

## Marański uniwersalizm. Benjamin, Derrida i Buck-Morss o kondycji uniwersalnego wygnania<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1264>

Agata Bielik-Robson, Instytut Filozofii i Socjologii PAN  
Piotr Sadzik (tłum.)

Esej ten kreśli nową strategię uniwersalizacji historii, która wyłania się z analizy żydowskiej praktyki filozofowania w erze nowożytnej. Nazywam ją „strategią marańską”, budując analogię między sytuacją *conversos*, którzy zostali zmuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa, przechowując przy tym judaizm „utajony”, a filozoficzną interwencją nowoczesnych myślicieli żydowskich, którzy wkroczyli w idiom zachodniej filozofii, jednocześnie nasycając go motywami wywiedzionymi z ich „partykularnego” kontekstu: nie po to jednak, by podważyć perspektywę uniwersalistyczną, lecz po to, by ją przekształcić. Dla Waltera Benjamin i Jacques’a Derridy właściwy uniwersalizm okazuje się równoznaczny z „zadaniem tłumacza”: projektem sklejenia rozbitej całości od środka, horyzontalnie, przez wysiłek wielojęzyczności, czyli bez przyjmowania wyniosłej pozycji ogólnego metajęzyka, który mógłby uzurpować pozycję hegemonu.

**Słowa kluczowe:** Jacques Derrida, język, Susan Buck-Morss, przekład, historia uniwersalna, uniwersalizm, Walter Benjamin.

*And God scattered them –  
Through the cities of Medes, beside the waters of Babylon...  
And God looked and saw the Hebrews,  
Citizens of the great cities,  
Talking Hebrew in every language under the sun.  
  
Like Solomon,  
I have married and married the speeches of strangers.*

Charles Reznikoff, *Jerusalem the Golden*<sup>2</sup>

1 Tekst napisany w ramach projektu NCN Opus 13 „Fenomen maranizmu: żydowska «tradycja ukryta» i nowoczesność”, zarejestrowanym w systemie OSF pod numerem 2017/25/B/H/S2/02901.

2 „I Bóg ich rozproszył –/ poprzez miasta Medesu, poza rzeki Babilonu.../ I Bóg spojrział i zobaczył Hebrajczyków,/ Obywateli wielkich miast,/ Jak mówili po hebrajsku we wszystkich językach pod słońcem... Jak Salomon, wżeniałem się w mowy obcych” (Reznikoff, Cooney 2005, 113). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady z literatury obcej pochodzą od autorki.

W eseju chciałabym zarysować nową strategię uniwersalizacji historii, która wyłania się z analizy żydowskiej praktyki filozoficznej w nowożytności. Nazywam ją „strategią marańską” i opisuję ją, budując analogię między religijnymi praktykami późnośredniowiecznych Żydów sefardyjskich, którzy zostali zmuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa, przechowując przy tym judaizm „utajony”, a filozoficzną interwencją nowoczesnych myślicieli żydowskich, którzy wkroczyli w idiom zachodniej filozofii, jednocześnie nasycając go motywami wywiedzionymi z ich „partykularnego” kontekstu (cf. Bielik-Robson 2014). Wbrew temu, co uparcie twierdzą antysemita, to sekretne przenikanie języka filozoficznego wątkami tradycji ukrytej nie odbywało się w imię zniszczenia perspektywy uniwersalistycznej, lecz w celu jej przekształcenia. Dla ostatnich spadkobierców tej marańskiej linii, Waltera Benjamina i Jacques’a Derridy, właściwy uniwersalizm okazuje się równoznaczny z postbabelelicznym projektem sklejanego rozbitej całości od środka, **horyzontalnie**, przez wysiłek wielojęzyczności, czyli bez przyjmowania wyniosłej pozycji ogólnego metajęzyka, który mógłby uzurpować pozycję hegemonu. Tej marańskiej strategii alternatywnej uniwersalizacji przyjrze się również od strony nowego uniwersalizmu historycznego, rozwiniętego przez Susan Buck-Morss w jej inspirowanej Benjaminem krytycznej odpowiedzi na postmodernistyczną fragmentację tożsamości i tradycji. W mojej interpretacji strategia marańska antycypuje ideę nowego uniwersalizmu *avant la lettre*. Zamiast pozwolić żydowskiemu dziedzictwu na rozpuszczenie się w pozornie uniwersalnej abstrakcji filozoficznej, strategia ta ma na celu uczynić je uniwersalnym na modłę – jak nazywa go Buck-Morss – „otwartego dostępu”, który upowszechnia poszczególne tradycje oddolnie, wynajdując i wzmacniając w nich tendencje dążące do przekraczania granic i wzajemnego przekładu.

### Zadanie tłumacza

Na czym polegałaby zatem „chęć bycia maranem”, którą Héléne Cixous (2007, 55) przypisuje Derridzie? Jednym z jej wymiarów jest bez wątpienia pragnienie uniwersalizacji własnego przekazu; pragnienie, za którym ukrywa się obawa, że jeśli przekaz ten będzie wyrażony w sposób zbyt „tożsamościowy”, natychmiast zostanie on oskarżony o partykularyzm, wykluczający z właściwej „konwersacji ludzkości”. Wydawałoby się, że po krytyce, jakiej poddano dawną szkołę uniwersalizmu, opierającego się zarazem na stałej substancji (naturze ludzkiej) i równie stałych procedurach formalnych (rozumie ludzkim), chęć ta – wykonanie gestu uniwersalizacji jako zadania i jako horyzontu-celu własnej praktyki językowej – powinna jawić się jako stanowisko niekontrowersyjne. Nic jednak dalszego od prawdy. W istocie apel

o uniwersalizację dynamiczną, opartą na pragnieniu komunikacji, która zastąpiła by dawną teorię uniwersalizacji statycznej, opartej na rzekomych powszechnych ludzkiej natury, jest wciąż aktualny – choćby dlatego, że nieustannie kwestionowany. Wystarczy rzut oka na jeden fragment ze Slavoj Żižka (2006, 28), żeby przekonać się, że „żydowska interwencja” we współczesnej humanistyce, przeważnie łączona z nazwiskami Levinasa i Derridy, została po raz kolejny odrzucona właśnie ze względu na brak właściwie pojętego uniwersalizmu. Pisząc o problematycznej obecności tematyki religijnej w dzisiejszej akademii, która podobno nie sprzyja chrześcijaństwu, faworyzując za to albo pogaństwo albo judaizm, Żižek zauważa: „W obrębie tego schematu zawieszanej wiary dozwolone są dwie, tzw. **postsekularne**, opcje: pozwala się komuś albo sławić bogactwo politeistycznych przednowoczesnych religii przygniecionych potem judeochrześcijańską, patriarchalną spuścizną, albo też tkwić przy wyjątkowości dziedzictwa żydowskiego, przy jego wierności wobec spotkania z radykalną Innością, w kontraście wobec chrześcijaństwa” (2006, 28). Według Żižka żydowski projekt dekonstrukcyjny, przedsięwzięty przez duet Levinasa i Derridy, doprowadził do ustanowienia **hegemonii partykularyzmu** – quasi-mistycznego wsłuchiwanie się w nieskończone rozproszenie głosów napływających z wezwań niezliczonej pojedynczych Innych – kosztem starego, dobrego, ortodoksyjnie chrześcijańskiego uniwersalizmu, który nigdy nie przywiązywał wagi do niczego mniej stałego niż wspólna natura ludzka, nieznająca *ani Żyda, ani Greka*. Żižek ubolewa nad tym pyrrusowym zwycięstwem, starając się przypomnieć Żydom, że lepiej było im z ich „kibucowym socjalizmem”, który był dobrą praktyką społeczną, niemającą – szczęśliwie – nic wspólnego z filozofowaniem. Kiedy bowiem podejmują się go myśliciele żydowscy, okazuje się ono szkodliwe, potencjalnie niszczycielskie, a nawet katastrofalne. Dlaczego? Ponieważ infiltrowane ono uniwersalistyczną formację zachodniej myśli swoją partykularną stronniczością, która przejawia się zarówno w zbyt zwracaniu uwagi na „życie pojedyncze” w jego cielesnej nieprzewidywalności pełnej „przygodnych parafernaliów”, jak również w gnostycko-anarchicznym lekceważeniu obiektywnego ducha ogólnych pojęć i instytucji, który wedle Żižka stanowi największe osiągnięcie cywilizacji chrześcijańskiej. Mówiąc wprost: Żydzi nigdy nie nauczyli się właściwego uniwersalizmu, dlatego do ich filozoficznej interwencji trzeba podchodzić z największą ostrożnością. Gdy zatem odrzuci się poprawność polityczną jako przejaw obeszła obywatelskiej cenzury, blokującej awangardę filozoficznej spekulacji, odwieczne widmo żydowskiej niezdolności do myślenia w kluczu prawdziwie uniwersalnych pojęć filozoficznych powraca niezawodnie, jak bumerang.

W tej sytuacji prawdziwym wyzwaniem jest nie tyle ponowne przywołanie politycznej poprawności w wątpliwym geście samoobrony, ile otwarte stawienie czoła

Žiřkowi poprzez próbę przekonania go, że żydowski sposób myślenia nie jest wcale obcy duchowi uniwersalizmu, ale że negocjuje z nim w inny sposób: nie jako z gotową deklaracją uniwersalnej esencji, lecz jako z odbywającą się stale i niekończącą się praktyką, za którą stoi – nazwane tak przez Waltera Benjamina – „zadanie tłumacza”.

Dla Benjamina „żydowska filozofia” – lub „filozofia judaizmu” – jest w pierwszej kolejności problemem językowym: mówieniem jednym językiem z pomocą innego, przypadkiem równoczesnej dwujęzyczności (Scholem 2008, 138). Natychmiast przychodzi to na myśl kłopotliwe położenie marana: kondycję iberyjskich Żydów zmuszonych do przyjęcia chrześcijaństwa, którzy mimo to przechowali swoją sekretną żydowską wiarę, marański judaizm utajony, gdzie niewypowiedziany język hebrajski zaburzał, ale też przeświecał przez otwarcie wypowiedziany dialekt narzuconej „mowy obcych”, jaką w tym wypadku była religia chrześcijańska (patrz motto z Reznikoffa). Nie jest przypadkiem, że pierwsi żydowscy myśliciele, którzy wkroczyli do świata nowoczesnej myśli Zachodu, byli przeważnie z pochodzenia maranami: radykalnymi zwolennikami Szabetaja Cewiego, którzy ogłosili mesjańską rewolucję i masowo przechodząc na islam i chrześcijaństwo, opuścili żydowskie getta wschodniej i południowej Europy, by rozsiewać rewolucyjne wieści (co doprowadziło w końcu niektórych z nich do wzięcia aktywnego udziału w rewolucji francuskiej), ale także tak wybitnymi jednostkami jak Uriel da Costa, Isaac la Peyrère i *last but not least* Baruch Spinoza. Ostatni z tej wielkiej filozoficznej linii, Jacques Derrida (2009, 139), otwarcie przyznawał się do bycia „rodzajem marana francuskiej kultury katolickiej” – deklaracja ta naprowadziła go na szlaki „trzeciego języka” filozoficznego maranizmu, który nie tylko nie stara się rozplątać Joyce’owskiego pomieszania Żydogreka i Grekożyda, ale próbuje obrócić je na swoją korzyść.

Benjamin, który również umieszcza siebie na marańskiej linii, pragnie podkreślić szczególny charakter **wszelkiej** jednojęzycznej tradycji, niezależnie od jej otwarcie uniwersalistycznych deklaracji, czy to greckiej, czy chrześcijańskiej, i pokazać, w jaki sposób prawdziwa uniwersalność wyłania się tylko w wyniku starć – lub mariaży – dwóch lub więcej oddzielnych idiomów. Żeby zbliżyć się do uniwersalności, języki muszą infekować siebie nawzajem i pozostawiać swoje ślady w języku innego, tym samym zaburzając iluzję jego językowej czystości i autarkii. Prawdziwie uniwersalny język nie może być więc nigdy wypowiedziany jako taki, czyli jako homogeniczny idiom; ani grecka filozofia, ani chrześcijańska religia nie potrafią anulować destrukcji wieży Babel, która przyniosła skutek w postaci rozsiania i partykularyzacji języków. Sytuacja babelicznego rozproszenia języków jest więc faktem, ale nie przekleństwem. Choć nie istnieje żaden metajęzyk, który mógłby wychynąć ponad zgiełk różnic, ludzie wciąż są zdolni do „wżeniania się w mowę obcych”, a tym samym do sklejan

pękniętej całości na poziomie horyzontalnym. Nie osiągają uniwersalności w sposób „wertikalny”, czyli poprzez odrzucenie własnej partykularności lub wyrośnięcie ponad nią. W opowieści o wieży Babel droga – ta, która miała wznieść się ponad płaszczyznę ludzkich różnic – została jednoznacznie wskazana jako błędna. Mimo to pokusa, by powtórzyć błąd wieży Babel, nie ustępuje, a łatwa, zbyt łatwa uniwersalność filozofii, która twierdzi, że jest transparentnym językiem każdego człowieka jako *animal rationale*, czy też Pawłowe chrześcijaństwo, które utrzymuje, że nie zna „ani Żyda, ani Greka”, lecz tylko jedno ogólne „Boże dziecko”, jest dobrym przykładem tego uporu. Tymczasem jedyna droga do osiągnięcia uniwersalności wiedzie horyzontalnie, nigdy nie pretendując do opuszczenia przestrzeni tego, co partykularne; jest to bowiem droga wiodąca przez – jak ujął to Walter Benjamin w eseju o *Zadaniu tłumacza* – tłumaczenie i dopełnienie (*Übersetzung und Ergänzung*), zderzanie i konfrontowanie ze sobą różnych języków, żenienie ich, zaprzysiężanie, mieszanie i doprowadzanie do spotkań między nimi (cf. Benjamin 2012b).

Benjamin wciąż jeszcze podchodzi do rozproszenia języków ambiwalentnie, niepewny, czy uznawać je za błogosławieństwo czy przekleństwo. Ale już Derrida – ruszając zdecydowanie w kierunku marańskim – interpretuje zadanie tłumacza w całkiem nienostalgiczny sposób. W *Tours de Babel* [Wieże Babel], eseju częściowo poświęconym Benjaminowi, wskazuje na niemożliwość „uniwersalnego języka” i wychwala babeliczną dyseminację jako pierwszy upragniony gest dekonstrukcji: „Figura wieży Babel nie odnosi się wyłącznie do nieredukowalnej wielości języków: sugeruje także niekompletność, niemożliwość ukończenia wysiłku ich totalizacji w porządku jednej budowli, wspartej na jednym architektonicznym fundamencie” (Derrida 2002, 107). Co więcej, Derrida posuwa się do stwierdzenia, że Babel jest w istocie jednym z boskich imion: „imię własne pomieszania [Babel] jest znakiem i pieczęcią Boga” (Derrida 2002, 107). Dlatego legenda o Babel opowiada alternatywną historię boskiego objawienia, gdzie „pomieszanie” (*confusion*) przemienia się w Jego imię własne, być może nawet bardziej rzeczywiste niż to, które objawił na górze Synaj. Zaznać pomieszania i przepracowywać pomieszanie w sposób horyzontalny, bez jakichkolwiek wertykalnych dróg ucieczki w abstrakcyjną uniwersalność – oto zadanie tłumacza, żeniącego ze sobą języki obcych, jak również zadanie nowoczesnego myśliciela.

W ten sposób strategia marańska, będąca początkowo jedynie negatywną taktyką zawiści i resentymetu wobec hegemonicznej uniwersalności reprezentowanej przez filozofię i chrześcijaństwo, staje się pozytywną taktyką alternatywnej praktyki uniwersalizacji, która jawnie wyrasta ze źródeł żydowskiego mesjanizmu. Mesjanizm ten nie jest powtórzeniem Pawłowego „ustanowienia uniwersalizmu” (jak nazwał to Alain Badiou [2007]), które opierało się na prostym anulowaniu „babelicznej kata-

strofy”. Choć mierzy w ten sam cel, pragnie osiągać go inaczej. Filozoficzni marani wiedzą, że prawdziwy uniwersalizm nie może być ustanowiony poprzez deklarację – „nie masz ani Żyda, ani Greka” – a potem opieczętowany akceptacją filozoficznego metajęzyka, jak to przydarzyło się w chrześcijaństwie, a następnie w Hegłowskiej „wielkiej narracji”, która posłużyła za schemat wszystkich nowoczesnych systemów uniwersalizacji. Droga do powszechności nie wiedzie przez puryfikacyjne ani-ani, lecz przez mariaże, a więc przez **konfuzje**, **koniunkcje** i **kontaminacje** Joyce’owskiego Żydogreka; Grekożyda. Nie przez bezpośredniość abstrakcji, które chcą wydestylować czysto uniwersalną ludzką naturę, ducha lub rozum, ale przez kolizje różnic, które wydarzają się cały czas na powierzchni językowych spotkań.

### Nowa Aleksandria

Idea nowego uniwersalizmu, inspirowana Benjaminowskim pojęciem postbabelicznej „mieszaniny” jako nadrzędnej wobec Hegłowskiej unifikującej syntezy, wyłania się w jeszcze jednym późnym tekście Derridy: *Wierze i wiedzy*, eseju napisanym w 1994 r. (Derrida 1999). Tym razem to właśnie Hegel staje się głównym punktem odniesienia, ponieważ to on jako pierwszy obwieścił zniesienie religii w filozofii, tym samym gwarantując transfer partykularnej treści chrześcijaństwa do uniwersalnego idiomu pojęć filozoficznych. Chociaż chrześcijaństwo, powiada Hegel, jest „religią otwartą” (*offenbare Religion*), obstającą przy „uniwersalnym dostępie” i adresującą siebie potencjalnie do każdego, jest – **jako** religia – wciąż ograniczona partykularnym obrazowaniem, które krępuje jego potencjał absolutnej uniwersalizacji; jego *Vorstellungsdenken*, „myślenie przedstawieniowe”, czyni je wciąż zależnym od obrazów mitycznych wytworzonych przez partykularny kult, miejsce i czas, które jako przeszkody spowalniają bieg chrześcijańskiej nowiny, niemogącej rozchodzić się po całym świecie z prędkością światła (Hegel 2010)<sup>3</sup>. Dlatego też muszą one zostać rozpuszczone w sublimującym elemencie ducha, który dopiero wtedy osiąga jasność i czystość prawdziwie uniwersalnego pojęcia, zdolnego obieć i zawojować cały świat. I kiedy tylko praca ta zostanie wykonana, chrześcijaństwo osiągnie swoje spełnienie w powszechnym ustroju, który XX-wieczny heglista Alexandre Kojève w jednej z pierwszych refleksji nad naturą globalizacji nazwał „uniwersalnym państwem homogenicznym” (Strauss 2009, 163): zglobalizowanym politycznym podmiotem, w którym każdej jednostce zostaną przyznane równe prawa, niezależnie od tego, co konstytuuje ją jako jednostkę. Od kiedy uznanie – stwierdza Kojève (tamże) –

3 Hegłowską wersją „wiary i wiedzy”, do której Derrida intensywnie się odnosi, jest tekst *Glauben und Wissen* (Hegel 1986).

przestaje być kwestią walki, a staje się wrodzonym uprawnieniem, różnice ustanawiające nasze jednostkowości nie będą się już liczyć. Wraz z godnością przyznaną apriorycznie abstrakcyjnemu bytowi ludzkiemu jego bycie Żydem lub Grekiem, mężczyzną lub kobietą wypadnie poza ramy politycznej kalkulacji. Państwo stanie się więc homogeniczne nie dlatego, że różnice znikną, ale dlatego, że przestaną mieć znaczenie polityczne, wycofają się w sferę prywatnej gry samostwarzania – dokładnie tak, jak w przypadku Rortyańskiej „liberalnej ironistki”. Triumf chrześcijańskiej uniwersalnej abstrakcji w jej zeświecczonej wersji uzna tym samym wszelkie walki podejmowane w imię partykularnych różnic za nieważne i nadaremne. Globalne państwo, określone abstrakcyjną formą liberalno-demokratycznych praw człowieka, będzie jedynie „bawiło się” wielokulturową różnorodnością, dodając estetycznego sznytu formalnej homogeniczności, która do różnicy nie przywiązuje już żadnej wagi.

Uniwersalne państwo homogeniczne jest dla Kojève’a wynikiem dialektycznej negacji transcendentnej, chrześcijańskiej idei *civitas dei*, która wiedzie do jej zeświecczenia i immanentyzacji. Ta wtórna immanencja nie powinna być jednak mylona z grecką formą uniwersalności opartej na pierwotnie „immanentnej istocie”:

w tym miejscu ponownie odnajdujemy odległe korzenie idei politycznej [uniwersalnego państwa homogenicznego – przyp. ABR] w uniwersalistycznej koncepcji religijnej, obecnej już u Echnatona i osiągającej szczyt u św. Pawła. Jest to idea **fundamentalnej równości** wszystkich wierzących w tego samego Boga. Ta transcendentna koncepcja równości społecznej radykalnie różni się od sokratejsko-platońskiej koncepcji tożsamości wszystkich istot posiadających tę samą **immanentną** „istotę”. Dla Aleksandra, ucznia greckich filozofów, Grecy i barbarzyńcy mogą w tym samym stopniu domagać się politycznego obywatelstwa w Imperium, w jakim mają tę samą ludzką (tj. racjonalną, logiczną, dyskursywną) „naturę” (istotę, ideę, formę itp.) lub w jakim „istotowo” **utożsamiają się** ze sobą w następstwie prostego („bezpośredniego”) „pomieszania” wrodzonych im właściwości (osiągniętego przez biologiczne połączenie). Dla św. Pawła nie ma „istotowej” (nieredukowalnej) różnicy między Grekiem a Żydem, ponieważ obaj mogą się stać chrześcijanami, a mogą to uczynić nie dzięki „mieszaniu” greckich i żydowskich właściwości, lecz **negując**; przez tę negację „dokonując syntezy” tychże w homogeniczną jedność, która nie jest wrodzona czy dana, lecz (w sposób wolny) **stworzona** przez „nawrócenie”. Ze względu na negujący charakter tej chrześcijańskiej „syntezy” nie ma już niezgodnych czy nawet „sprzecznych” (wzajemnie się wykluczających) „właściwości”. Dla Aleksandra, greckiego filozofa, żadne „połączenie” Pana i Niewolnika nie było możliwe, ponieważ byli oni swoimi „przeciwieństwami”. Dlatego też **uniwersalne** Państwo,

które zniosło rasy, nie mogłoby być **homogenicznym** w sensie zniesienia także „klas społecznych”. Z kolei dla św. Pawła negacja (...) opozycji pogańskiej Pańskości i Niewolnictwa może ustanowić „istotnie” **nową** chrześcijańską jedność (...), zdolną zapewnić podstawę nie tylko politycznej uniwersalności Państwa, lecz także jego społecznej homogeniczności (Strauss 2009, 162–63).

W analizie Kojève’a immanentny wymiar mieszaniny i melanżu, osiągnięty za sprawą biologicznego zjednoczenia (choć tylko do pewnego stopnia), przeciwstawia się transcendentnemu wymiarowi negacji i syntezy, osiągniętemu na drodze antynaturalistycznej abstrakcji, która odwołuje wszystkie naturalne różnice jako nieistotne. Podczas gdy immanentna mieszanina nie anuluje poróżnień (rasa może już nie grać żadnej roli, ale klasowy z istoty podział na Pana i Niewolnika wciąż wytwarza sztywną hierarchię), transcendentna abstrakcja rodzi niezróżnicowaną, „homogeniczną jedność” „człowieka bez właściwości” – ten, jako byt naturalny, wciąż może być mieszaniną sprzecznych jakości, które jednak zostaną zneutralizowane i zdezaktywowane ze względu na jego transcendentny status (nieśmiertelna dusza). Dlatego też mamy dwa różne modele uniwersalizacji: aleksandryjski, oparty na mieszaninie i kontaminacji, który wciąż przechowuje elementy „naturalnej” hierarchii, ponieważ różnice nadal się w nim liczą, oraz judeochrześcijański, w którym nie ma żadnej hierarchii, ponieważ „naturalne” różnice nie grają w nim żadnej roli. Kojève, rzecz jasna, a próbuje ten pierwszy, ale bynajmniej nie z racji właściwej temu modelowi mieszaniny, która pozwala żydogreckim obywatelom imperium identyfikować się ze sobą na poziomie horyzontalnym, lecz **tylko** z uwagi na jego hierarchiczną strukturę, dzięki której wciąż jest o co zabiegać, konkurować i prowadzić polityczne walki. Tymczasem postchrześcijańskie uniwersalne państwo hegemoniczne samo uznając się za cel-koniec historii, nie pozwala, by istniały jakiegokolwiek inne cele, o które można byłoby walczyć: wraz z rozwiązaniem wertykalnej różnicy i osiągnięciem ideału abstrakcyjnej równości państwo to oferuje swoim obywatelom jedynie życie „ludzkiego zwierzęcia”, przepędzane pod biopolitycznymi auspicjami w poszukiwaniu szczęścia.

Kojève może być tym samym postrzegany równocześnie jako gorzki, krytyczny diagnosta postchrześcijańsko-zachodniego modelu globalizacji i jako natchniony prorok nowego uniwersalizmu realizowanego w neoaleksandryjski sposób, gdzie „rasy” z ich statycznymi różnicami nie mogą się już dłużej liczyć, ale „klasy” z ich społecznymi ruchomymi różnicami wciąż pozostawiają dużo miejsca dla owocnych antagonizmów, walk i napięć. W tej ostatniej sprawie Derrida pozwala sobie mieć zdanie odmienne (Derrida 1999, 15). Choć zgadza się z diagnozą Kojève’a na temat zagrożenia tkwiącego w idei abstrakcyjnej równości w „zglobalatynizowanym” im-



perium, nie zabiega o powrót „różnicy-jako-hierarchii”. Dla Derridy stawka jest inna. Nie jest nią kojèveowska walka o uznanie, w której Panowie są wciąż gotowi ryzykować życiem, żeby dowieść swojej nadrzędności nad Niewolnikami, ale pragnienie, by żyć i przeżyć; pragnienie, by nie roztopić się w globalnym rozproszeniu, lecz pomimo kondycji **uniwersalnego wygnania** „ocalić imię” (co jest jednym z możliwych znaczeń jednej z ulubionych fraz Derridy: *sauf le nom*). Zarazem jednak jego wizja nie jest wcale tak odległa od Kojève’a, ponieważ chodzi w niej o tę samą Nową Aleksandrię, tyle tylko, że popieraną ze względu na inny jej aspekt: nie jako imperium, w którym hierarchie wciąż mają znaczenie, ale jako imperium, które stawia na mieszaniny i rośnie na kontaminacjach. Pytanie Derridy brzmi więc: czy możemy ponownie włączyć się w proces kontaminowania reaktywującego różnice, których nieważność ogłoszono w chrześcijańskim modelu uniwersalizacji, nie przywracając przy tym greckiej walki o uznanie i hierarchię? Czy możemy mieć jedno i drugie: **zarówno** różnice, które się liczą, **jak i** czysto horyzontalną płaszczyznę ich spotkań, spięć, wymian i mariaży, jak w pięknej marańskiej metaforze Charlesa Reznikoffa?

Wbrew pozorom, które dają o sobie znać szczególnie w dość popularnej recepcji metody dekonstrukcyjnej, Derrida nigdy nie był guru multikulturalizmu. W *Wierze i wiedzy* otwarcie przyznaje, że „łączy nas jednak również (...) bezwzględne upodobanie, jeśli nie bezwarunkowa preferencja, do tego, co w polityce określa się mianem demokracji republikańskiej jako modelu potencjalnie powszechnego” (Derrida 1999, 15). Choć więc Derrida pozostaje krytyczny wobec post-Heglowskiego idiomu uniwersalności, który zdefiniował jako „globalatynizację”<sup>4</sup>, czyli globalną rzymsko-(post)chrześcijańską liberalno-demokratycznego imperium w stylu Francisca Fukuyamy, z całą mocą przeciwstawia się izolacji kultur podejmowanej w imię ich iluzorycznej czystości. W istocie całą ideę tego eseju da się podsumować ironiczną parafrazą sławnego tytułu książki Mary Douglas *Purity and Danger: purity is danger* „czystość jest zagrożeniem”<sup>5</sup>. Prawdziwe niebezpieczeństwo dla przeżycia kultur i religii nie leży w kontaminacji własnego z obcym, lecz w obsesyjnym wystrzeganiu się widma nieczystości. „Radykalne zło” procesu globalatynizacji polega zatem na gwałtownym starciu dwóch abstrakcji: formalnej czystości „pewnego typu (post)chrześcijaństwa” i jego hegemonicznej strategii uniwersalizującej, które mierzy się z samoobronną czystością rdzennych kultur, chroniących się przed kolonizacją.

Właśnie to Derrida nazywa paradoksem nieposzkodowania. Wprowadzając analogię z mechanizmem autoimmunizacji (*auto-immunité*), pokazuje on, że wszystkie

4 W polskim przekładzie termin ten funkcjonuje jako „mondialatynizacja”. Decyduję się na rozwiązanie idące za przekładem angielskim (*globalatinization*), ze względu na jego związek z utrwalonym w polszczyźnie terminem „globalizacja” (Derrida 1999, 63).

5 Polski tytuł książki Douglas brzmi *Czystość i zmaza* – przyp. red.

tradycyjne systemy, które inwestują przesadnie w ideał „nieposzkodowanej czystości”, skazane są na samozniszczenie pod naporem przestymulowanej samoobrony. Tak samo jak organizm, który nadmiernie broni się przed infekcją i produkuje zbyt wiele przeciwciał, które następnie obracają się przeciw niemu, tradycje przesadnie bronią się przed kontaminacją czymkolwiek obcym i pozbywając się wszelkich elementów nieczystych, ostatecznie zaczynają walczyć same ze sobą. Albo niszczą wszelkie ciało obce, którym w wyniku tego niepoohamowanego procesu samooczyszczania stają się także jej wewnętrzne treści – albo też stają się całkowicie bezbronne wobec zewnętrznej inwazji, co w ostatecznym rozrachunku daje ten sam wynik: niezdolność do dalszego przeżycia, czyli *survivre* lub (u Derridy w angielskim oryginale) *living-on*. Aporetyczna logika zawarta w autoimmunizacji polega tu na nieszczęsnym sparowaniu pragnienia przeżycia z ideą wewnętrznej czystości, czyli na mechanizmie tak dobrze opisanym przez Reného Girarda w jego teorii kozła ofiarnego (Girard 1987): tak jak organizm, który pragnie ochronić **siebie**, ale w procesie budowania samoochrony alienuje całość tego, czym obecnie jest, przez wzgląd na abstrakcyjny ideał własnej „samowsobności” – tradycje popełniają błąd, opierając swoje przeżycie na odsuwaniu wszelkiego zagrożenia nieczystością i kontaminacją przez wzgląd na wyidealizowaną, wyabstrahowaną, hiperczystą esencję ich tożsamości, która z samej definicji nie może być naruszona przez nic obcego. Ta abstrakcja czystego i nieposzkodowanego ideału, która **alienuje** całość obecnego życia tradycji, żąda zatem destrukcji-poświęcenia wszystkiego, co obce i podejrzane – koniec końców łącznie z życiem. W ten sposób tradycje, odgródzone wszystkimi chroniącymi je murami, upadają i umierają, rozpętując wpierw gwałtowne czystki obejmujące tak innych, jak i siebie. Albo też na odwrót: zaczynają chronić siebie przeciwko własnym przestymulowanym mechanizmom obronnym i jeśli ta tendencja do autoimmunizacji wymyka się spod kontroli, tradycje wchodzą na tor samobójczy; kiedy bowiem organizm traci ostatecznie zdolności samoobrony, traci też odrębność i stapia się ze swoim otoczeniem. W obydwu wypadkach autoimmunizacja – czyli z jednej strony obronna tendencja do **samooczyszczenia**, z drugiej zaś samobójcza tendencja do **samorozpuszczenia**, będąca reakcją na tę pierwszą – wiedzie do paradoksalnego „przeciwnskutku”: nie nieskończonego przeżycia, lecz **śmierci**<sup>6</sup>.

6 Derridiańskie refleksje nad nowym typem uniwersalizmu, bazującego nie na homogenicznej abstrakcji, ale kontaminacji, pojawiły się także u Jeana-Luca Nancy’ego, który w 1993 r. (rok przed ukazaniem się *Wiary i wiedzy*) napisał esej *Eulogy for the Méléé (For Sarajevo, March 1993)*. W tej emocjonalnej reakcji na wojenne czystki etniczne na Bałkanach Nancy tworzy wielką apologię dynamicznej horyzontalnej mieszaniny jako przeciwieństwa wszelkiej iluzorycznej czystości: „Każda kultura jest w samej sobie **wielokulturowa**, nie tylko dlatego, że zawsze istniała poprzednia akulturacja i z tego względu nie ma żadnego czystego i prostego źródła, lecz na głębszym poziomie, ponieważ gest kultury sam jest gestem przemieszany: znieważa, konfrontuje, transformuje, zbacza, rozwija, rekonstruuje, łączy, przekierowuje (...). Język jest zawsze

Jeśli więc nowa strategia uniwersalizacyjna, alternatywna dla globalatynizacji, ma się powieść, syndrom autoimmunizacji, który dotyka tradycje globalnie, stawiając je przed wyborem – albo obrona przed obcą kolonizacją, obstawiająca fantazmatyczny ideał kultury czystej i absolutnie endogennej, albo całkowita rezygnacja z tego, co własne, kończąca się samobójstwem odrębnej tożsamości na rzecz kolonizującego hegemonia – musi ulec dekonstrukcji. Dlatego też część krytyczna *Wiary i wiedzy* podejmuje się cierpliwego demontażu fantazmatu czystości, co zarazem tłumaczy powód, dla którego Derrida zainteresuje się religią, bo to właśnie w tradycji religijnej ideał nieposzkodowania (*indemnité*) – Derrida nazywa go „całym i zdrowym”: bezpiecznym i pewnym, integralnym i świętym, nietkniętym w swej samowsobności – jest obiektem sakralnej czci i jako taki formuje tożsamościowe jądro każdej kultury. Z drugiej strony to również religia – szczególnie w jej Pawłowo-Hegłowski, globalatyniśkim wydaniu – pozwala wyłonić się mesjańskiemu ruchowi uniwersalizacji, także w jej nowoczesnym, zsekularyzowanym lub na wpół zsekularyzowanym wariantcie. Dla Derridy zatem religia, którą umyślnie rozważa on w „najbardziej abstrakcyjnych terminach”, zawiera w sobie aporetyczne napięcie między partykularnością a uniwersalnością: tak samo jak kabalistyczny Bóg Izaaka Lurii, o którym Derrida pisze w *La dissémination*, stale waha się między kontrakcją, kiedy to defensywnie wycofuje się do swojej „najbardziej własnej” tożsamości, i ekspansją, kiedy to sięga poza siebie i mesjańsko zawłaszcza element obcy (Derrida 2007; cf. Wolfson 2002 – bardzo kompetentny tekst na temat kabalistycznych elementów u Derridy).

W *Gwieździe zbawienia* Franza Rosenzweiga (1998), którą Derrida znał i często komentował, oscylacja ta przybiera formę podziału pracy wewnątrz judeochrześcijańskiego przymierza. Podczas gdy rolę judaizmu jest „kontrakcja” i utrzymywanie objawionego przekazu każdej religii Abrahamowej w formie możliwie źródłowej,

---

*mêlée* języków, czymś w połowie drogi i pośrodku Babel jako formy pomieszania i glosolalii (lub mówienia językami), jako formy bezpośredniej przejrzystości. (...) Czysty idiolekt byłby idiotyczny, całkowicie pozbawiony relacji i dlatego też tożsamości. Czysta kultura, czysta własność byłaby idiotyczna”. Tak samo zatem jak w analizie Derridy to właśnie fantazmat czystości staje się odpowiedzialny za samodestrukcyjny paradoks przeżycia: „z całym należyty rygorem, kto był kiedykolwiek **czysty** na tyle, by być Aryjczykiem godnym tego słowa? Wiemy, że pytanie to mogłoby doprowadzić prawdziwego nazistę, nazistę całkowicie utożsamiającego się ze swoją sprawą do sterylizacji czy nawet samobójstwa (...). Absolutne i przyprowadzające o zawrót głowy prawo **tego, co własne** polega na zawłaszczaniu swojej własnej czystości, alienowaniu siebie w sposób **czysty** i prosty”. Dlatego też ostatecznie to, co może istnieć, żyć i przeżyć, nie jest nigdy niczym czystym i istniejącym jako samo w sobie, ale zawsze już skontaminowanym: „**mieszanina** nie istnieje bardziej niż czystość istnieje. Nie ma żadnej czystej mieszaniny ani czystości, która jest nietknięta. Nie tylko nie ma czegoś takiego, takie jest samo prawo **nieistnienia**: gdyby istniało coś, co byłoby czyste i nietknięte, nie byłoby niczego. Nic nie istnieje, to znaczy jest **czystym**, które nie wchodzi w **kontakt** z innym, nie dlatego, że musi z czymś graniczyć, jak gdyby było to czysto przypadkową kondycją, ale dlatego, że sam dotyk eksponuje granice, na których tożsamość i ipseiczność może **odróżnić się** od innej, z inną, pomiędzy inną, spośród innej. *Mêlée* nie jest czymś przypadkowym, jest źródłowa. Nie jest ewentualna, jest konieczna. Ona nie **jest**, raczej stale się wydarza” (Nancy 2000, 152, 154, 156).

rolą chrześcijaństwa jest „ekspansja”, czyli rozprzestrzenianie się – nawracanie i podbijanie pogańskich kultur – ale również nieuchronne zagrożenie kontaminacją (cf. Rosenzweig 1998 – zwłaszcza rozdział *Zbawienie*). Zdaniem Rosenzweiga judaizm pozostaje czysty, ale płaci za to cenę w postaci braku światowej aktywności, podczas gdy chrześcijaństwo jest mesjańsko aktywne, ale przypłaca to ryzykiem zatracenia siebie w obcym. Derrida również myśli w kategoriach judeochrześcijańskiego przymierza, lecz w inny sposób rozpisuje role. Inaczej niż Rosenzweig postrzega chrześcijaństwo – od Pawła przez Kanta nawet po Hegla – jako abstrakcyjną, zinternalizowaną wiarę, która przez samą naturę swojej formalnej abstrakcyjności opiera się wszelkiej kontaminacji z elementami „nieczystymi”. Dlatego też jeśli ten uniwersalizujący wariant chrześcijaństwa wiąże się z radykalną internalizacją prawa moralnego (tzw. religia moralna Kanta), to Żydzi są ostatnią, stawiającą jej opór przeszkodą, przy czym osobiście nie z **zewnątrz**, ale z **wnętrza** judeochrześcijańskiej koalicji. To właśnie, twierdzi Derrida, trafnie dostrzegł Nietzsche: „Żydzi i europejski judaizm miałyby, jego zdaniem, stawiać jeszcze rozpaczliwy opór – przynajmniej wtedy, gdy opór w ogóle się pojawia – ostatni wewnętrzny protest przeciw pewnego rodzaju chrześcijaństwu” (Derrida 1999, 19). Derrida portretuje więc europejski judaizm na sposób marański jako **wewnętrzną** opozycję walczącą o inną formę judeochrześcijaństwa, nieredukowalnego do abstrakcyjnej internalizacji, w imieniu której występują święty Paweł i Kant<sup>7</sup>. Żydzi, zawsze oskarżani o „cielesne” ciągoty, które czyniłyby ich materialistycznymi i niewystarczająco duchowymi, noszą znamię swojej partykularności (Žižek!), ale w odczytaniu Derridy nie stanowi to wady, lecz szansę: szansę na pomyślenie w sposób pozytywny o momencie kontaminacji przeciwko fantazmatowi duchowego puryzmu.

I rzeczywiście Derrida wspomina o maranach, kiedy zastanawia się nad „żydowskim przeżyciem”, które postrzega jako głęboko subwersywne wobec wszelkich fantazmatów czystości. Przeżycie to jest dlań zaszyfrowane w figurze „hiszpańskiego marana, który utracił – a w istocie rozproszył i pomnożył – wszystko, łącznie z pamięcią o swym własnym sekrecie” (Derrida 1999, 96 – przekład zmieniony). Wbrew pozorom nie jest to uwaga negatywna. W istocie stanowi ona zawołaną pochwałę marańskich *conversos*, którzy jedynie powierzchownie utracili wewnętrzną prawdę swojej żydowskiej tożsamości, w istocie zaś dokonali jej rozproszenia, rozumianego nie jako roztrwonienie lub utrata, lecz jako pomnożenie, które biblijny topos afirmuje, widząc w nim właściwy sposób postępowania, czyli znak **udanego przeżycia**. *Marrano* (z hiszpańskiego „świnia”) jest symbolem nieczystości: kimś, kto utracił

7 Być może jest tym „innym chrześcijaństwem”, które jeszcze nie odsłoniło swojej istoty, a o którym mówił Derrida w *Donner la mort* przy okazji refleksji nad *Esejami heretyckimi z filozofii dziejów* Jana Patočki (1998).

pamięć o swej wyjątkowej różnicy i sprzeniewierzył się tradycji, która teraz nie jest już Jednym (*echad*), lecz właściwie *plus d'Un*, „więcej niż jednym”, pomnożonym i rozproszonym także wewnątrz, skontaminowanym na tyle, że nie sposób już powiedzieć, co jest w niej własne, a co obce. Maran jest więc chodzącą nieczystością, ale też – **żyje**. W przeciwieństwie do żydowskiego męczennika, który umarł z rąk Inkwizycji z *Szema Jisrael*, *Adonaj Eloheinu*, *Adonaj Echad* na ustach, maran, choć pomieszany i skontaminowany, ocalał i tym samym umożliwił „żydowskie przeżycie”.

Może więc ta pozornie najbardziej wgardzona kondycja marańska oferuje klucz do nowej formy uniwersalizacji – czegoś w rodzaju **marańskiego uniwersalizmu**? Niewykluczone, że to właśnie to ma Derrida na myśli, kiedy stawia wiodące pytanie eseju: „Jak zatem myśleć – w granicach samego rozumu – religię, która nie stając się **religią naturalną**, byłaby dzisiaj faktycznie powszechna? I która z tego też powodu nie ograniczałaby się już do paradygmatu chrześcijańskiego ani nawet Abrahamowego?” (Derrida 1999, 23). Wciąż zatem chodziłoby tu o religijność „abstrakcyjną”, umieszczającą się między „naturalną religią” jednej, uniwersalnej natury ludzkiej i „objawioną religią” partykularnie wybranego narodu. Jej abstrakcyjność postrzegana byłaby jednak inaczej niż w Kantowskim formalizmie „religii moralnej” czy w Heglowskim uniwersalnym zniesieniu następującym w jednej, globalnej „religii ducha” jako „pewnego typu chrześcijaństwa”, w którym „prawo moralne odciska się w naszych sercach niczym wspomnienie Męki Pańskiej” (Derrida 1999, 19). Nie byłaby pozbawiona treści, ale wciąż miałyby możliwość „odrywania się od swoich źródeł” i angażowania się w uniwersalizujące procesy, gdyż, jak stwierdza Derrida, „odrzucając tradycję, która ją unosi, ateologizując ją, abstrakcja ta wyzwala, nie przecząc wierze, powszechną racjonalność i polityczną demokrację, która jest z nią nierozzerwalnie związana” (Derrida 1999, 30). Z tego względu to nie abstrakcja jako taka niesie ryzyko „radikalnego zła” (Derrida 1999, 68), ale jedynie formalna abstrakcja agresywnej sekularyzacji, która dosłownie zabija Boga na ateistyczną, nietzscheańską modłę: wypiera się wiary, wykorzenia tradycje we wrogi im sposób, „ateologizuje” religie za pomocą brutalnego przymuszania ich, aby dostosowały się do czystego rozumu. **Inna** abstrakcja pozwala tradycjom wyjść na drogi nomadycznego wygnania, gdzie muszą one przybrać skondensowaną postać „przenośną – jak w judaizmie, gdzie zwój Tory musi zrekompensować zburzenie Świątyni i śmierć żyjącego w niej Boga; każdy bowiem może zabrać ze sobą ten kawałek pergaminu zawsze i wszędzie, kiedy tylko więź ze świętą przestrzenią i bożą obecnością w niej zostaje zerwana. Już judaizm jest zatem cokolwiek marański, podczas gdy maranizm realizuje zasadę nomadyczną w pełni: unosi swoją religijność w formie „sekretna”, który potrafi przetrwać i przeżyć w każdych warunkach, nawet tak niesprzyjających jak ateistyczne oświecenie.

Ten rodzaj **marańskiej abstrakcji** nie jest zatem **wiedzą** apriorycznie wrogą **wie-rze**. Przeciwnie, jeśli wykorzenia i ateologizuje, pozbawiając tradycję zewnętrznych oznak kultu, jednocześnie zapewnia jej prawdziwe przeżycie. Jak otwarcie przyznaje Derrida w marańskich rozmyślaniach nad Yosefem Yerushalmim w *Gorączce archiwum*, tylko „przenośny” judaizm, który kulminuje w doświadczeniu marańskim, jest także „judaizmem nieskończonym”: jedynym zdolnym do bezgranicznego przeżycia. Kiedy judaizm – a ten należy potraktować tu jedynie jako przykład tradycji zatroskanej o własne przeżycie – pozostaje zbyt zakorzeniony w swoich rytuałach i przejęty wewnętrzną czystością, kiedy usilnie wskrzesza utraconą, uprzywilejowaną przestrzeń i czas Świątyni, kiedy za bardzo zagrzebie się w swoich archiwach, kostnieje, umiera i sam siebie składa w krypcie „judaizmu skończonego”, skazanego na zniszczenie w momencie śmierci Boga. Jedynie ten judaizm, który odrywa się od własnych źródeł, śmiało przeskakuje ponad „zasiekami wokół Tory”, wzniesionymi przez nadmiernie chroniących ją rabinów, konfrontuje się z innymi tradycjami, żeni ze sobą wszystkie języki pod słońcem i pozwala – tak jak czynili to marani wedle Charlesa Reznikoffa – mówić im skrycie po hebrajsku, pozwala tradycji przeżyć. Ponieważ tradycja, jak sugeruje sama etymologia, istnieje jedynie dzięki **zdradom** – *tradere*, czyli „przekazywać”, i *trahere*, czyli „zdradzać”, wywodzą się z tego samego łacińskiego rdzenia – umiera zaś od zbytowego respektu, wierności i nietykalnego „nieposzkodowania” (Derrida 2016, 51–122).

Ta marańska tradycja-zdrada, która jednocześnie przenosi to, co najcenniejsze, i zdradza wszystko to, co wydaje się jej nieistotne, dąży więc do tego, by ulec jak najdalej idącej kondensacji-abstrakcji, ściągającej ją do jej najbardziej gęstego, „przenośnego” minimum. Kurcząc się w akcie radykalnego *cimcum*, naśladuje tym samym „boską kontrakcję”, o której pisali kabaliści, tworząc pierwszy obraz śmierci Boga na długo przed Heglem i Nietzschem. Zdaniem Derridy dopiero w stanie *cimcum*, w którym obumiera każdy zewnętrzny przejaw kultu (w tym wyobrażenie Boga jako kosmicznego suwerena), tradycja abrahamowa staje się nauczaniem uniwersalnej mesjańskiej sprawiedliwości: „Ta sprawiedliwość, którą odróżniam od prawa, sama pozwala mieć nadzieję, ponad **mesjanizmami**, na zdolną do powszechności kulturę bytów jednostkowych, kulturę, w której abstrakcyjna możliwość niemożliwego przekładu mogłaby mimo wszystko zaistnieć” (Derrida 1999, 29). Tu po raz kolejny staje się jasne, że uniwersalność można osiągnąć jedynie z partykularnego punktu widzenia, nawet jeśli jest to tylko punkt wyjścia do finalnego aktu „palenia archiwów” i zgody na to, by przeżyły one wyłącznie w postaci popiołów (co stanowi główny temat Derridiańskiej *Gorączki archiwum*). Ten dialektyczny ruch między partykularnością a uniwersalnością – albo chęć bycia maranem jako pragnienie wydostania

się poza getto własnej tradycji i jej upowszechnienia – jest wedle Waltera Benjamina samą istotą *Tradierbarkeit*: „przekładalności”, czyli przekazywania tradycji przez jej nieuchronne zdradzanie. Otwierając tradycyjnie wyizolowaną pulę genów na pomieszanie i kontaminację, tłumaczenie jednocześnie ocala ją i wystawia na zagrożenie, lecz zagrożenie to jest niczym innym jak tylko samym **życiem**. Rozproszone języki i tradycje pochodzą z różnych czasów i przestrzeni i choć wszystkie Świątynie mogą ulec zniszczeniu i wszystkich bogów może spotkać śmierć, **pamięć** o ich źródłowej partykularności trwa, ocalając te cenne kulturowe osobliwości (*singularités*) od roztopienia się w uniwersalnym państwie homogenicznym. Zadanie tłumacza może być więc niemożliwe, bo nigdy nie osiągnie całkowitego pojednania poróżnionych idiomów – zarazem jednak sama ta niemożliwość **doskonałego** tłumaczenia daje miejsce marańskiej zasadzie przeżycia. Najlepiej bowiem przeżywają nie te tradycje, które okopują się w swoim partykularyzmie i bronią przed przekładem, ale te, które same ryzykownie otwierają się na zdrady w **poszukiwaniu** (nie osiągnięciu) powszechnika. W tym sensie maranizm, zdrada i tradycja w jednym, stanowi uniwersalny model przeżycia dla wszystkich form kulturowych w dobie globalizacji.

Taka mogłaby być odpowiedź Derridy na idee Kojève'a: jeśli walczysz o uznanie, możesz nostalgicznie lub buntowniczo uczeplić się fantazmatu własnej czystej tożsamości, ale jeśli twoim podstawowym zadaniem jest przeżycie, musisz wejść w świat powszechnego pomieszania (*mêlée*).

## Uniwersalizm żałoby

Ta Benjaminowsko-Derridańska strategia innej uniwersalizacji znalazła echo w pracy jednej z najlepszych żyjących badaczek Benjamina Susan Buck-Morss, której niedawny projekt, nazwany wprost „nowym uniwersalizmem”, próbuje nawigować między postmodernistycznym odrzuceniem Hegłowskiej historii uniwersalnej a aprobatą dla wszelkiego rodzaju małych narracji, które wiodą do coraz dalszej fragmentacji tożsamości i tradycji, a tym samym coraz bardziej uszczuplają wspólny grunt możliwych spotkań. Buck-Morss, nie inaczej niż Derrida, jest przekonana, że to właśnie **fantazmat czystości** stanowi największe zagrożenie i że kultury rozkwitają raczej dzięki spotkaniom niż izolacji (nawet jeśli ta ostatnia może być całkowicie zrozumiała jako reakcja na nadużycia uniwersalistycznych wielkich narracji). Dlatego proponuje podjęcie raz jeszcze namysłu nad ideą nowej historii uniwersalnej: przeciwko Hegłowi, ale i wraz z nim, przeczytanym – zgodnie z intencjami Benjamina – „pod włos”. Nowa historia uniwersalna byłaby tym samym równoznaczna z radykalną rewizją heglizmu, pod warunkiem że dawałaby miejsce różnorodności

historycznych linii, opowieści, zdarzeń i źródeł, czyli historii wyobrażanej raczej jako „wielogłowa hydra” niż jako jedna narracja o duchu, zmierzającym równomiernie w jednym kierunku (cf. Linebaugh, Rediker 2013). Hegła trzeba więc raz jeszcze przeczytać w taki sposób, by wyszły na jaw partykularne i wcale nie europejskie źródła jego głównej filozoficznej abstrakcji, czyli dialektyki Pana i Niewolnika: haitańska rewolucja czarnych niewolników przeciwko ich białemu panu, Napoleonowi. Stąd tytuł, który na swój sposób stawia Hegła z powrotem na nogi: *Hegel, Haiti i historia uniwersalna* (Buck-Morss 2014). Innymi słowy: historia uniwersalna – tak, ale tylko gdy ściągniemy Hegłowskiego ducha dziejów na ziemię i zapośredniczymy ją przez partykularną tradycję haitańskich buntowników.

Rozpatrywana w tym kontekście strategia filozoficznych maranów, którzy jako pierwsi wprost zmierzili się z Hegłowską uniwersalnością, antycypuje nowy uniwersalizm *avant la lettre*. Maran filozoficzny bowiem to myśliciel, który nie porzuca swojego żydowskiego dziedzictwa na rzecz „lodowej pustyni abstrakcji”, jaką jest język uniwersalnej filozofii (Benjamin, cyt. za: Adorno 1986, 4), lecz zwraca się ku własnej żydowskiej tradycji i pracuje nad jej uniwersalizacją w trybie „wolnego dostępu”. Zamiast godzić się na kolonizację przez jedną uniwersalną opowieść heglowską, rozmontowuje on „zasięki wokół Tory”, które strzegły mesjańskiego, żydowskiego nauczania przed wtargnięciem profanów, i – jak mówi Derrida w *Gorące archiwum* – otwiera archiwa dla każdego, kto chciałby się nimi posłużyć w chwili Benjaminowskiej „poznawalności” (*Erkennbarkeit*). To gigantyczne przepracowywanie żydowskiej tradycji, celem którego jest uczynienie jej znacząco-rozpoznawalną dla **każdego, wszędzie, kiedykolwiek**, zrywa pieczęcie ograniczonego dostępu i czyni ją „cytowalną” w innych, odległych konstelacjach myślowych, co znaczy także, zgodnie z ukrytym podwójnym znaczeniem słowa „tradycja”, że otwiera ją na „zradę”, „sprzeniewierzenie się”, na inherentną „niewierność”, która tu wcale nie budzi negatywnych skojarzeń. Przeciwnie, Buck-Morss mówi wręcz o „wspólniejszej rozwiązłości” nieograniczonych zasobów tradycyjnych archiwów, które raz przeobrażone w ten sposób, mogą produkować nowe konfiguracje idei: proces przekładu przemienia ich pozornie ustaloną dogmatyczną aktualność w znacznie bardziej plastyczną i otwartą potencjalność (stąd liczne, jak nazywa je Samuel Weber, Benjaminowskie „-alności”: *Erkennbarkeit, Zitierbarkeit, Tradierbarkeit*, czyli „poznawalność”, „cytowalność”, „przekładalność”, których celem jest tego rodzaju potencjalizacja tradycyjnych treści) (Weber 2010).

Ruch ten jest więc dwojaki. Polega nie tylko na otwieraniu zapieczętowanych dotąd archiwów **własnej** tradycji, czyli na jej wywłaszczeniu, lecz także na próbie przemienienia tzw. myśli uniwersalnej, która pretenduje do bycia pozbawioną ko-



rzeni, wolną od presupozycji (*voraussetzunglos*) i z tego powodu jedynie słuszną<sup>8</sup>. Hegłowski manewr – „zniesienie wszelkich religii i tradycji w jednej filozofii”, wiodący ku najwyższej syntezie myśli w sposób właściwy myśli uniwersalnej – musi zostać otwarty przez przeciwstawny mu ruch, który proponuje **synkrezę** zamiast **syntezy**. Nowy uniwersalizm przypominałby zatem Benjaminowską kolekcję złożoną z heterogenicznych elementów: kolekcję języków, które wzajemnie wspierają swój „rozwój” i w ten sposób „wzrastają razem”, jak sugeruje samo pojęcie *syn-cresis*.

„Nowy historyk” z jego „nową historią uniwersalną” musi zatem być rozumiany jako kolekcjoner heterogenicznych elementów, które choć zebrane razem, nigdy nie tracą swojej odrębności. **Synkreza** kolekcji pozwala na „bycie-razem”, które nie opiera się na żadnym wspólnym mianowniku czy nawet rodzinnym podobieństwie; jej wiodącym tropem nie jest bowiem metafora, lecz metonimia, figura bliskości i powinowactwa niezbudowana na abstrakcyjnej cesze wspólnej. Tak jak *mêlée* u Nancy’ego i kontaminujące spotkania między tradycjami u Derridy, kolekcja wyrasta z pierwszeństwa dotyku nad wzrokiem. Jak mówi Benjamin w sekcji *H Pasaży*: „**Posiadać i mieć** to pojęcia ze sfery dotyku, stojącej w niejakiej sprzeczności ze sferą wzrokową. Kolekcjonerzy to ludzie z rozwiniętym instynktem dotyku (...). *Flaneur* – wzrokowiec, kolekcjoner – dotykowiec” (Benjamin 2005, 234 [H 2, 5]). W przeciwieństwie do metafory, która dotyczy wertykalnej abstrakcji, metonimia jest tropem ruchu horyzontalnego, który przybliży sobie elementy kolekcji, zarazem odsuwając je od miejsca ich pochodzenia, co znów współgra z naciskiem, jaki Derrida kładzie na tradycje zdolne do odrywania się od swoich korzeni:

W kolekcjonerstwie rozstrzygające znaczenie ma fakt, że **obiekt zostaje uwolniony od wszystkich swoich pierwotnych funkcji** i wchodzi w możliwie najściślejszy związek z obiektami sobie podobnymi. Jest to diametralne przeciwieństwo użytkowości, mieszczące się w osobliwej kategorii kompletności. Czymże jest „kompletność”? Otóż jest pełną rozmachu próbą przewyciężenia całkowitej irracjonalności nagiego bytu obiektu poprzez włączenie go w **historycznie nowy, specjalnie ukształtowany system – kolekcję**. A dla prawdziwego kolekcjonera każda poszczególna rzecz staje się w tym systemie encyklopedią wszelkiej wiedzy o epoce, krajobrazie, przemyśle, właścicielu, od których ona pochodzi... **Kolekcjonerstwo to forma praktycznej**

8 Buck-Morss pisze: „Kiedy przestaniemy traktować aktorów historycznych tak, jakby odgrywali swoje teatralne role, ich ludzkie dylematy staną się bardziej uniwersalnie dostępne. Być może najmocniejszym ciosem, jaki moglibyśmy wymierzyć imperializmowi, byłoby ogłoszenie wierności idei historii uniwersalnej poprzez odrzucenie założenia, że jakakolwiek polityczna, religijna, etniczna, klasowa czy cywilizacyjna zbiorowość stanowi ucieleśnienie tej idei, posiadłszy ją na własność. Wiara w zasadność takiego zawłaszczania to polityczne szaleństwo. *Loa* wolności (...) nie może zostać spętane ani pojmane niczym wojenne trofeum, ani kupione przez tego, kto licytował najwyżej” (Buck-Morss 2014, 162).

**pamięci** i najbardziej chyba przekonująca spośród świeckich manifestacji „bliskości” (Benjamin 2005, 234 [H 1a, 2] – wyróżnienie Aut.).

Tradycje, które stają się obiektami tego alternatywnego systemu historycznego, otwierają się na nowy typ „rozpoznawalności”: stają się „dostępne” od zewnątrz, poskładane w nowej formie encyklopedycznego montażu, który pozwala tasować nimi, jak gdyby były przedmiotami przestrzennej kolekcji, a nie wydarzeniami wewnątrz linearnej czasowej opowieści, wpisującej je w partykularne małe narracje. W rezultacie nie powstaje ani nienaruszona jedność, ani całkowity chaos, ale raczej „pewien twórczy bałagan [który] jest kanonem kolekcjonera” (Benjamin 2005, 234 [H 1, 5]) i który jest zawsze znakiem życia, tej życiowej nieczystości, która, jak pamiętamy z Derridy, czyni tradycję zdolną do przetrwania. Kompletowanie kolekcji przez kolekcjonera jest tu aktem analogicznym do „uzupełniania” (*Ergänzung*) języków w przekładzie, jakiego dokonuje tłumacz. Elementy kolekcji stają się tu synekdochami tradycji, która za nimi stoi, a jednocześnie – stykając się z innymi elementami – przekraczają ich poszczególne granice. Sprowadzone do roli „obiektów” tradycje kurczą się, przybierając formę „przenośną”, *pars pro toto* „całej wiedzy epoki”, która jako taka nie może zostać w całości wprowadzona w synkretyczną *mêlée*, ale wciąż żyje w swoich częściach. Być może Susan Buck-Morss poszłaby nawet dalej, nazywając je „częściami zamiennymi” – wymiennymi elementami, w pewnej mierze uwolnionymi od swoich właściwych źródeł, których tradycje mogłyby sobie nawzajem używać w potrzebie, czyli w kryzysie ich własnych środków ekspresji.

I faktycznie przykład, który Buck-Morss podaje, może sugerować taki obraz zamiennych *partes pro toto*, które mogą być wypożyczane i używane przez inne tradycje do lepszego wyartykułowania pewnych uniwersalnych doświadczeń świata globalatynizacji: utraty, rozproszenia, śmierci Boga, detradycjonalizacji i wygnania. Buck-Morss wprowadza swoje kluczowe rozróżnienie na synkretyczne i syntetyczne modusy uniwersalizacji przy okazji opisu haitańskich kultów wudu. Znając Scholemowski opis kabały luriańskiej, jak również jego przechwycenie przez Benjamina w książce o *Trauerspiel* (gdzie żydowski motyw „pęknięcia naczyń”, które pozostawiają świat, tradycję i ludzkość w stanie kryzysu wygnania, zostaje zastosowany do wrażliwości chrześcijańskiego baroku), używa ich w opisie wudu ze swobodą godną zasady „rozwiązłej cytawalności”:

Wudu powstało w wyniku alegorycznego sposobu widzenia, poprzez który doświadcza się historii jako katastrofy. Dla tych, którzy zostali pokonani przez historię, których społeczne relacje zostały zerwane i którzy żyją na wygnaniu, znaczenia wy-

ciekają z przedmiotów należących do świata, który opuścili, zubożałego, bo odległego i naznaczonego osobistą stratą. W wudu załamaniu uległo zbiorowe życie przedstawicieli nie jednej, ale wielu kultur, które przetrwały jako ruiny, w stanie rozkładu. Symbole są wydrążone; ich znaczenia stają się arbitralne. Czaszka i skrzyżowane piszczele – jeden z wariantów powszechnego symbolu trupich główek – symbolizują nie tylko kruchość życia, ale także kruchość znaczenia, nietrwałość samej prawdy. Bogowie są radykalnie odlegli, opuścili żyjących (Buck-Morss 2014, 143–44).

Dalekie od tego, by reprezentować jakąkolwiek zasadniczo odmienną rdzennie afrykańską kulturę, emblematy wudu poddają się uniwersalizacji, która uderza w struny podobieństwa z innymi, także na pierwszy rzut oka partykularnymi, odległymi historiami kulturowego kataklizmu. W tym wypadku błysk Benjaminowskiej rozpoznawalności-bliskości przebiega między XIX-wiecznymi narracjami o haitańskich czarnych niewolnikach, XVI-wieczną doktryną kosmicznej katastrofy Izaaka Lurii, reagującego na traumatyczne wydarzenie wygnania Żydów z Hiszpanii w 1492 r., a XX-wiecznym Benjaminowskim *Trauerspiel*, z jego nastrojem „permanentnej katastrofy” – aby złączyć je w jedną kolekcję-konstelację. Pozornie wewnętrzna historia mesjańskiego żydostwa odzywa się echem w zdumiewająco nowoczesnym opisie egzotycznego kultu, który sam z kolei odbija się w doktrynie luriańskiej, a ze swoim otwarciem pesymistycznym obrazowaniem „gruzowiska i rozkładu” kwestionuje idylliczny obraz „chasydzkich opowieści”, który zawdzięczamy Martinowi Buberowi. W konstelacji tej „powygnañczy” hiszpańscy marani, „popogromowi” polscy chasydzi i „poniewolniczy” czarni Haitańczycy żenią ze sobą „mowy obcych”, języki i obrazy ich poszczególnych tradycji, żeby przekazać doświadczenie zmierzchu bogów, którzy wycofali się i porzucili opiekę nad stworzeniem. Dzięki tym kolekcjonerskim zabiegom zarówno luriańska narracja, jak i dziedzictwo wudu zbliżają się do siebie i od teraz „wzrastają razem” w synkretycznym zbliżeniu, stając się częściami zamiennymi tej samej historii uniwersalnej – historii utraty, rozproszenia, wygnania, ale i przeżycia – i nie rezygnując przy tym z własnych wyróżników. Wyjęte na chwilę z własnych małych narracji, uczestniczą we wspólnej przestrzeni symbolicznej, w której stykają się w rozpoznaniu wzajemnej bliskości.

Zaproponowana przez Buck-Morss interpretacja zarówno luriańskiej kabały, jak i wudu to nie tylko doskonały formalny przykład nowej strategii uniwersalizacji opartej na wzajemnym przekładzie, cytowalności i otwartej dostępności obydwu tradycji, oddanych swobodnej i niczym niechronionej transmisji. Podpowiada ona również konkretny przykład postulowanego przez Derridę w *Wierze i wiedzy* maranizmu jako nowego uniwersalizmu (Derrida 1999, 15), czyli po marańsku zinterpretowanego doświadczenia śmierci Boga jako wykorzenia i utraty źródła partykularnej

tradycji. Buck-Morss także podziela opinię Derridy, że nad kondycją **uniwersalnego wygnania** nie należy lamentować. My wszyscy, po krańce świata – nieważne, Żyd czy Grek, Europejczyk czy Haitańczyk – doświadczyliśmy tej samej utraty znaczenia, jednojęzyczności, integralności, zakorzenienia i rytualnego sensu tego, co „całe i zdrowe”. Wszyscy zostaliśmy wygnani ze wspólnotowych łąk i rozproszeni po postbabelicznym świecie; wszyscy dzielimy podobne doświadczenie permanentnego exodusu i błędzenia po pustyni, która zdaniem Derridy jest dziś jedyną możliwą przestrzenią religijnego doświadczenia. Wszyscy zatem uczestniczymy w losie maranów, w uniwersalnie podzielanym sensie podatności na kryzys, katastrofę i rozproszenie, ale los ten jest niczym innym niż po prostu **życiem**: życiem jako **przeżyciem**, czyli nieobliczalnym ryzykiem ciągłej kontaminacji i ekspozycji jako przeciwieństwa martwoty, którą zawiera w sobie iluzoryczna czystość. Słowami Derridy: „nieskończona żałoba – oto samo życie” (Derrida 2005, 35). Dlatego doświadczenie to nie ma charakteru **negatywnego**, który kierowałby nas nostalgicznie w utraconą przeszłość. Przeciwnie, jest **nowym**, zorientowanym na przyszłość doświadczeniem koniec końców pozytywnym, które użycza struktury alternatywnemu, konkretnemu sensowi uniwersalności. Fakt, że wszyscy utraciliśmy nasze nieproblematiczne tradycje (jeśli takie kiedykolwiek istniały), może być doświadczeniem wspólnym, lecz to, **jak** je utraciliśmy, pozostaje kwestią partykularną, która jako taka uparcie stawia opór abstrakcyjnej uniwersalizacji. Konkretna pamięć śmierci tak wielu bogów wkracza w obszar tego uniwersalnego doświadczenia melancholii zawsze częściowo, lecz nigdy niezatarta całkowicie.

Nowy uniwersalizm Derridy i Buck-Morss używa Benjamin przeciwko Heglowi, ale gest ten można także postrzegać jako korektę Heglowskiej historii uniwersalnej, która tak łatwo stała się powszechna dlatego, że – jak stwierdził Benjamin w swoich tezach w *O pojęciu historii* – napisana została przez zwycięzców, a zatem z perspektywy Panów, zdobywców świata, którzy rozprzestrzeniają się i mnożą, nie napotykając żadnych granic, pęknięć lub kryzysu, wiedzeni przez wszędzie sięgającego i wszystko penetrującego ducha, *der angreifende Geist* (Benjamin 2012a). Tym, czemu, idąc za Benjaminem, Derrida i Buck-Morss chcą udzielić wsparcia, jest uniwersalna historia ofiar-Niewolników, których tradycje doświadczyły traumatycznego zerwania i z tego powodu pozamykały się w sobie, chroniąc ekskluzywizm własnych poszczególnych traum w typowo narcystycznym geście małych i zranionych kultur. Ich propozycja nie akcentuje jednak momentu katastrofy: wyrzucenia z raju, zburzenia wieży Babel czy wygnania. Mimo pełnego wyczulenia na cierpienie partykularnych kultur, zwracają uwagę na niebezpieczeństwa kielkujące w nostalgicznej pogoni za utraconą własną, tradycjonalistyczną czystością. Proponując nowy uniwersalny idiom „pracy żałoby”,

próbują przemienić tę ostatnią w pozytywny, proleptyczny i afirmujący życie gest, a tym samym znaleźć alternatywną drogę upowszechnienia, której nie wieńczyłoby ostateczne unieważnienie źródłowych różnic. Dlatego nowa historia uniwersalna powinna być postrzegana nie jako heglowska, **syntetyczna** triumfująca wielka narracja, gdzie partykularność zostaje nieodwracalnie zaprzepaszczona, ale jako benjaminowska **synekretyczna** kolekcja, stworzona z pamiątek, które choć odcięte od swoich źródeł, przenoszą ich praktyczną pamięć, albo jako zadanie tłumacza, gdzie partykularne źródło języków współistnieje z ideałem uniwersalnej komunikacji.

## Bibliografia

- Adorno, T.W. 1986. *Dialektyka negatywna*, trans. K. Krzemieniowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Badiou, A. 2007. *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, trans. J. Kutyla, P. Mościcki. Kraków: Korporacja Ha!art 2007.
- Benjamin, W. 2005. *Pasaże*, trans. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benjamin, W. 2012a. *O pojęciu historii*. In idem, *Konstelacje. Wybór tekstów*, trans. A. Lipszyc, A. Wołkowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Benjamin, W. 2012b. *Zadanie tłumacza*, trans. A. Lipszyc. In idem, *Konstelacje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielik-Robson, A. 2014. *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*. London: Routledge.
- Buck-Morss, S. 2014. *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, trans. K. Bojarska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Cixous, H. 2007. *The Stranjew Body*. In eadem, *Judéités. Questions for Jacques Derrida*, ed. J. Cohen, R. Zagury-Orly, trans. B. Bergo, M.B. Smith. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. 1981. *Dissemination*, trans. B. Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. *Wiara i wiedza*. 1999. In idem, G. Vattimo et al., *Religia. Seminarium na Capri*, trans. M. Kowalska et al. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. 2002. *Des Tours de Babel*. In idem, *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar. London: Routledge.
- Derrida, J. 2005. *On Touching – Jean Luc Nancy*, trans. Ch. Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2009. *Obrzeznania*. In idem, G. Bennington, *Jacques Derrida*, trans. V. Szydłowska-Hmissi. Warszawa: Wydawnictwo Genesis.

- Derrida, J. 2016. *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, trans. J. Momro. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Girard, R. 1987. *Kozioł ofiarny*, trans. M. Goszczyńska, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie
- Hegel, G.W.F. 2010. *Fenomenologia ducha*, trans. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hegel, G.W.F. 1986. *Glauben und Wissen*, vol. 3: *Jenaer Kritische Schriften*, ed. H. Buchner, H. Brockard. Frankfurt am Main: Meiner.
- Linebaugh, P., M. Rediker. 2013. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Nancy, J.-L. 2000. *Being Singular Plural*, trans. R.D. Richardson, A.E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- Patočka, J. 1998. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, trans. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Reznikoff, Ch., S. Cooney, red. 2005. *The Poems of Charles Reznikoff: 1918–1975*. Jaffrey, New Hampshire: Black Sparrow Books.
- Rosenzweig, F. 1998. *Gwiazda zbawienia*, trans. T. Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Scholem, G. 2008. *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, 1913–1919*, ed. and trans. A. D. Skinner, Cambridge: Belknap of Harvard University Press
- Strauss, L. 2009. *Tyrania i mądrość*. In idem, *O tyranii. Zawiera korespondencję Strauss–Kojève*, trans. P. Armada, A. Górniewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Weber, S. 2010. *Benjamin's -abilities*. Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press.
- Wolfson, Elliot R. 2002. "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida". *Journal of the American Academy of Religion* 70 (3): 475–514.
- Žižek, S. 2006. *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, trans. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław: Oficyna Wydawnicza Branta.

## Abstract

### Marrano universalism. Benjamin, Derrida, and Buck-Morss on the condition of universal exile

In this article, I would like to outline a new strategy for the universalization of history, which emerges from an analysis of the modern Jewish practice of philosophizing. I call it a Marrano strategy, building an analogy between the religious practices of the late-medieval Sephardic Jewry, which was forced to convert to Christianity but kept Judaism "undercover," and the philosophical

intervention of modern Jewish thinkers who spoke the seemingly universal idiom of Western philosophy but, at the same time, impregnated it “secretly” with the Jewish contents.

**Keywords:** Jacques Derrida, language, Susan Buck-Morss, translation, universal history, universalism, Walter Benjamin.

### **Biogram / Biografic note**

**Agata Bielik-Robson** – profesor filozofii w IFIS PAN, profesor studiów żydowskich w Uniwersytecie w Nottingham. Autorka m. in. książki: *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos* (Routledge, 2014).

**Agata Bielik-Robson** – a professor of philosophy at IFIS PAN, a professor of Jewish Studies at the University of Nottingham. Author of the book: *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos* (Routledge, 2014).