U źródeł tej książki był wykład wygłoszony w trakcie dwóch sesji, 22 i 23 kwietnia 1993 roku, na Uniwersytecie Kalifornijskim w Riverside. Wykład otwierał międzynarodową konferencję zorganizowaną przez Bernda Magnusa i Stephena Cullenberga pod zawierającym element gry i dwuznaczności tytułem „Whither Marxism?". Chodziło niewątpliwie o pytanie „dokąd zmierza marksizm?", ale pod nim kryło się też inne: „czy marksizm zamiera (*wither*)?"[1].

Obecny tekst, choć poszerzony i sprecyzowany, zachowuje strukturę argumentacyjną, rytm i ustną formę pierwotnego wykładu. Przypisy zostały oczywiście dodane później. Kilka nowych fragmentów pojawia się w nawiasach kwadratowych.

---

[1] Chodzi o grę znaczeń pomiędzy zbliżonymi w wymowie słowami *whither* (ang.) – „dokąd", oraz *to wither* (ang.) – „zamierać", „przekwitać", „usychać" [przyp. tłum.].

Jedna nazwa za drugą, część za całość: zawsze można potraktować historyczną przemoc apartheidu, w jego przeszłości i teraźniejszości, jako metonimię. Zawsze, na różne sposoby (kondensacja, przemieszczenie, ekspresja lub reprezentacja) można odszyfrować w jej jednostkowości wiele innych form przemocy, jakie występują na świecie. Jednocześnie część, przyczyna, skutek, symptom, przykład – coś, co dzieje się tam, tłumaczy to, co ma miejsce *tutaj, zawsze tutaj, gdziekolwiek ktoś jest i gdziekolwiek ktoś patrzy, w pobliżu siebie. Oznacza to nieskończoną odpowiedzialność, bez szansy na spoczynek i poczucie, że ma się już, w jakiejkolwiek postaci, spokojne sumienie.*

Nigdy nie powinno się jednak określać zabójstwa człowieka jako figury, nawet figury egzemplarycznej, wpisującej się w logikę emblematu, retorykę sztandaru lub męczeństwa. Życie człowieka, tak wyjątkowe jak jego śmierć, zawsze będzie czymś więcej niż paradygmat i czymś innym niż symbol. I właśnie do tego powinna zawsze odnosić się nazwa własna.

A jednak. A jednak, zachowując to w pamięci i uciekając się do pewnej nazwy pospolitej, która nie jest zwykłą nazwą pospolitą, przypominam sobie, że to komunistę jako takiego, komunistę jako komunistę, *zabił kilka dni temu, 10 kwietnia, polski emigrant i jego wspólnicy, mordercy Chrisa Haniego*[2]*. Mordercy ci sami ogłosili, że chcą dopaść jakiegoś komunistę. Próbowali przerwać negocjacje i sabotować proces demokratyzacji. Wydaje się, że ten ludowy bohater ruchu oporu przeciwko apartheidowi nagle okazał się niebezpieczny, stał się kimś, kogo nie można było tolerować. Nastąpiło to dokładnie w chwili, gdy zdecydował się on ponownie poświęcić mniejszościowej, targanej sprzecznościami partii*

[2] Chris Hani został zabity 10 kwietnia 1993 roku przez polskiego emigranta Janusza Walusia, związanego ze wspierającą apartheid, skrajnie prawicową, nacjonalistyczną i rasistowską Partią Narodową. Oprócz Walusia w morderstwo zamieszany był Clive Derby-Lewis, członek parlamentu RPA z ramienia Partii Konserwatywnej, wcześniej także związany z Partią Narodową. Obaj zostali aresztowani i skazani na karę śmierci, a po jej zniesieniu w RPA – na karę dożywotnego więzienia. Derby-Lewis wyszedł z więzienia w czerwcu 2015 roku, Waluś wciąż (grudzień 2015) odbywa karę [przyp. tłum.].

komunistycznej i zrezygnował z pełnienia wysokich funkcji w Afrykańskim Kongresie Narodowym, a może też z odgrywania jakiejkolwiek roli w oficjalnej polityce lub nawet w rządzie kraju uwolnionego od apartheidu.

Pozwólcie, że oddam cześć pamięci Chrisa Haniego i zadedykuję mu ten wykład.

Wstęp

Ktoś, ty lub ja, przychodzi i mówi: *chciałbym w końcu nauczyć (się) żyć*.

W końcu, ale dlaczego?

Nauczyć (się) żyć: dziwna dewiza [*mot d'ordre*]. Kto miałby (się) uczyć? Od kogo? Uczyć żyć, ale kogo? Czy kiedykolwiek się tego dowiemy? Czy kiedykolwiek będziemy wiedzieć, jak żyć, a przede wszystkim, co oznacza „nauczyć (się) żyć"? I dlaczego „w końcu"?

Sama przez się, poza kontekstem – ale kontekst zawsze pozostaje otwarty, a więc zawodny i niewystarczający – dewiza ta, bez zbędnych słów, ustanawia syntagmę, która jest prawie niezrozumiała. Jak dalece można bowiem przetłumaczyć jej idiom?

Pomimo tego – lub właśnie dlatego – jest to wypowiedź z pozycji władzy. To krótkie słowo-rozkaz [*mot d'ordre*], wypowiadane przez kogoś, kto ma władzę, zawsze mówi coś o przemocy. Wibruje jak strzała, w ruchu jednostronnego i asymetrycznego przesłania, które najczęściej kieruje ojciec do syna, nauczyciel do ucznia lub pan do niewolnika („ja cię nauczę, jak żyć"). Przesłanie to oscyluje zatem między przesłaniem jako *doświadczeniem* (nauczyć się żyć, czyż nie jest to doświadczenie jako takie?), przesłaniem jako *edukacją* i przesłaniem jako *tresurą*.

Natomiast nauczyć się żyć, nauczyć się od siebie samego, całkiem samemu, *samemu* nauczyć *się* żyć („chciałbym w końcu nauczyć się żyć") – czyż nie jest to coś niemożliwego dla istoty żywej? Czyż nie wyklucza tego logika? Życie z definicji nie jest czymś, co uczy się samo od siebie – nie jest więc czymś, czego można by się samemu nauczyć. Nie można się go nauczyć od siebie samego, od życia i poprzez życie. Jedynie od innego i poprzez śmierć. A w każdym razie od innego na krawędzi życia. Na krawędzi wewnętrznej lub na krawędzi zewnętrznej – chodzi tu o heterodydaktykę pomiędzy życiem i śmiercią.

A jednak nic nie jest bardziej konieczne od tej mądrości. Chodzi tu o etykę jako taką: nauczyć się żyć – samemu, od siebie samego. Życie nie potrafi żyć inaczej. Czy kiedykolwiek robi się coś innego niż uczy się żyć, samemu, od siebie samego? Jest to zatem dziwne zobowiązanie ze strony istoty żywej i uznawanej za żyjącą, jednocześnie konieczne i niemożliwe: „Chciałbym nauczyć się żyć". Nie ma ono żadnego sensu i nie może być *usprawiedliwione* inaczej niż przez konfrontację ze śmiercią. Moją śmiercią jako śmiercią innego. A zatem pomiędzy życiem i śmiercią – właśnie stąd wypływa sentencjonalny nakaz, który zawsze wydaje się słuszny.

Badania, jakie następują dalej w tekście, posuwają się po omacku, zapuszczają się w nieznany obszar tego, co nadchodzi i musi pozostać przyszłością. Jest to zatem zwykła próba przeanalizowania, z pewną konsekwencją, takiego oto słowa wstępnego: „Chciałbym nauczyć (się) żyć. W końcu". W końcu co?

Jeśli uczenie się życia pozostaje czymś, co należy dopiero zrobić, to może się ono zdarzyć jedynie pomiędzy życiem i śmiercią. Ani w *samym* życiu, ani w *samej* śmierci. To, co dzieje się pomiędzy tymi dwoma, pomiędzy wszystkimi możliwymi „dwójkami", tak jak pomiędzy życiem i śmiercią, może jedynie *utrzymywać się, podtrzymując rozmowę* [*s'entretenir*] o jakimś widmie. Trzeba będzie zatem nauczyć się duchów. Nawet – i szczególnie – jeśli to coś, o czym mówimy, czyli widmowość, *nie istnieje*. Nawet – i szczególnie – jeśli ta widmowość, nie będąc ani substancją, ani esencją, ani egzystencją, *nigdy nie jest obecna i teraźniejsza jako taka*. Czas „uczenia się życia", czas, który nie opiera się na teraźniejszości, sprowadzałby się do tego, do czego przygotowuje nas to słowo wstępne: nauczyć się żyć *z* widmami, przy ich wsparciu, w rozmowie z nimi, w ich towarzystwie lub stowarzyszeniu cechowym, w handlu bez handlu z widmami. Żyć inaczej i lepiej. Nie, nie tyle lepiej, ile bardziej sprawiedliwie. Ale *z* nimi. Żadnego *bycia-z* innym, żadnego *socius*, bez tego *bycia z teraźniejszą przeszłością* [*avec-là*], które powoduje, że *bycie-z* w ogólności staje się dla nas bardziej enigmatyczne niż kiedykolwiek.

I to bycie-z widmami byłoby również – nie wyłącznie, ale również – *polityką* pamięci, dziedzictwa i pokoleń.

Jeśli szykuję się do tego, by mówić długo o widmach, o dziedzictwie i pokoleniach, o całych generacjach widm, to znaczy o pewnych *innych*, którzy nie są obecni lub obecnie żywi, ani dla nas, ani w nas, ani poza nami, to robię to w imię *sprawiedliwości*. W imię sprawiedliwości – tam, gdzie jeszcze jej nie ma, jeszcze nie *teraz*; tam, gdzie już jej nie ma, gdzie nie jest już *obecna*; a także tam, gdzie nigdy nie da się jej, podobnie jak samej zasady prawa [*la loi*], zredukować do zbioru istniejących przepisów prawnych [*le droi*]. Trzeba mówić *o* widmie, a nawet *do* widma, trzeba rozmawiać *z* widmem, w sytuacji, gdy nie wydaje się już możliwa, nie daje się pomyśleć i nie będzie *sprawiedliwa* żadna etyka, żadna polityka, rewolucyjna lub nie, która nie uznaje za swą zasadę szacunku dla tych innych, których już nie ma lub których jeszcze nie ma *tu i teraz*, jako *obecnie żywych*, czy to dlatego, że już umarli, czy też jeszcze się nie urodzili. Żadna sprawiedliwość [*justice*] (użyjmy tego określenia zamiast mówić o prawie jako takim [*la loi*] i powtórzmy, że nie chodzi o zbiór istniejących przepisów prawnych [*le droi*][1]) nie wydaje się możliwa ani nie daje się pomyśleć – poza wszelką *żywą teraźniejszością*, w tym, co rozspaja żywą teraźniejszość – bez pewnej zasady *odpowiedzialności*. Chodzi o *odpowiedzialność* przed widmami tych, którzy się jeszcze nie narodzili albo już umarli, niezależnie od tego, czy padli ofiarą wojen, przemocy politycznej lub innej, nacjonalistycznych, rasistowskich, kolonialnych, seksistowskich i innych praktyk

[1] W kwestii rozróżnienia między sprawiedliwością [*la justice*] i prawem [*le droit*], dziwnej asymetrii, która wpływa na różnicę i wzajemne implikowanie się obu tych pojęć, a także w kwestii pewnych wynikających stąd konsekwencji (w szczególności co do rozumianej w określony sposób niemożności zdekonstruowania „sprawiedliwości" – ale można by tu użyć również innych nazw) pozwolę sobie odesłać do tekstu J. Derrida, *Force of Law. „The Mystical Foundation of Authority"*, w: D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, przeł. M. Quaintance, New York, London 1992. W języku niemieckim: *Gesetzeskraft, „Der mystische Grund der Autorität"*, przeł. A. García Düttmann, Frankfurt a.M. 1991. [Od tego czasu tekst ukazał się też po francusku: J. Derrida, *Force de loi*, Paris 1994; przyp. tłum.].

eksterminacyjnych, stali się ofiarami opresji kapitalistycznego imperializmu lub wszelkich form totalitaryzmu, czy też zmarli z innych przyczyn. Bez tej *nie-współczesności ze sobą żywej teraźniejszości*, bez tego, co ją sekretnie rozregulowuje, bez tej odpowiedzialności i szacunku dla sprawiedliwości w odniesieniu do tych, których *nie ma tu i teraz*, tych, którzy już lub jeszcze nie są *obecni i żywi,* jaki sens miałoby pytanie: „gdzie?", „gdzie jutro?", „dokąd" („*whither*")?

Pytanie to *przybywa*, jeśli w ogóle przybywa, pytając o to, kto lub co nadejdzie w nadchodzącej przyszłości [*l'à-venir*]. Pozostaje ono skierowane ku przyszłości [*l'avenir*], zmierza ku niej, ale również z niej nadchodzi, pochodzi *z* przyszłości. Musi zatem przekraczać wszelką obecność jako obecność dla siebie. A przynajmniej musi czynić ją możliwą, wychodząc jedynie od pewnego rozłączenia [*désajointement*], rozspojenia [*disjonction*] lub pewnej dysproporcji – musi czynić ją możliwą jako nieadekwatną względem samej siebie. Gdy więc owo pytanie przychodzi do nas, a może nadejść tylko z przyszłości (*Whither?* Dokąd pójdziemy jutro? Dokąd zmierza, na przykład, marksizm? Dokąd my zmierzamy wraz z nim?), wówczas to, co znajduje się *przed* [*devant*] nim, musi je również poprzedzać, stanowiąc jego źródło: musi znajdować się *za* [*avant*] nim. Nawet jeśli pochodzi ono z przyszłości, to przyszłość ta – jak wszelkie źródło, z którego coś pochodzi – musi być absolutnie i nieodwracalnie przeszła: „doświadczenie" przeszłości jako tego, co nadchodzi [*à venir*], „doświadczenie" przeszłości i przyszłości jako absolutnie absolutnych, poza jakąkolwiek modyfikacją wszelkiej teraźniejszości. Możliwość tego pytania – zakładając, że jest ono możliwe i że trzeba potraktować je poważnie – które nie jest być może zwykłym pytaniem i które nazywamy tu pytaniem o *sprawiedliwość*, musi prowadzić poza *teraźniejsze* życie, poza życie jako *moje* życie lub *nasze* życie. *W ogóle. Poza żywą teraźniejszość w ogóle* – to samo będzie się bowiem odnosiło do „mojego życia" lub „naszego życia" jutro, to znaczy do życia innych, co wczoraj tyczyło się innych innych.

Być sprawiedliwym: poza żywą teraźniejszością w ogóle – i poza jej prostą negatywną odwrotnością. Widmowy moment – moment, który nie przynależy już do czasu, jeśli przez to słowo rozumie się następstwo zmodalizowanych teraźniejszości (teraźniejszość przeszła, teraźniejszość obecna: „teraz", teraźniejszość przyszła). Zapytujemy w tym momencie, zadajemy sobie pytanie o ten moment, który nie jest posłuszny czasowi, a przynajmniej temu, co w ten sposób zwykliśmy określać. Pojawienie się widma, ukradkowe i niewczesne, nie przynależy do tak rozumianego czasu, nie daje ono czasu, nie daje takiego czasu: „Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost"[2] (*Hamlet*).

Przypomina to aksjomat, a ściślej aksjomat dotyczący samej *aksjomatyczności* – pewnej oczywistości uznawanej za niedowodliwą, w kwestii tego, co ma cenę, wartość, jakość (*axia*). A nawet i szczególnie, w kwestii godności (*na przykład* godności człowieka jako *przykładu* bytu skończonego i rozumnego), tej bezwarunkowej godności (*Würdigkeit*), którą Kant słusznie wynosi ponad wszelką ekonomię, wszelką wartość porównawczą lub porównywalną, wszelką cenę rynkową (*Marktpreis*). Ten aksjomat może szokować. I nie trzeba długo czekać na obiekcję. Ktoś powie: zobowiązanie wobec kogo, zawsze i ostatecznie, niesie powinność związaną ze sprawiedliwością – choćby działo się to poza prawem i poza normą – wobec kogo i wobec czego, jeśli nie wobec życia jakiejś istoty żyjącej? Czy kiedykolwiek istniała sprawiedliwość – zobowiązanie do sprawiedliwości lub odpowiedzialność w ogóle – która ostatecznie miała odpowiadać za siebie (za żyjącą sobość) przed czymkolwiek innym niż życiem jakiejś istoty żyjącej, niezależnie od tego, czy życie to pojmuje się jako życie naturalne, czy też jako życie ducha? Istotnie. Obiekcja wydaje się nie do odrzucenia. Ale to, co wydaje się nie do odrzucenia, samo zakłada, że sprawiedliwość unosi życie poza życie obecne i teraźniejsze lub

[2] „Duch się ukazuje", „duch znika", „duch powraca" – W. Szekspir, *Hamlet*, przeł. J. Paszkowski, w: idem, *Dzieła dramatyczne*, Warszawa 1964, t. 6, s. 9, 10, 13. Derrida połączył tu w jedno zdanie didaskalia występujące na kilku stronach dramatu [przyp. tłum.].

poza jego rzeczywiste bycie-tu, poza jego empiryczną lub ontologiczną rzeczywistość: nie ku śmierci, ale ku *prze-życiu* [*sur-vie*], to znaczy ku śladowi, którego śladami i śladami śladów byłyby życie i śmierć, ku życiu po życiu [*survie*], którego możliwość z góry rozspajałaby i rozregulowałaby tożsamość ze sobą żywej teraźniejszości oraz wszelkiej rzeczywistości. Istnieje zatem jakiś *duch*. Duchy. I *trzeba* się z nimi liczyć. Nie można uniknąć tej konieczności, nie wolno odrzucać możliwości, by się nimi liczyć. A jest ich więcej niż jeden: *le plus d'un* – (nigdy) więcej (niż) jeden.