

## RELIGIA POZA WIEDZĄ. UWAGI O KONCEPCJI RELIGII JACQUES'A DERRIDY

Treść: — 1. „Doświadczenie nieczyste”. — 2. Czym jest to, co religijne. — 3. Poza sprawdzalnością wiedzy. — Résumé

### I. „DOŚWIADCZENIE NIECZYSTE”

Udział Jacques'a Derridy w Seminarium na Capri w 1994 roku oraz wygłoszona konferencja mogłyby sugerować wzrost zainteresowań problematyką religii<sup>1</sup>. Po wyższe przypuszczenie jest słuszne jedynie do pewnego stopnia, gdyż wątki religijne pojawiały się już we wcześniejszych pracach, co doczekało się zresztą kilku znakomitych opracowań, by wymienić jedynie studium Johna D. Caputo<sup>2</sup>. Należąc do jednej z najbardziej dojrzałych prób deszyfracji wątków religijnych ukrytych w derridianizmie, wywołała ona żywą dyskusję wokół poznawczych szans i ograniczeń dekonstrukcjonistycznej teorii religii<sup>3</sup>. Faktem jest, że na tle dotychczasowych refleksji, formułowanych najczęściej przyczynkowo oraz w rozrzuconych fragmentach, tekst *Wiara i wiedza* zdaje się traktować religię jako zagadnienie autonomiczne, niemal „przedmiotowe”, a jednocześnie, co typowe dla filozoficznego piarstwa Derridy, mocno kontekstowe oraz zamazane. Wymienione cechy charakteryzują uprzednie opisy tego, co religijne: gdy przykładowo teksty biblijne były wykorzystane w sposób użytkowy, nie tylko z dala od poszukiwania jakiejś „tekstualnej transcendencji”, ale też analizowane zawsze w zewnętrznym kontekście, ze względu „na sprawę” sytuującą się poza religią lub też na którą religia, analogicznie do filozofii, nie jest w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi. Przypomnijmy chociażby analizy poświęcone zjawisku religii, które zostały usytuowane w dyskusji nad pojęciem odpowiedzialności<sup>4</sup>. Pytanie postawione przez Derridę dotyczyło możliwości rozumianej w równym stopniu jako swoje zaprzeczenie

<sup>1</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu* w: J. Derrida i inni, *Religia*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1999, s. 7–97.

<sup>2</sup> J.D. Caputo, *The Prayers and the Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington – Indianapolis 1997.

<sup>3</sup> *Religion with/out Religion. The Prayers and the Tears of John Caputo*, ed. J.H. Oltu is, London – New York 2002.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*, tł. A. Drop, *Logos i Ethos* 1(1993), s. 137–158.

— niemożliwości pogodzenia absolutności wezwania religijnego z etyczną odpowiedzialnością na świat w kontekście tradycji europejskiej. Przy tej okazji nawiązywano do pojęcia *sacrum* zinterpretowanego przez Jana Patočkę akcentującego heterogeniczną rozbieżność układu religia — odpowiedzialność, co znajdowało swoje uzasadnienie w ambiwalentnym charakterze ujawniania się *sacrum*. Poznanie *sacrum* lub też sposób, w jaki dało się poznać w dziejach Europy odznacza się głęboką nieoczywistością, więcej w nim nieprzewidywalności niż liczenia na bezwarunkową pomoc w momencie zagrożenia. *Sacrum* nie tylko nie ocala, ale w równym stopniu może także zagrażać. Derrida odwołuje się do Patočki, ale wybór autora oraz teoretyczne otoczenie prowadzonego dyskursu sugerują, iż znajdujemy się niedaleko nurtu fenomenologicznego. Istotnie, fenomenologia o nastawieniu religioznawczym, czerpiącym pierwszy poziom wiedzy z analiz kulturowo-historycznych (N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw), akcentowała dwubiegunowość manifestacji *sacrum*. W rezultacie, pierwszym elementem różnicującym oba rozwiązania pozostaje fakt, iż badania fenomenologiczne akcentują istnienie relacyjnej równowagi między dominującym w *sacrum* momentem pozytywnym (pełnia, przyciąganie, fascynacja, szacunek) a, uzupełniającym ten pierwszy, momentem negatywnym (lęk, bojaźń, nieprzewidywalność). Poza tym, dla fenomenologów nastawionych ejdetycznie porządkowanie kulturowej morfologii *sacrum* było punktem wyjścia dla jego „oczyszczenia” z „zewnątrznego” zapisu, by wejść w próbę ujęcia „czystej” istoty. Derrida już w punkcie wyjścia odmawia sobie takiej możliwości. Dlaczego? Jak celnie dostrzegł Marcos Siscar, doświadczenie, którym operuje francuski dekonstrukcjonista, jest „doświadczeniem nieczystym” (*impur*). Daleki od przyjęcia Husserlowskich wskazówek nastrojających na poszukiwanie idealnego eidosu rzeczy, odrzuca także pośrednictwo doświadczenia empirycznego, które procedury fenomenologiczne brały w pewnym momencie w nawias. Z tym tylko, że warstwa empiryczna jest również zamazana, niejasna. W obu wypadkach za wykluczeniem dostępu poznawczego stoi bowiem gramatologiczny strażnik, który każdą próbę uchwycenia tożsamości osłabi znaczeniową odmiennością, znakową różnicą, tekstową grą skojarzeń. Zbliżanie do „przedmiotu” jest jednoczesnym oddalaniem się od niego, chodzeniem po marginesach, kluczeniem, zgodą na błędzenie. Tym samym, Derridiańskie „zygzakowanie” nawiązuje wprost do wątków Heideggerowskich, gdzie zbliżenie się do bytu wywoływało odpychanie ze strony nicości tak, że bycie pozostawało skryte w niedostępności sekretu<sup>5</sup>.

Metoda fenomenologiczna, pomimo wielkich zasług, jakie położyła dla rewolucyjnej poznawczego statusu religii, ma również swoje wewnętrzne ograniczenia. Wskazuje się na jej agnostyczny wydzźwięk będący skutkiem braku osadzenia rozważań nad *sacrum* w metafizycznym podłożu filozofii<sup>6</sup> i radykalizację tego agnostycyzmu znajdziemy u Derridy. Skupia on swoje analizy na elemencie niejasnym, negatywnym, nieoczywistym, tak że *mysterium tremendum* zdecydowa-

<sup>5</sup> M. Siscar, Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie, Paris 1998, s. 132–133.

<sup>6</sup> Z.J. Zdybicka, Bóg czy Sacrum?, w: Poznanie bytu czy ustalanie sensów, pr. zb. pod red. A. Maryniarczyka, M.J. Gondka, Lublin 1999, s. 189–217; Z. Kunicki, Pułapka agnostycyzmu a metafizyczne wypełnienie, *Forum Teologiczne* 2(2001), s. 31–43.

nie dominuje nad *mysterium fascinans*. Takiego wrażenie nie osłabiają uwagi wyjaśniające, iż miejsce religii pojawia się dopiero wtedy, gdy *sacrum* orgiastyczne lub jego demoniczna przeszłość zostaną przekroczone i zasymilowane a pulsująca z nich moc niszczenia zostanie spacyfikowana. Zostaje bowiem utrzymany dwuznaczny status *sacrum* religijnego, który odsyła do wymiaru zamazanego w swym kulturowym i historycznym zapisie, wytwarzając efekt ostrzeżenia przed religijną manifestacją, zdecydowanie więcej w niej antropologicznego „zagrożenia”, niż zbawczego uspokojenia. Strukturalne powiązanie religii z zamazanym doświadczeniem *sacrum* usprawiedliwiłaby zatem nieufność co do możliwości pełnego zaufania wierzeniom religijnym w realizacji zadania ponoszenia odpowiedzialności. Demoniczna strona *sacrum* jest dokładną odwrotnością odpowiedzialności, jest nie-odpowiedzialnością. Na tym tle religia, w tym także religie Księgi, nie przynoszą obietnicy osiągnięcia wewnętrznego pokoju wzbudzając raczej niepewność wynikającą z dominującej pozycji, jaką Derrida przyznaje elementom mieszczącym się w obszarze *mysterium tremendum*.

## II. CZYM JEST TO, CO RELIGIJNE

Refleksje zaprezentowane w wykładzie „Wiara i wiedza” nie odchodzą od ogólnego schematu „doświadczenia nieczystego”, którego zarysy przedstawiśmy powyżej. Nawet gdy powraca się do problemu odpowiedzialności umieszczonego w kontekście teorii religii jako odpowiedzi, to jej źródła poszukuje się w immanentnym ruchu wytwarzania potrzeby świadka wobec składanej obietnicy. Bóg w takim ujęciu jawi się jako transcendentálna maszyna ludzkiego zwracania się kierująca słowa modlitwy ku nieobecnej obecności. Nieobecności dlatego, że Bóg nie może się stawić jako ostateczny gwarant obietnicy, ponieważ w momencie Jego zjawienia się obietnica straciłaby sens<sup>7</sup>. Retoryczne zabiegi spierania się z obecnością nie są czymś nowym. Ich bardziej rozbudowany plan spotkamy we wstępie do książki Serge Margela<sup>8</sup>. Analiza obietnicy zostaje przeprowadzona w podziale na nieskończone (boskie) — skończone (światowe). Derrida nie kryje, iż pod określeniem skończoności kryje się obraz platońskiego demiurga, natomiast w nieskończonym można dopatrywać się koncepcji chrześcijańskiego Boga<sup>9</sup>. To właśnie z drugim wymiarem obietnicy wiąże się jej niespełnienie. Jeśli bowiem nieskończone coś obiecuje, to nie może tego przedstawić, spełnić w horyzoncie skończonego. Nieskończony charakter zobowiązania musi z natury pozostać w obrębie tego, co nieskończone, co nigdy nie będzie w pełni wyjawione. Słowo „być”, uobecnić się — jest grobem obietnicy<sup>10</sup>. A jednak słowa obietnicy muszą być dotrzymane, bez zbytnich gwarancji, że tak właśnie się stanie. Obietnica tylko wtedy pozostaje sobą, gdy ma czas na realizację tego, co przyrzeczone. W rezultacie, może się ona ujawnić jedynie w perspektywie skończonego, co oznacza, iż jest możliwa jako

<sup>7</sup> J. Derrida, Wiara i wiedza, jw., s. 41–44.

<sup>8</sup> Tenże, Les avances, w: S. Margel, Le tombeau du Dieu Artisan, Paris 1995, s. 9–43.

<sup>9</sup> Tamże, s. 33.

<sup>10</sup> Tamże, s. 42.

„skończona obietnicą świata”<sup>11</sup>. Obietnica ma religijny rys o tyle, o ile pozostanie immanentną możliwością niemożliwego. Podobnie jest z przekreśleniem możliwości dźwignia odpowiedzialności przez religię, co przecież nie staje się jej automatycznym przekreśleniem, ale też sama ta niemożność sprawia, iż pozostaje ona jedynie możliwością, która polityczno-etycznej odpowiedzialności nie jest w stanie unieść.

Wątkiem przebijającym w analizie religii jest jednak problem zła, ocalenia od zła, z którego religia się rodzi i któremu nie jest w stanie zapobiec<sup>12</sup>. Religia jako zapowiedź pełnej obecności ma przecież swój drugi brzeg w postaci absolutnego zła. W przestrzeni między nimi rodzi się religia i w samym tym momencie zostaje naznaczona pierwotną dwuznacznością. Czytając „Wiare i wiedzę” trudno nie uniknąć wrażenia, że podstawowe i nieuniknione źródła zagrożeń znajdują się w samej religii. W tym punkcie nie odchodzimy zbyt daleko od „doświadczenia nieczystego”, które ulega radykalizacji. Trudności w poznawczym ujęciu religii rozpoczynają się już na poziomie etymologicznym, gdzie podważa się relatywną oczywistość słowa *religio*, z którym zachodnia tradycja związała fenomen religijny. Wynika to ze sposobu jej prezentacji, gdyż ujawnia się zawsze jako fakt kulturowy w znaczeniu pluralistycznym tak, że nie mamy jakiegoś głębszego wglądu w głębszą infrastrukturę religii, która umożliwiłaby wskazanie na jej uniwersalny *eidos*. Nie ma wspólnej podstawy dla zjawiska religii jako takiej, gdyż ujawnia się zawsze w liczbie mnogiej. Nie istniała w dziejach, nie istnieje obecnie i nie będzie istnieć w przyszłości „coś, rzecz jedyna i dająca się zidentyfikować, identyczna z samą sobą, którą ludzie religijni i niereligijni zgodnie mogliby nazywać «religią»”<sup>13</sup>. Znaczne fragmenty omawianego tekstu sprawiają wrażenie, że wypowiadając się o religii pragnie się jedynie wzmocnić decyzję „trzymania się z boku”. Użyte w tym celu argumenty, jeśli tylko uznamy ich niewielki walor filozoficzny<sup>14</sup>, zdają się wskazywać na, jak to określono, subtelnie ukryte w potoku wypowiedzi antyreligijne uwikłanie światopoglądowe „lewicującego intelektualisty”<sup>15</sup>. W rezultacie można odnieść wrażenie, że podejście Derridy do religii nosi znamiona pragmatyczne. Inicjującym motywem jego pytań jest bowiem troska o to, w jaki sposób uniknąć tego, co możliwe jako radykalne zło<sup>16</sup>. Religia w tradycyjnym

<sup>11</sup> Tamże, s. 39.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, jw., s. 96.

<sup>13</sup> Tamże, s. 53.

<sup>14</sup> Z tekstu *Wiara i wiedza* wynika między innymi, iż religia zagraża i zraża do siebie wojnami religijnymi, okrucieństwem zabijania, ubijaniem niejasnych interesów ekonomiczno-politycznych, fanatyzmem, faliczno-seksualną agresją przeciw kobiecości, ofiarami z ludzi, również w obrębie wielkich monoteizmów, zachodnią kolonizacją świata religijnym przesłaniem. Nawet tam, gdzie obserwuje się proces powrotu do religijności, o czym wspomina Derrida m.in. w kontekście rozwoju społeczeństwa telematycznego, akcentuje się niszczyielską siłę, idących wraz z tą odnową, ruchów integrystycznych oraz fundamentalizmu religijnego. Nie lepiej dla religii wypada spotkanie pojęć religijnych z onto-teologią nadającą im rozstrzygającą pewność (załączki przemocy) lub łączenie ludzkiej religijności z wymiarem instytucjonalnym, który wiążąc się z rzymskim prawem zaciemnia zarówno relację do wiary, jak i do Boga.

<sup>15</sup> H. Perlikowska, *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa – Poznań 2001, s. 425–426.

<sup>16</sup> Jak celnie zauważono, zło posiada charakter niedefiniowalny, dlatego lepiej jest mówić o zagrożeniu płynącym od tego, co najgorsze, co człowiekowi może się przytrafić; por.

rozumieniu nie tylko od tego ryzyka nie jest uwolniona, ale też nie może zagwarantować wyzwolenia. W sposób oczywisty dla dekonstrukcyjnej strategii nie istnieje teoretyczny problem odnalezienia istoty zła czy religii, gdyż znajdujemy się poza filozofią obecności, natomiast otwartą pozostaje kwestia, co czyni się w imię religii, jakie są przewidywalne, a może bardziej nieprzewidywalne skutki działań, które mogą płynąć z religijnych teorii.

### III. POZA SPRAWDZALNOŚCIĄ WIEDZY

W świetle tego, co powiedziano, możemy wnioskować, iż to, co religijne, nie jest dane bezpośrednio. Schowane w dwuznacznej medialności *sacrum* pozostaje zjawiskiem zamazanym, mieści się w jakimś pierwotnym i trudnym do rozwiązania uwikłaniu. Bezpośredniość religijnej obecności może rodzić wyłącznie zagrożenia, wobec czego należy unikać zbyt zaangażowanych zbliżeń. Ale myśl Derridy wydaje się iść o krok dalej, sugerując, iż dyskurs religijny może być prowadzony w odwołaniu się do innych typów doświadczeń, poza tym, co filozoficzne oraz religijne (czy też teologiczne) w tradycyjnym rozumieniu. Odesłanie myślenia religijnego poza filozofię i teologię przypomina wcześniejsze usiłowania Heideggera, czego echa odnajdziemy bez trudu w filozofii Derridy. Zarówno wczesny okres ontologii fundamentalnej z okresu „Bycia i czasu”, jak również twórczość po przełomie (*Die Kehre*) nosiła ślady teologicznych korzeni. Niemiecki filozof czerpał z chrześcijańskich idei, które następnie oczyszczał z religijnej treści na korzyść wzmocnienia ontologicznej pozycji sensu bycia. Heideggeryzm był ponawianą stale, i nigdy do końca nieprzewyciężoną próbą wyrwania myślenia bycia od jakichkolwiek związków z chrześcijańską teologią, którą się inspirował. Peter Sloterdijk w rozmowach z Alain Finkelkrautem powie o typie katolickiego ex-monoteizmu<sup>17</sup>. „Na wiarę w myśleniu nie ma miejsca” — dekretował Heidegger w *Powiedzeniu Anaksymandra*, co skrupulatnie cytuje Derrida<sup>18</sup>. W efekcie, postulowano wprowadzenie schematu separacji obu dziedzin utrzymującego radykalne oddzielenie zadania myślenia od religijnego zaufania. Teologia zachowywała co prawda swoją „pozytywność”, ale jej wiarygodność słabła w miarę wewnętrznej ewolucji heideggeryzmu.

Wiara religijna nie wnosi nic nowego do myślenia bycia. Do tego miejsca Derrida kroczy razem z sugestiami niemieckiego filozofa podzielać wyrażoną przez niego wątpliwość co do teoretycznej przydatności religii, natomiast zmiana akcentów polega na tym, iż inaczej interpretuje separację teologicznego *positum* od filozoficznego *logos*. Proponuje się zbliżenie doświadczenia sakralności oraz aktu wierzenia z filozofią, co oczywiście nie oznacza powrotu do tradycyjnego schematu. Derrida poszukując nowego *iunctim* między wiarą a wiedzą przenosi dyskusję na dekonstrukcyjny poziom, gdzie nie znosi się napięcie, lecz szuka się dla nich

S. Margel, Les dénominations orphiques de la survivance. Derrida et la question du pire, w: *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, dir. M.-L. Mallet, Paris 1999, s. 441–468.

<sup>17</sup> A. Finkelkraut, P. Sloterdijk, *Les battements du monde*, Paris 2003, s. 133.

<sup>18</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, jw., s. 87–88.

wspólnego źródła. Jeśli Heidegger kojarzył warunek nastrojenia myślenia na bycie z pojęciem obecności, to wyrażał tym samym zaufanie na odnalezienie odpowiedzi, która idąc od bycia wydaje się wyprzedzać samo zapytanie. To, co teologiczne, jest wykluczone z pola myślenia bycia, a jednak w to miejsce pojawia się jakiś typ religijnego wezwania oraz ufne oczekiwanie na boski prześwit bycia, które wyprzedza wszelkie pytanie lub raczej sprawia, że pytanie, owa pobożność myśli, staje się przedsięwzięciem możliwym do przemyślenia. W tym kontekście podjęty jest dialog z Heideggerem, gdzie wskazuje się nie tyle na niekonsekwencje jego stanowiska, co na sytuację zupełnie odwrotną. Autor *Przyczynków do filozofii* służy jako modelowy przykład potwierdzający jego przynależność do starego układu architektonicznego zachodniej kultury. Zdecydowanej deklaracji o zerwaniu ontologicznych związków z teologią towarzyszyła bowiem jej religijno-sakralna reafirmacja, która życzliwym okiem spoglądała na doświadczenie sakralności w jej postaci „grecko-holderlinowskiej” oraz „archo-chrześcijańskiej”<sup>19</sup>. Ukrytym potwierdzeniem tego proreligijnego nastawienia było bez wątpienia inspirowanie się pojęciami biblijnymi, czemu towarzyszyła nieustannie ich znaczeniowa dechryścianizacja (między innymi pojęcie upadku, autentyczności, samotności, troski, przyjemności widzenia czy potocznego rozumienia czasu). W opinii Derridy, przywołany już Patočka miałby czynić dokładnie odwrotnie, choć symetrycznie do Heideggera tak, że spotykają się niemal w tym samym miejscu. Czeski filozof dokonuje mianowicie ontologizacji tematów historycznych czerpanych z chrześcijaństwa, potwierdzając ich związki z Objawieniem biblijnym. To, co Heidegger dechryścianizuje, podporządkowując ontologii bycia, Patočka zdaje się zwracać myśli religijnej. Utrzymuje się jednak zasadnicze podobieństwa między obu rozwiązaniami polegające na tym, iż tok myślenia krąży wciąż w orbicie idei judeochrześcijańskich. Dekonstrukcyjny niepokój budzi się z faktu ich zrośnięcia z metafizyczną architekturą myślową Zachodu, czemu podlegają zarówno przyzwyczajenia filozofii, jak i teologii. Pomimo dwutorowości ścieżek poznawczych, którymi kroczą rozum i wiara, w istocie czerpią swoją moc normatywną z tego samego źródła<sup>20</sup>. Zarówno techno-nauka (pojęcie łączące w sobie filozofię i naukę), jak i religia dążą do realizacji tego samego celu, spełnienia tej samej obietnicy, pragną poręczyć temu samemu wezwaniu: potwierdzić prawdziwość wypowiedzi, pokazać nienaruszony obszar prawdy (zarówno religijnej, naukowej, jak i filozoficznej), bronić czystości moralnego wezwania<sup>21</sup>. Fakt, że wspólne źródło wiary i rozumu może się zbiegać lub rozdzielać, schodzić lub rozchodzić, symultanicznie lub sekwencyjnie niewiele zmienia, gdyż techno-nauka i religia opierają się o rodzaj „czystego poświadczenia”, a takie, jeśli istnieje — zastrzega Derrida — przynależy do wiary i cudu. W tej sytuacji, drogi wiary i wiedzy spotykają się między innymi tam, gdzie rozum dokonuje sakralizacji obecności-nieobecności lub uświęca prawo jako prawo innego, natomiast w wymiarze religijnym rozchodzą się przede wszystkim w sytuacji alternatywy, między sakralnością bez zawierzenia

<sup>19</sup> Tamże, s. 92.

<sup>20</sup> Tamże, s. 86.

<sup>21</sup> Tamże, s. 43–44.

a wiarą w świętość bez sakralności<sup>22</sup>. Krótko mówiąc, rozum wierzy w dotarcie do pełnej i czystej obecności, natomiast wiara zgłasza oczekiwanie, by w sposób niepowątpiewalny przyjąć jej prawdy. W sumie jednak obie pragną odślonić „nieposzkodowane” (*heilig*), którego bezpieczeństwu same zagrażają<sup>23</sup>.

We wczesnej *Fenomenologii życia religijnego* pojawiał się u Heideggera wyraźny motyw ukrycia głębi wiary religijnej poza jej onto-teologicznym uwikłaniem, co wiązano z antropologicznym projektem „faktyczności chrześcijańskiej egzystencji”. Człowiek wierzący w żywym przeżyciu (wiernym wyznaniu i praktykowaniu wiary w Zmartwychwstałego) docierał do Boskiego źródła prawdziwości poza warstwą argumentacyjną<sup>24</sup>. W późniejszej fazie twórczości symbolizowanej *Przyczynkami do filozofii* zarysowano możliwość ujawnienia się „ostatniego Boga” pod warunkiem rozjaśnienia kwestii bardziej źródłowej, sensu bycia, zwłaszcza jego skrytości i ujawniania się<sup>25</sup>. Dla Derridy jednak ogólny plan Heideggerowskiej filozofii mieści się jeszcze w ramach starej architektoniki myślowej pochłoniętej bez reszty logocentrycznym poszukiwaniem obecności. W tym sensie niemiecki filozof tkwi jeszcze w epoce racjonalnej wiary i wierzącej w prawdę nauki. Jego filozofia jest wyznaniem wiary w moc rozumu oraz zachętą do odnalezienia religii zgodnej z wymogami logosu. Przypomnijmy w tym miejscu, iż zgodnie z dekonstrukcyjną strategią tak jak obecność-bycie wytracało swoją wyróżnioną pozycję ontologiczną, tak również to, co objawione, nie jest już dłużej wydarzeniem źródłowym dla tego, co religijne. Ułatwieniu takiego kroku służą etymologiczno-znaczeniowe przesunięcia w obrębie tradycyjnego rozumienia religii. W miejsce jej pojmowania jako więzi, zobowiązania, kultu czy pobożności, proponuje się autorskie objaśnienia przywołujące między innymi takie zwroty, jak: szacunek, wstrzymanie się, powściągliwość, dyskrekcja<sup>26</sup>.

Pomimo wyrażonego dystansu Derrida zdaje się nawiązywać do Heideggerowskiej analityki *Dasein*, gdzie w intymnym i niedostępnym przeżyciu osadzonym w faktyczności egzystencji otwierałaby się przestrzeń dla doświadczenia wiary. *Dasein* wyznaje wiarę, ale poza filozofią obecności oraz pozytywnością wyznania. Sekret wiary utrzymuje się w ukryciu i przywołanie figura marana ma jedynie wzmocnić tajemniczość wyznania. Maran, do którego odwołuje się Derrida, ukrywa swoją podwójną przynależność: do narodu wybranego oraz do wiary w Jahwe. Jak się też wyzna, on sam należy do tych maranów, którzy w ciszy swego serca nie wyznają nawet przed sobą, swych żydowskich korzeni. Brak wewnętrznego wyznania w zaciszu intymności, które, jakby się zdawało, jest dla niego najbardziej bezpiecznym miejscem, nie płynie z potrzeby publicznego potwierdzenia swego statusu, lecz z faktu wątpienia we wszystko<sup>27</sup>. Dekonstrukcyjne

<sup>22</sup> Tamże, s. 94.

<sup>23</sup> Tamże, s. 44.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 65–66.

<sup>25</sup> Tenże, *Przyczynki do filozofii*, tł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 234–271, 385–467.

<sup>26</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, jw., s. 74.

<sup>27</sup> Tenże, *Circonfession*, w: J. Bennigton, Jacques Derrida, Paris 1991, s. 160.

wątpienie, aporetyczny sceptycyzm, jak go nazwał Gasché<sup>28</sup>, ma więc szersze, pozareligijne podstawy. Maran strzeże sekretu, którego nie wybrał, chroni go odmawiając wyznania przed społeczeństwem, gdzie mieszka lub przebywa, w radykalnej absencji wobec świadectwa historycznego lub dominującej kultury. Sekret strzeże marana jeszcze zanim on sam zaczął go chronić<sup>29</sup>. Hent de Vries, który wiąże Derridańskie rozwiązanie religii z intymnym wyznaniem, nigdy nie wyznany sekretem, bardzo celnie wskazał na zależności późnego Derridy od wczesnego Heideggera z okresu *Fenomenologii życia religijnego*<sup>30</sup>. Nie bez racji też pisze w zakończeniu swego tekstu o sytuacji ukrycia sekretu, gdyż jest on heterodoksyjny zarówno wobec tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Miałby on różnić się od obu tradycji, nigdy nie utożsamiając się ani z jedną, ani z drugą. Mesjasz, jak potwierdza Derrida, nie wiąże się ani z figurą żydowską ani chrześcijańską. Dotyczy kogoś (czegoś), co może, ale nie musi się wydarzyć<sup>31</sup>. Religia ukryta w sekrecie Derridy nie jest ani bliska, ani odległa określone mu wyznaniu, nie jest całkowicie obca, ale też nie ma związku familiarnego z żadnym z nich. Jest relacją bez relacji, konstatuje de Vries<sup>32</sup>. W rezultacie powstaje pytanie, czy sekret Derridy jest jeszcze sekretem, a nie lęklwym i pełnym obaw (motywu marana) zamaskowaniem się przed religią w ogóle, dekonstrukcyjną odmową przyjęcia jakiegokolwiek, również religijnej „zewnętrzności”, Sekret pochodzi od kogoś, kogoś dotyczy, może być wyznany wobec innego. Co zrobić z sekretem, który odmawia sobie przywileju ufego wyznania? Nie pozbawia się on całkowicie nadziei możliwego świadectwa, ale też takie rozwiązanie pozostanie nadal „relacją bez relacji”, w dosłownym znaczeniu wyznanie staje się niemożliwe. Nie należy przy tym zapominać, iż zerwanie relacyjności sekretu decydując się na pozostanie w nieograniczonym obszarze nominalnych dopisków i odniesień nie dotyczy jedynie poziomu horyzontalnego. W tej perspektywie nie jest słuszne nadawanie zbyt dużego znaczenia pojęciu wierzenia jako miejscu wyznania wiary religijnej, ze swej natury wertykalnej, która chroniłaby swój katechizm w intymności serca, w zaciszu słów, poza ciekawością chcących się dowiedzieć. Wiara w niemożliwe jest jedynie wiarą niemożliwą. Granica wyznaczająca strefy przynależności w opozycyjnej parze wierzyć/widzieć jest nierozstrzygalna. Jeśli czasownik *wierzyć* oznacza coś możliwego, to wierzenie w znaczeniu ścisłym odnosi się ekskluzywnie do wiary w niemożliwe, gdzie cud powinien być czymś zwyczajnym. Nie pozostaje więc nic innego, jak wiara w niemożliwe. Niemożliwe jako rodzaj wiary absolutnej, której aspiracje zostaną w sposób stały osłabione jej własnym wyznaniem wiary w niemożliwe<sup>33</sup>. Metoda wychwytywania wyrwanych wypowiedzi i aluzji na temat religii, jakie, co trzeba przyznać, dość rzadko pojawiają się w wywiadach

<sup>28</sup> R. Gasché, *L'expérience aporétique aux origines de la pensée*. Platon, Heidegger, Derrida, trad. G. Leroux, w: *Derrida lecteur*, dir. G. Michoud, G. Leroux, Montréal 2002, s. 103–104.

<sup>29</sup> J. Derrida, *Apories*. Mourir-s'attendre aux «limites de la vérité», Paris 1996, s. 140.

<sup>30</sup> H. de Vries, *Confessions – La «religion»*, trad. Ch. Doude van Troostwijk, w: *L'animal autobiographique*, s. 493–513.

<sup>31</sup> J. Derrida, *Sur la parole*. Instantanés philosophiques, Paris 1999, s. 122.

<sup>32</sup> H. de Vries, *op. cit.*, s. 512–513.

<sup>33</sup> C. Malabou, J. Derrida, Jacques Derrida. *La contre-allée*, Paris 1999, s. 147.



udzielanych przez francuskiego filozofa, nie powinna przesłaniać konsekwentnie prezentowanych pozycji teoretycznych. Sekret wyznania pozostanie zakryty w odmowie wyznania sekretu. Istnieje bowiem sekret o „mnie” i tylko „dla mnie”, jak potwierdza autor *Marginesów filozofii*<sup>34</sup>. Sekret, który nie kierując się ku innemu, ma jedyny adres i jest nim adres zwrotny zaszyfrowany w samym języku. Czyżby więc miała rację Mireille Calle-Gruber, która zwróciła uwagę, iż Derridiańska tajemnica jest powrotem do języka zanim jeszcze wypowiedziane zostało słowo<sup>35</sup>? Jeśli tak, to uzasadnione jest przypuszczenie, iż religijne i zarazem niereligijne wyznania pozostanie tajemnicą, której kres zbiegnie się ze śmiercią *Dasein*, który nosi imię i nazwisko: Jacques Derrida. Nawet gdy ten moment nastąpił, nie zmieniło się miejsce ukrycia wyznania. Nadal tkwi w uwikłaniu języka, poza filozofią i teologią, poza poznawczą sprawdzalnością wiedzy.

### LA RELIGION HORS DU SAVOIR. REMARQUES SUR LA CONCEPTION DE LA RELIGION DE JACQUES DERRIDA

#### RÉSUMÉ

Le déconstructionnisme de Jacques Derrida est aujourd'hui un des plus influent courant philosophique. C'est une pensée très critique en face de la tradition humaniste fondée sur les solutions métaphysiques. La lutte (déconstruction) contre l'idée de fondement, source ou arche, dans différents domaines du savoir, est considérée comme le but de cette réflexion. Cette méthode d'analyse est aussi utilisée face au phénomène religieux. L'explication des sources de la religion et des promesses qu'elle apporte est ressortie hors de la vérification du savoir. Derrida présente la notion du secret nonconfesé, qui, néanmoins, ne s'adresse pas à Dieu.

---

<sup>34</sup> J. Derrida, *Points de suspension*, Paris 1992, s. 143.

<sup>35</sup> M. Calle-Gruber, *Le fil de soie*, w: *L'animal autobiographique*, s. 82.

