam Kadmon – jeszcze upadły, niesie w sobie zarodki odkupienia. Podłoże mesjanistyczne miały często ruchy religijne o charakterze sekt, takich jak np. Mormoni (Church of Jesus Christ of Latter – Day Saints): przekonanie o nieustannie udzielanym objawieniu sytuuje tę mniejszościową grupę w opozycji do instytucji religijnych i politycznych, a jej prorokom przypisuje niezwykłą charyzmę. Niektórzy badacze byliby skłonni dopatrywać się wątków mesjanistycznych

w ideologii narodowej Stanów Zjednoczonych, które – jako państwo bez przeszłości – w swoim postępie niosły nadzieję całemu światu<sup>7</sup>.

Mesjanizm nie jest światopoglądem przeszłości. Socjologowie i historycy idei pokazują doniosłość tej ideologii w ruchach narodowowyzwoleńczych „trzeciego świata”. Roger Bastide podkreśla złożoną obecność idei mesjanistycznych i milenarystycznych wśród narodów czarnej Afryki, gdzie wpływ przyjętego wraz z kolonizacją chrześcijaństwa miesza się z kultami plemiennymi, a idea odzyskania godności w nowych warunkach politycznych towarzyszy, a nieraz wręcz konkuruje, z ideą uzyskania niepodległości<sup>8</sup>. Podczas gdy w Europie, w nowej postmodernistycznej kulturze mesjanizm staje się obiektem ironii, śmiechu, pobłażania, czego przykładem może być pisarstwo Witolda Gombrowicza i Sławomira Mrożka, w krajach trzeciego świata istnieje on dalej jako światopogląd serio, ruch ważny i potrzebny, stając się przedmiotem wnikliwego oglądu nauk społecznych<sup>9</sup>.

7/ A. Viatte *Les sources occultes du romantisme*, Strasbourg 1951; H. Desroche *Les Shakers américains*, Paris 1955, oraz tenże *Dieu d'homme. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'Ere chrétienne*, Paris-Haye 1969, M. Eliade *Aspekty mitu* (1963), przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998; M. E. Levinas *Trudna wolność. Eseje o judaizmie* (1963), przekład zbiorowy, Gdynia 1991; M. I. De Queiroz *Réforme et Revolution dans les sociétés traditionnelles, histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris 1968; A. Walicki *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970; R. Bastide *Le sacré sauvage*, Paris 1975; Cz. Miłosz *Ogród nauk*, Lublin 1986; C. Riviere *Socioanthropologie des religions*, Paris 1997. Mesjanizm – wiara w osobowego bohatera, zbawcę i odnowiciela – mieszał się często z milenarystycznym, który głosił rychłe nadejście nowego świata. Tak np. ruchy związane z XIX-wiecznym socjalizmem utopijnym głosiły potrzebę odnowy moralnej, dość precyzyjnie rysując kształt przemian społecznych taką odnowę umożliwiającą. Obcy był im jednak mesjanizm osobowy; główny nacisk kładziono na potrzebę chrystianizacji stosunków społecznych i politycznych. Różne odmiany XIX-wiecznego mesjanizmu dobrze oddaje polemika George Sand, uczennicy socjalisty Piotra Leroux, z Adamem Mickiewiczem z okazji indywidualizmu politycznego i wizji osobowego objawienia, głoszonej przez polskiego poetę w Collège de France: „Nie negujemy boskiego charakteru wewnętrznej rewelacji [...]. Wszelako wierzymy w szerszy zasięg przyszłych oznak objawienia. Oczekujemy go od wszystkich, czujemy je we francuskich masach, słowem, wierzymy, że nasz mesjasz to lud i że i d e a nie wcieli się w jednego człowieka, ale w miliony ludzi”, G. Sand *De la littérature slave*, „La Revue Indépendante” z 19 kwietnia 1843, w: Z. Mitosek *Adam Mickiewicz w oczach Francuzów*, przeł. R. Forycki, Warszawa 1999, s. 239-243.

8/ Por. R. Bastide *Le sacré sauvage*, rozdz. *Le millénarisme comme stratégie de la recherche d'une nouvelle dignité*.

9/ Tekst ten jest wersją referatu, który wygłosiłam na XVI Kongresie Association Internationale de Littérature Comparée w sierpniu 2000 w Pretorii. Aktualność idei mesjanistycznych potwierdziły wypowiedzi pisarzy afrykańskich, takich jak pochodzący z Kamerunu Mongo-Beti czy z Somalii – Nurudian Farah, którzy podkreślali ciężący na nich obowiązek łączenia literatury z polityką, nadziei z ideologią niepodległościową; ich wystąpienia mogły prowadzić do wniosku, że mimo odmiennych terytoriów historia powtarza się i że oczekiwania odbiorców literatury w warunkach niewoli mają wymiar uniwersalny.

## Mitosek Mesjanizm postmodernistów

Pojęcie mesjanizmu brzmi obco na tle poglądów, które skrótowo i bardzo niedokładnie określa się dzisiaj jako postmodernizm, a które przypisuje się w równej mierze dekonstrukcjonście Derridzie, jak i neopragmatyście Rorty'emu. Idealizm polityczny, providencjalizm, wiara w znaczenie cierpienia i ofiary, nadzieja i przesłanie moralne, poszukiwanie zbawcy – wszystko to tworzy nadmiar sensu, któremu można przyznać status tylko mityczny, wziąć w cudzysłów, opisać jako jeszcze jedną ideologię obecności, jako już dawno skompromitowaną „wielką opowieść”. Kiedy dodamy do tego ironię, z jaką do wielkich spraw ludzkości podchodzi współczesna literatura, to podjęcie tematyki mesjanistycznej przez Derridę można ocenić jako czystą fanaberię. Sytuacja ta prowadzi do pytania: czy zaangażowane pisma Derridy stanowią spór w rodzinie (postmodernistycznej), czy też jeszcze raz dowodzą, że jest on wyrodnym bratem?<sup>10</sup>

Wrażenie groteskowości jest powierzchowne. Sądzymy, że w ramach sceptycznego nastawienia współczesnej filozofii daje się znaleźć miejsce dla ideologii mesjanistycznej. Jeżeli bieg historii ma charakter „przygodny”, jeżeli nie poddaje się on zasadom rozumu ani nie wykazuje immanentnych prawidłowości, to wiara, że w każdym momencie może pojawić się mesjasz, który ów świat zmieni, nie jest zupełnie bezsensowna. Jeżeli podważa się korespondencyjną teorię prawdy, jeżeli zaprzecza się, że opinie nasze legitymuje zgodność z rzeczywistością, to tym samym akceptuje się pragmatyczne uzasadnienie tych opinii, nadając im walor artykulacji pragnienia, oczekiwania, woli działania, i podkreślając ich „przyszłościowy” wymiar. I w końcu, jeżeli za sankcję głoszonych prawd uznaje się – między innymi – ich wartość etyczną, to nie można lekceważyć hasła odnowy moralnej i nadziei na nadejście sprawiedliwości. A ponadto, jeśli twierdzi się, że traktaty naukowe, prace filozofów, historyków i antropologów stanowią odmiany literatury, to „wielka narracja” mesjanistów może być tak samo zasadna, jak epistemologia Kartezjusza, historiozofia Hegla, Freudowski kompleks Edypa czy materializm dialektyczny Marksa.

Nasze zestawienie ma wydźwięk ironiczny, ale dzisiejszym wyrazicielem mesjanizmu właśnie o Marksa chodzi. Jacques Derrida posługuje się pojęciem „siły mesjańskiej” w odniesieniu do marksizmu jako ruchu wyzwolenia skrzywdzonych, zniesienia różnic społecznych, wprowadzenia ustroju, który, będąc kresem wszelkich sprzeczności, doprowadzi ludzkość do stanu wiekuistej szczęśliwości. Jednak tym, co interesuje dekonstrukcjonistę, nie jest komunistyczna utopia, ale

---

<sup>10/</sup> Por. R. Rorty *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*: „Najlepiej widzieć filozofię jako swego rodzaju pisarstwo. Jej granice, jak każdego gatunku literackiego, wytycza nie forma czy tematyka, lecz tradycja – rodzinny romans związany, powiedzmy, z ojcem Parmenidesem, z acnym starym wujem Kantem i wyrodnym bratem Derridą”, w: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przeł. Cz. Karkowski, Warszawa 1998, s. 135. Pisząc o „sporze w rodzinie”, zawężam kontekst: chodziłoby o pierwszy okres twórczości Derridy, do lat osiemdziesiątych, o prace M. Foucaulta, F. Lyotarda, a w USA – P. de Mana, R. Rorty'ego, D. Davidsona... Jest to oczywiście kontekst bardzo niepewny, tylko przybliżony.

sam ruch, niezgoda na sankcjonowanie teraźniejszości, związana z przyszłością nadzieja na sprawiedliwość. W książce *Spectres de Marx* Derrida cytuje Waltera Benjamina, kiedy ten zastanawia się nad dialektyką przyszłości i teraźniejszości oraz typowym dla utopii marksistowskiej „mesjanistycznym zatrzymaniem zdażeń”, które to zatrzymanie stanowić miałyby kres historii<sup>11</sup>. Benjamin nawiązuje do mesjanizmu judejskiego. W aneksie do szkicu *O pojęciu historii* stwierdza, że religia żydowska zabrania przewidywania przyszłości i stąd w Torze brakuje obrazów „czasu mesjanicznego”. Nie ma tam utopii. „Ale dla żydów przyszłość nie jest jednak czasem jednorodnym i pustym. To w niej w każdej sekundzie ujawnia się wąska brama, przez którą może przyjść Mesjasz”<sup>12</sup>.

Ujęcie mesjanizmu jako pragnienia, ruchu, napięcia nie jest u Derridy przypadkowe. Filozof gra na rozdzierającej tradycję judeochrześcijańską opozycji między oczekiwaniem a spełnieniem, sprzeczności między odwieczną nadzieją na nadejście mesjasza oraz tego mesjasza faktyczną – według Ewangelii – obecnością. Dla chrześcijan „dobra nowina” już nadeszła i spełnia się w każdym momencie historii, tę historię niejako zatrzymując. Dla Żydów w każdym momencie dziejów może pojawić się mesjasz – i dlatego cała historia staje się historią oczekiwania. Podobne oczekiwanie odnajduje Derrida we wczesnych pismach Marksa, zwłaszcza w *Manifestie komunistycznym*.

Książka *Spectres de Marx* tylko z pozoru jest spóźnioną aktualizacją marksizmu. Analiza pism klasyka materializmu służy filozofowi francuskiemu do rozprawienia się ze współczesną ideologią Królestwa Bożego na ziemi, reprezentowaną nie tyle przez skompromitowany już w 1993 roku komunizm, ale przez koncepcję Francisca Fukuyamy wyrażoną w pracy *The End of History and the Last Man* (1992). „Koniec historii” jawi się tam jako metafora Ewangelii, jako „dobra nowina”, którą niesie amerykańska demokracja liberalna. Mesjanizm nowoczesny, teletechniczny – tak określa go Derrida – z wielką satysfakcją intronizuje swoje królestwo na gruzach komunizmu, głosząc nową ewangelię technologii, wolnego rynku i ustrojów parlamentarnych. Demokrację liberalną określa się tam jako „ziemię obiecaną”. „Koniec historii” pojmowany jest w tej książce nie jako seria utopijnych obrazów, ale jako spełnienie, jako konkretna praktyka ekonomiczna. Fukuyama pisze:

---

<sup>11/</sup> Benjamin pisał: „W każdej epoce trzeba od nowa podejmować próby odebrania tradycji konformizmowi, który chciałby nad nią zapanować. Mesjasz przychodzi przecież nie tylko jako zbawca; przybywa także jako ten, kto zwalczy antychrysta. Tylko temu dziejopisowi przysługuje dar rozjarzania w minionym iskry nadziei, który jest tym pragnieniem przeniknięty: umarli także nie będą bezpieczni przed wrogiem, kiedy zwycięży. A ten wróg nie przestał zwyciężać”, *Thèses d'histoire de la philosophie*, w: W. Benjamin *Oeuvres*, t. 2, trad. M. Gandillac, Paris 1971. Cyt. za przekładem polskim w oprac. H. Orłowskiego: *Aniol historii*, Poznań 1996, s. 416.

<sup>12/</sup> Aneks ten nie został włączony do wydania polskiego; cyt. wg W. Benjamin *Oeuvres*, s. 288.



## Mitosek Mesjanizm postmodernistów

My, obywatele stabilnych i ugruntowanych demokracji, znaleźliśmy się w niezwyklej sytuacji. W czasach naszych dziadków wielu racjonalnych ludzi snuło pełne optymizmu prognozy na temat przyszłości socjalistycznej świata, kiedy zniesiona zostanie własność i kapitalizm, a polityka niejako zaniknie. Dziś przeciwnie – trudno jest nam wyobrazić sobie świat zdecydowanie lepszy od naszego oraz przyszłość bez demokracji i kapitalizmu. Niewątpliwie wewnątrz systemu demokratycznego wiele przydałoby się poprawić: mogliśmy dać mieszkaniom bezdomnym, zagwarantować równouprawnienie mniejszościom i kobietom, ulepszyć system konkurencji i stworzyć nowe miejsca pracy. Z łatwością wyobrażamy sobie również światy gorsze od naszego, gdzie powróciła nietolerancja narodowa, rasowa i religijna, gdzie szaleje wojna lub klęska ekologiczna. Czego nie możemy sobie wyobrazić, to świata w i s t o t n y s p o s ó b r ó z n e g o od naszego i zarazem doskonalszego. W przeszłości istniały oczywiście mniej refleksyjne epoki, wyobrażające sobie, iż są doskonalsze. Różnica między nimi a nami sprowadza się do tego, że ciężko doświadczaliśmy rozwiązań alternatywnych, które miały być doskonalsze od liberalnej demokracji.<sup>13</sup>

Tak właśnie myśliciel amerykański widzi najnowszą scenę geopolityczną z promieniującą w świat wyspą demokracji – czyli raj, jakim są Stany Zjednoczone. I ten właśnie stan „samozadowolenia” zachodniej cywilizacji doprowadza francuskiego filozofa do furii. W wypowiedzi Fukuyamy kryją się wszystkie pytania i wszystkie aporie, które stawia zajmujący się filozofią historii dekonstrukcjonista.

Derrida w swoich mesjanistycznych pomysłach odległy jest – podobnie jak Benjamin – od jakiegokolwiek statycznej wizji społeczeństwa, która byłaby „zatrzymaniem czasu”. To różni go również od myśli Richarda Rorty’ego, który, pisząc o mesjańskiej nadziei na sprawiedliwość, stwierdza, że amerykańska demokracja w pewnej mierze taką nadzieją uzasadnia. A jednak Rorty mówi o utopii, zatem o pewnej wizji przyszłości, która zaprzecza teraźniejszości. Celem historii miałoby być ograniczenie cierpienia i zwiększenie równości, ale sama równość nie ma nic wspólnego z racjonalną ekonomią:

nadzieję, że u wszystkich miejsce „namiętności” czy fantazji zajmie „rozum”, zastąpić musimy nadzieją, że każdy będzie miał równe szanse zaspokojenia swoich idiosynkratycznych fantazji.<sup>14</sup>

Autonomia jednostki jest warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym do społecznego szczęścia. Miejsce beznadziejnego poszukiwania prawdy zajmuje wiara w consensus i solidarność małych lokalnych grup. Mimo że wolność jest formą przygodności, jej warunkiem jest poszukiwanie sprawiedliwości. Ostatecznie Rorty stwierdza:

---

<sup>13/</sup> F. Fukuyama *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Poznań 1996, s. 81.

<sup>14/</sup> R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność* (1989), przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 84.

## Szkice

Liberalni ironiści to ludzie, którzy do tych nie dających się uzasadnić pragnień zaliczają osobistą nadzieję, że zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może poníženie jednych ludzkich istot przez inne.<sup>15</sup>

Koncepcje Rorty'ego mają niewiele wspólnego z głoszoną przez Fukuyamę „dobrą nowiną” o raj, jaki zapanował w nowoczesnych bezklasowych społeczeństwach. Jest to myślenie nastawione na ruch i zmianę i w tym sensie można je nazwać nowoczesnym mesjanizmem. Jego wizje najbliższej przyszłości są czarne. Zdaje sobie sprawę z negatywnych konsekwencji globalizacji rynku pracy, ale przede wszystkim niepokoi go widmo fundamentalizmu.

Jeffersonowski kompromis, polegający na gwarancji wolności religijnej w zamian za gotowość wiernych do rezygnacji z używania religii w dyskusjach politycznych, był bardzo ważną częścią amerykańskiego narodowego życia. Gdy ten kompromis przestanie być respektowany, my, Amerykańscy sekularyści, możemy w stosunkowo niedługim czasie znaleźć się na łascie fundamentalistów. Jeżeli do Ameryki nadejdzie faszyzm, to wraz z fundamentalizmem.<sup>16</sup>

Fundamentalizmu boi się również Derrida. Najbardziej martwi go bliskość tej postawy wobec mesjanizmu. Sam mesjanizm rozumie filozof dwojako. Zgodnie z duchem judaizmu, oczekiwanie na nadejście sprawiedliwości ujawniło się w Biblii w idei narodu wybranego. Jest ono wyrażone na stronicach Tory, w chrześcijaństwie prowadzi do idei millenarystycznych, a w praktyce politycznej przybiera postać przekonania o hegemonii duchowej czy wręcz fizycznej (rasizm) danego narodu<sup>17</sup>. Derrida pisze o takim mesjanizmie w liczbie mnogiej (*les messianismes*), przeciwstawiając mu „mesjaniczność” (*le messianique*), którą rozumie jako uniwersalną strukturę doświadczenia, doświadczenie oczekiwania, dość paradoksalne w swej istocie, bowiem wykracza ono poza wszystkie determinujące je horyzonty, przedstawiając się jako obietnica sprawiedliwości. Taką mesjaniczność (*un messianique sans messianisme*) Derrida akceptuje, pod warunkiem, że oczyści się ją z jakiegokolwiek politycznych programów: chodzi o czyste pragnienie. Owo pragnienie inaczej sytuuje historię: nie oznacza jej końca, wręcz przeciwnie, jako imperatyw zmiany – dynamizuje ją. Jednocześnie wymaga nowych narzędzi badawczych, nowego po-

---

<sup>15/</sup> Tamże, s. 13.

<sup>16/</sup> *Habermas, Rorty...*, s. 45.

<sup>17/</sup> Warto nadmienić, że mesjanizm narodowy może mieć formę czynną lub bierną: w pierwszym wypadku oczekiwanie sprawiedliwości zmienia się w walkę o nią, co przyświeca wielu ideologiom narodowyzwoleńczym. Mesjanizm pasywny przypomina judejskie oczekiwanie. Przykładem może tu być polski mesjanizm romantyczny, gdzie znoszenie cierpienia razem z nakazem doskonalenia moralnego gwarantować miało – jak w fabule ewangelicznej – zmartwychwstanie narodu.

## Mitosek Mesjanizm postmodernistów

jęcia historyczności<sup>18</sup>. Przede wszystkim jednak wiąże się z odróżnieniem sprawiedliwości od prawa.

W wydanej w 1992 roku rozprawie *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité* Derrida odwoływał się do Benjaminowskiej koncepcji władzy, wyrażonej w artykule *W sprawie krytyki przemocy* (1920). Chodzi o różnicę między pojęciami sprawiedliwości i prawa. Benjamin pisze, że prawo jako atrybut władzy stanowi wspornik przemocy, podczas gdy sprawiedliwość jest zasadą ustanawiania celów, zatem czynnikiem niezgody, ruchu, pragnienia, czy też – jak stwierdza Derrida w *Spectres de Marx* – „mesjańskiej nadziei”<sup>19</sup>. Według filozofa francuskiego, liberalna demokracja – jak każdy system polityczny – myli prawo ze sprawiedliwością, a co więcej, sankcjonowanej przez prawo przemocy chce nadać wymiar „raju na ziemi”.

Porównanie idei francuskiego i amerykańskiego filozofa prowadzi do wniosku, że „mesjanistyczna nadzieja na sprawiedliwość” w obydwu wypadkach ma charakter formalny. Rozróżnieniu mesjanizmu i mesjaniczności u Derridy odpowiadałoby u Rorty'ego rozróżnienie między konkretną polityką społeczną USA a utopijną nadzieją: nie posługując się terminologią ewangeliczną, Rorty mówi o samo-realizacji, solidarności i zmniejszaniu cierpienia. Ale mówiąc to, porusza się w empirycznie uchwytnej rzeczywistości, a sama nadzieja nie pozostaje w jawnej sprzeczności z tradycją jego narodu, a nawet z „neoewangelizmem” Fukuyamy. Tymczasem u Derridy pojęcie „siły mesjańskiej” ostro przeciwstawia się konkretnym „eschatologiom mesjanistycznym”, takim jak fundamentalizm czy komunizm. Pisze on np. o sytuacji współczesnego Izraela, gdzie trzy siły polityczne w imię tych eschatologii wiodą wojnę bez pardonu. Gdzie indziej wspomina o wojnach domowych jako o pladze współczesnego świata. Takich mesjanizmów Derrida się boi i jako światły intelektualista chciałby im zapobiec.

Jest pewien paradoks w tym, że formalność „nadziei na sprawiedliwość” nie zwalnia obydwu filozofów z troski o los współczesnych społeczeństw. Z zapałem szukają remediów na drażące świat zło. Richard Rorty znajduje je w próbach reformy czy w nadziei na reformowalność. Odwołuje się tu do tradycji pozytywistycznych.

Uważam, że współczesne społeczeństwo liberalne zawiera już w sobie instytucje samonaprawy – naprawy, która ograniczyć może niebezpieczeństwa, które dostrzega Foucault. Prawdę mówiąc, mam wrażenie, że społeczna i polityczna myśl Zachodu być może przeżyła już ostatnią rewolucję pojęciową, jaka była jej potrzebna. Propozycja J. S. Milla, by rządy zajęły się optymalizowaniem stanu równowagi pomiędzy niemieszaniem się w prywatne życie ludzi a zapobieganiem cierpieniu wydaje mi się w dużej mierze takim ostat-

---

<sup>18/</sup> Por. J. Derrida *Spectres de...*, s. 96-112.

<sup>19/</sup> W. Benjamin *Aniol...*, s. 22-50, J. Derrida *Spectres de...*, s. 11. Owo pragnienie „szczęścia bez władzy” oraz postawa oczekiwania, typowa dla judaizmu, prowokowała od zawsze zachowania antysemickie, co podkreślają M. Horkheimer i Th. W. Adorno w wydanej w 1947 roku *Dialektik der Aufklärung*. Por. wydanie polskie: *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 1994, rozdz. *Żywioty antysemityzmu*, s. 221-222.

## Szkice

nim słowem. Odnajdywanie osób, które cierpią, pozostawić można aktywności wolnej prasy, wolnych uniwersytetów i oświeconej opinii publicznej [...].<sup>20</sup>

Liberalizm to inaczej „wolność od panowania”. Autonomia jednostki opiera się na przekonaniu, że głównym źródłem dobra jest wyobraźnia, a sztuka jest lepsza od systemów moralnych. Dlatego bohaterami tej nowej postmodernistycznej „ziemi obiecanej” będą: „tęgi poeta” (określenie Nietzschego) i utopijny rewolucjonista. Bowiem „poeta i rewolucjonista protestują w imieniu samego społeczeństwa przeciwko tym aspektom społeczeństwa, które sprzeniewierzyły się jego własnemu wyobrażeniu o sobie”<sup>21</sup>.

W przeciwieństwie do lekkiego tonu amerykańskiego liberała, Derrida rewolucję pojęciową uprawia permanentnie. Filozof francuski, nastawiony na obalenie metafizycznych prawd, nie jest w stanie zgodzić się na, głoszone nawet z ironicznym zastrzeżeniem, ograniczone i tolerancyjne prawdy pragmatyzmu oraz amerykańskiej demokracji. W tej sytuacji woli już wybrać skompromitowany dyskurs *Ideologii niemieckiej* i śmieszny dyskurs mesjanizmu. Tym samym pozwolić sobie w świecie liberalnego samozadowolenia na obcowanie z duchami i wysłuchiwanie ich bolesnych skarg.

Nazywając swoją dekonstrukcję radykalizacją<sup>22</sup>, filozof stwierdza, że może dokonać się ona tylko w duchu, w pewnym duchu Marksa (*dans un certain esprit de Marx*). Blanchot określił to jako ideę całkowitej przemiany unicestwiającej myśl na korzyść praktyki. Dekonstrukcja zrodziła się w obliczu tonu apokaliptycznego w filozofii; po doświadczeniach drugiej wojny światowej, która dowiodła zasięgu i skuteczności systemów totalitarnych, Heidegger głosił koniec wszelkiej filozofii. W takim klimacie powstała metoda, która była rozbiórką kategorii metafizycznych i ideologicznych, gestem drażenia bez syntezy i analizą starannie ukrywanych marginaliów, odrzucaniem ustalonych hierarchii i wartości, zatem również idei zaangażowania. Widziany w tym kontekście marksizm jest filozofią teoretyczną, warsztat dekonstrukcji wspiera *Ideologia niemiecka* i *Kapitał*. Ale późny Derrida czyta także wczesnego Marksa; można sądzić, że tak naprawdę uwiodła go mesjańska nadzieja na sprawiedliwość, którą niesie widmo komunizmu w *Manifestie komunistycznym*. Dekonstrukcja i mesjaniczność nie przeczą sobie: pierwsza pomaga Derridzie obnażać centra ideowe oraz konkretne treści głoszone w „eschato-

---

<sup>20/</sup> R. Rorty *Przygodność, ironia...*, s. 97-98. W wielu pracach Rorty krytykuje nieufność filozofów europejskich, między innymi M. Foucaulta i F. Lyotarda wobec systemów politycznych opartych na tradycji. Twierdząc, że tradycja amerykańska jest dobrym przykładem na to, jak wypracowuje się współzycie oparte na solidarności i consensusie, doszukiwanie się w każdej formie politycznej aparatów opresji oraz wymóg legitymizacji i kontekstualizacji tych form nazywa „lewactwem”. Epitet ten mógłby Rorty zastosować także do Derridy, bowiem takie procedury wpisane są w istotę dekonstrukcji, o czym powiemy dalej.

<sup>21/</sup> Tamże, s. 93.

<sup>22/</sup> Por. J. Derrida *Spectres de...*, s. 51.

## Mitosek Mesjanizm postmodernistów

logiach narodowych”. Druga – pojmować historię z punktu widzenia przyszłości. Dekonstrukcja ideologii totalitarnych i zarazem obnażenie ideologii liberalnych nie jest u Derridy tylko grą ze słowami, etymologiami i pojęciami, bowiem formalna struktura mesjaniczności pozwala mu dostrzec zafalszowania i alienację wynikające z petryfikacji systemów uznawanych za raj na ziemi. Także systemu, który uznał się sam za spełnienie wszystkich nadziei – komunizmu.

Odkrywając fałsz, tym razem filozof nie może nie wyrazić własnej „prawdy”. W cytowanym wyżej fragmencie Fukuyama wylicza – na marginesie – pewne niedogodności, które nękają demokrację liberalną, a które są jednak do naprawienia. Ale Derrida nie widzi możliwości reformy systemu. Duch marksizmu prowadzi do negatywnej oceny ideologii neoliberalnych, głoszonych nie tylko przez Fukuyamę, ale także – już w 1959 roku – przez Kojève’a, który interpretując Hegla, otwarcie wskazywał na szansę, jaką posiadają społeczeństwa bezklasowe, typu USA czy Japonii, gdzie nowoczesna technologia i cywilizacja zaspokajają wszystkie potrzeby człowieka, bez oglądania się na archaiczne, skompromitowane modele Marksa. Ta właśnie cywilizacja „teletechniczna” stanowi dla Derridy podstawowe zagrożenie wolności i sprawiedliwości. Braki, na które optymistycznie wskazywał „ewangelista” Fukuyama, stają się dla „mesjanisty” Derridy plagami współczesnego świata, których nie potrafił rozwiązać ani komunizm, ani liberalizm. Oto one: bezrobocie, zjawisko ekskluzji i fakt istnienia różnego typu mniejszości, zadłużenie trzeciego świata, kłopoty Wspólnoty Europejskiej i rynku światowego, zbrojenia nuklearne, wojny etniczne związane z krzyżowaniem się różnych narodowości w obrębie państwa, rządy mafii, niedoskonałość prawa międzynarodowego i słabość ONZ<sup>23</sup>.

Ruchy emancypacyjne w swej formie są nasycone mesjanizmem, ale ich podmioty nie zawsze zdają sobie sprawę ze złożoności sytuacji. Być może dekonstrukcja – tak jak kiedyś duch marksizmu – mogłaby tu coś wyjaśnić. Pomny wspomnień faszyzmu i zagrożeń fundamentalizmu, Derrida proponuje założenie „nowej Międzynarodówki”; powinna ona zjednoczyć tych wszystkich, którzy poszukują sprawiedliwości i żyją jej obietnicą. Jej członkowie nie mieliby nic wspólnego z marksizmem; przeciwnie, to ci, którzy zdolali się oprzeć zawłaszczeniu zarówno przez praktykę komunizmu, jak i przez tendencje neokonserwatywne. Styl tej *nouvelle Internationale* polegałby na permanentnej krytyce (co jest pracą dekonstrukcji) połączonej z radykalną odpowiedzialnością (czy to też dekonstrukcja?). Celem jej działania byłoby zwłaszcza prawo międzynarodowe. Jako rodzaj Super-Państwa (*Super-Etat*) byłaby ona w stanie ograniczać korupcję w polityce, przeciwdziałać wpływow najsilniejszych państw na stan prawa międzynarodowego, wpływom realizowanym dzięki koncentracji kapitału naukowo-technologicznego i finansowego. Powinna ona krytykować wszelkie formy nierówności politycznej i ekonomicznej, która – według Derridy i wbrew teoretykom liberalnego raju – przybiera formy dotychczas nie spotykane w historii. Organizm ten, mimo że niewidzialny, już istnieje – bez statutu i nazwy, partii, koordynacji: przypomina

---

<sup>23/</sup> Tamże, s. 135-139.

on przyjaźń opartą na więzi między tymi, którzy – zainspirowani duchem Marksa – radykalizują ducha krytyki. Efektem jej oddziaływania może być reforma wyliczonych wcześniej plag w ramach ideału państwa demokratycznego – tak wyobraża sobie to Fukuyama. Ale – w innej wersji, mocniejszej – byłoby to podważenie samego ideału, pojęcia demokracji, a nawet związanego z nią konceptu człowieka. Ta wersja w pismach Marksa przedstawiała się jako rewolucja. Derrida zamiast rewolucji głosi dekonstrukcję, która w swym radykalnym krytycyzmie musiałaby objąć również marksizm. Z pewną dumą filozof opowiada, że w Moskwie słowo „dekonstrukcja” tłumaczono jako „pieriestrojka”. Taka dekonstrukcja miałaby wyprzedzać nadejście mesjasza, który może pojawić się w każdej chwili, nie rozpoznany, na obrzeżach miasta, w dzielnicach bez Boga i bez nadziei<sup>24</sup>.

Definiując mesjanizm jako strukturę formalną, jako teren pustynny, jako obietnicę, oczekiwanie i wołanie; podkreślając zarazem, że jest on pragnieniem sprawiedliwości poza prawem, sprawiedliwości, która nie jest tożsama z zagwarantowanym przez państwo wymiarem sprawiedliwości, Derrida płacze się w sprzecznościach, których sam jest świadom. Można powiedzieć, że są one konsekwencją postmodernistycznego wymogu legitymizacji i rekontekstualizacji, wymogu, który każe pytać np., czy głoszony przez Hegla, Kojève’a i Fukuyamę koniec historii nie jest tylko końcem pewnego pojęcia historii, a dobrą wiarę kapitalizmu, liberalizmu i demokracji parlamentarnej traktować jako przemijającą formę obecności, jako efekt dyspozytywu wyborczego i aparatu parlamentarnego, po to, aby odróżnić ją od „parlamentaryzmu i przedstawicielstwa politycznego w o g ó l e”<sup>25</sup>.

Uważny czytelnik spyta, czym różnią się owe kategorie ogólne, do których również można zaliczyć mesjanizm, od idei regulatywnych Kanta? Cóż zatem oznaczałyby pisma Derridy o mesjanizmie i religii? Czy następny etap dekonstrukcji, z jej ideą rozbiórki i rozruchu zastałych kategorii, takich jak: liberalizm, demokracja, religia? Czy nową, dekonstrukcjonistyczną, ale jednak formalną etykę? Czy artykulację dobrej woli francuskiego intelektualisty, któremu nie wypada głosić satysfakcji z aktualnego stanu historii, i który wnikliwie dostrzega niedole współczesnego świata? Czy wreszcie gest romantycznego anarchisty, który nigdy nie powie „tak” ukonstytuowanemu przez prawo i aparaty władzy demokratycznym consensusom?<sup>26</sup>

<sup>24/</sup> Z perspektywy polskiej nasuwa się tu konkretne pytanie: Ciekawe, jak by się ta Międzynarodówka zachowała wobec śmierci Haniego, zamordowanego w Afryce przez wrogów komunizmu, i wobec sytuacji odwrotnej – śmierci księdza Popietuszki z rąk komunistów, mordu, który miał miejsce w momencie, kiedy społeczeństwo polskie zaczynało realizować „mesjańską nadzieję” na zwalczenie politycznej i ideologicznej opresji.

<sup>25/</sup> Por. J. Derrida *Spectres de ...*, s. 37-38.

<sup>26/</sup> W tym ostatnim geście bliski byłby rzeczywiście pewnym romantykowi, np. polsko-francuskiemu intelektualście, Adamowi Mickiewiczowi, który w latach 1840-1844 głosił w paryskim College de France bezpardonową krytykę liberalnych instytucji, także Kościoła, pojmowanego jako urząd na usługach mieszczańskiego

## Mitosek Mesjanizm postmodernistów

Trochę przesadziłam. Niemniej jednak z tego, co napisałam ostatnio, wynika, że Rorty, oceniając poglądy Derridy jako romantyczny idealizm, miał rację. Że rację miał także badacz hermeneutyki, John D. Caputo, który nazwał myśl Derridy „religią bez religii”<sup>27</sup>. Że rację miał tenże Rorty, mówiąc o wiecznym lewactwie intelektualistów francuskich.

Kij ma jednak dwa końce. „Romantyczny idealizm” jest postawą bardzo bliską Rorty’emu. I nie chodzi tu o XIX-wieczny transcendentalizm, ani o krytykę współczesnego świata. Chodzi o drogi jego naprawy, a przede wszystkim o jej podmiot. „Tęgi poeta” i „utopijny rewolucjonista” to intelektualiści, ludzie z uniwersyteckiego campusu, którzy są w stanie „upoetycznić” masową kulturę, wprowadzić więzi oparte na solidarności i sztuce, ożywić lokalne wspólnoty, gdyby nawet były to tylko wspólnoty odbiorców dzieł sztuki. Z pewnością działalność ich różni się od praktyk argumentacyjnych wewnątrz „kultury ekspertów”, które według Habermasa miały chronić „wolną od panowania komunikację”<sup>28</sup>. Stanowią jednak elitę, i to elitę o bardzo ograniczonym zasięgu działania, bezsilną – co autoironicznie przyznał Rorty – wobec tej formy zła, która przekracza wyobrażenia liberała, a z którą mamy do czynienia np. w krajach trzeciego świata.

Sytuacją trzeciego świata powinna zająć się Derridiańska *nouvelle Internationale*. Gdzież jednak powstaje projekt owego zbawczego „Super-Państwa”? Jego anonimowość, czy tylko formalny charakter są pozorne. Odpowiedzialność spada dzisiaj na tych, którzy w granicach pola intelektualnego i akademickiego zdołali się oprzeć pokusom i komunizmu, i neokonserwatyzmowi. Kto zdołał się oprzeć tym dwóm pokusom naraz? Filozof uniwersytecki, dekonstrukcjonista, którego nie zdołała uwieść żadna ideologia. Który w swojej hiperkrytyce nie waha się przemawiać „w imię nowego Oświecenia”<sup>29</sup>. Ten, który obudzony przez niewczesną lektu-

---

państwa, przypisywał ludom słowiańskim rolę mesjasza odnawiającego Zachód i wyrażał – na zmianę – oczekiwanie na nadejście mesjasza-wodza. Gest odrzucenia tego, co gotowe, zagwarantowane przez prawo (policję, parlament), krytyka instytucji Kościoła – wszystko to może stanowić odniesienie do Derridiańskiej kategorii *mondialatimisation*, za pomocą której filozof krytykuje XX-wieczną „teletechniczną” ekspansję Watykanu. Por. J. Derrida, G. Vattimo *La religion*, Paris 1996. Są to materiały z sympozjum, które odbyło się na Capri w 1994 roku.

<sup>27/</sup> J. D. Caputo *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington 1997. Właśnie Caputo określił mesjanizm Derridy jako ideał regulacyjny. Ironiczna książka Caputo stanowi jedną z głębszych analiz etycznych wymiarów i konsekwencji dekonstrukcji. Wypada w tym miejscu wspomnieć, że o książce *Spectres de Marx* mówiłam wiosną 1996 roku na Uniwersytecie Warszawskim na zebraniu „Marksizm i dekonstrukcjonizm”. Recenzję z niej zamieściłam w „Twórczości”; zob. Z. Mitosek *Derrida, Marks i duchy*, „Twórczość” 1997 nr 5.

<sup>28/</sup> Zob. J. Habermas *Der philosophische Discurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1988, a także dyskusyjny głos Habermasa w *Stanie filozofii współczesnej*.

<sup>29/</sup> Por. J. Derrida *Spectres de ...*, s. 148-149. O tym nowym Oświeceniu mówił Derrida 11 grudnia 1997 roku na Uniwersytecie Śląskim z okazji przyznania mu doktoratu *honoris causa*. „Ta troska o krytyczną niezależność należy do *Lumières*, do *Enlightenment*,

## Szkice

rę Marksa, przygotowuje teren dla nadejścia sprawiedliwości. Przygotowuje w szczególny sposób: uprawiając „dyskurs filozoficzno-naukowy zrywający z mitem, religią i mistyką narodową” i wiążąc go z tymi światowymi formami organizacji, które gwarantowałyby emancyacyjny sens mesjańskiej obietnicy.

Remedia na drażące świat zło są w wypadku filozofów od wieków te same: jest to czujność intelektualistów; to oni od czasów Platona, poprzez romantyczny krąg Ateneum i krytykę Feuerbacha, poprzez *Manifest komunistyczny* Marksa, aż po anty-utopię Orwella, w wyobraźni i w jasnym widzeniu upatrywali ratunek dla tych, którzy cierpią, nie widząc i nie wiedząc<sup>30</sup>. Odpowiedź na pytanie, kto jest nowoczesnym mesjaszem, nie powinna budzić wątpliwości.

---

do *Aufklärung*, do *Iluminismo*, do *Oświecenia* naszych czasów, jak należeć będzie do Oświecenia jutrzejszego – a z rozmysłem używam do nazywania tego projektu uniwersalistycznego racjonalizmu terminów zaczerpniętych z więcej niż jednego języka, gdyż cztery czy pięć wieków temu przybrał on różne postacie w historycznie odmiennie ukształtowanych kulturach”; przeł. K. Jarosz, „Literatura na Świecie” 1998 nr 11-12, s. 246.

<sup>30/</sup> „Mówi się o masach ponad ich głowami i nie do pomyślenia jest, żeby to, co się pisze, mogło dopomóc masom w uzyskaniu świadomości siebie” – to stwierdzenie J.-P. Sartre’a, zastosowane do pisarzy francuskich XVII wieku ciągle zachowuje aktualność. Por. J.-P. Sartre *Czym jest literatura* (1948), przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 230.