

**Ks. Zdzisław Kunicki**

## **JACQUES DERRIDA: POLITYKA A POLITYCZNY DISKURS O DEMOKRACJI**

**JACQUES DERRIDA:  
POLICY AND POLITICAL DISCOURSE  
ABOUT A DEMOCRACY**

### **Derrida wobec polityki**

Dzieło i osobę Jacques'a Derridy wiąże się ze współczesnym nurtem myślowym określanym jako dekonstrukcjonizm. Zainteresowanie dekonstrukcjonizmem oraz jego faktyczne oddziaływanie jest szczególnie żywe w środowiskach literackich, filozoficznych oraz artystycznych<sup>1</sup>. Na tle tych podstawowych obszarów kultury, polityka zdaje się zajmować miejsce drugorzędne. Chodzi o to, że kolejne, teoretyczne etapy kształtowania się odrębnego, właśnie dekonstrukcyjnego stylu myślenia nie posiadały bliższych i bardziej uchwytanych odniesień politycznych. Dostrzegalna dysproporcja stawia pytanie o zachodzenie wewnętrznej jedności lub zerwania w pisarstwie Derridy z tym, co stanowi w nim projekt filozoficzny wraz z jego literackimi aplikacjami, a wymiarem politycznym. Pewne elementy potwierdzające zasadność twierdzenia o utrzymywaniu się wspo-

---

<sup>1</sup> Por. P. V. Zima, *La déconstruction. Une critique*, Paris 1994.

mnianej nierówności pojawiły się u Ernesto Laclau<sup>2</sup>. Nie twierdzi on wprost, że w całości projektu dekonstrukcyjnego oba obszary należy wyodrębnić, ale że stanowią, do pewnego stopnia, autonomiczne części. Istotnie, wraz z dostrzegalnym zwrotem ku zainteresowaniom filozofią polityczną, jaki obserwujemy w ostatnim okresie twórczości Derridy pojawia się przypuszczenie, iż jakieś podskórne i niewyrażone wcześniej przekonania w tej dziedzinie kształtowały się niezależnie od myślenia filozoficznego i choć wzajemnie się przecinały, to jednak nie stanowiły równoległego zwierciadła, kierując się odmienną dynamiką pogładową.

Autor *Marginesów filozofii* wielokrotnie zabierał głos na temat bieżących wydarzeń społeczno-politycznych. Z najważniejszych należałoby wymienić wojnę algierską, system apartheidu, kwestię palestyńską, terroryzm, problemy związane z emigracją i prawem do azylu, w końcu kondycję i przyszłość demokracji jako dominującego systemu politycznego. Z wydarzeń biograficznych podkreśla się moment zatrzymania w Pradze przez tajne służby policyjne w grudniu 1981 roku. Próba zorganizowania podziemnego seminarium filozoficznego, pomyślanego jako wsparcie dla czechosłowackich dysydentów, skończyła się kilkudniowym aresztem i uwolnieniem w wyniku oficjalnej interwencji dyplomatycznej prezydenta Republiki Francuskiej. Praski incydent należy koniecznie uzupełnić wspomnianymi powyżej, regularnie pojawiającymi się komentarzami dotyczącymi w równym stopniu spraw francuskich, jak i globalnych. W licznie udzielanych wywiadach wyrażał, zupełnie zasadnie, oburzenie wobec zbrodni nazizmu (petainizmu, którego doświadczył osobiście w okresie szkolnym) czy kolonializmu, ale zaraz obok pojawiało się doszukiwanie imperialistycznego wroga oraz niechęć wobec instytucjonalnych form religii. Zaangażowany styl wypowiedzi potwierdzał, iż żywioł polityki zajmował niepoślednie miejsce w życiu i myśleniu francuskiego filozofa, choć dość trudno zrekonstruować

---

<sup>2</sup> E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i in., Wrocław 2004, s. 101–119.

charakter posiadanych przekonań. Pomimo niechęci, miejscami nastawionej, wobec identyfikacji źródeł jego myślenia, w dość ogólnym i wstępnym spojrzeniu powiedzielibyśmy, iż prezentowane idee, jak również sposób oraz kontekst podejmowanych zagadnień grawitowały zdecydowanie wokół demokratycznej lewicy. W samym momencie wskazania na podobną kwalifikację bierzemy pod uwagę głęboką niezgodę ze strony samego zainteresowanego, a jeszcze bardziej ze strony szerokiego grona jego protagonistów. By otworzyć dyskusję, odwołajmy się do tak bliskiego Derridzie pojęcia „być-może”, które przecież nie tylko zezwala na podjęcie takiej interpretacji, ale wprost ją umożliwia jako jedną z uprawnionych odpowiedzi.

Trudności w chociażby przybliżonej rekonstrukcji lewicowych przekonań, jakie „być-może” podzielał francuski filozof, biorą się z braku jakiegś sformalizowanej przynależności do określonej wspólnoty politycznej. W tym względzie należałoby mówić zdecydowanie o przekonaniach lewicującego intelektualisty, co bywa czasami określane jako lewicowość biblioteczna (*un gauchisme de bibliothèque*). Związki towarzyskie oraz bliskość ideowa z „lewą stroną” sporu politycznego, nigdy nie znalazły przełożenia na utożsamienie się z określoną frakcją czy włączeniem się w zakręty ideologiczne, których przecież w powojennej Francji nie brakowało. Tym bardziej, że po 1966 roku obecność Derridy przypominała coraz bardziej przysłowiowy *passage*, podporządkowany błyskotliwej karierze w Stanach Zjednoczonych oraz licznym zaproszeniom do zagranicznych ośrodków akademickich. Niektórzy badacze zwracają uwagę na zjawisko przyciągania odwrotnego, czyli o próbach politycznego pozyskania Derridy. Faktem jest, że pojednawcze gesty płynęły przede wszystkim ze strony *entourage* lewicującego, oczekującego na bardziej wyraźne deklaracje, pragnącego przyciągnąć do siebie, uczynić swoim<sup>3</sup>. W samej Francji znamienne nie okazały się relacje z *L'Humanité*, organem francuskich komunistów, gdzie równie chętnie, co

<sup>3</sup> Por. G. Bennington, *Demanding History*, [w:] *Legislations: The Politics of Deconstruction*, London 1994, s. 61–73.

krytycznie zabierał głos. Punktem odniesienia intelektualnej lewicy był nade wszystko stosunek do wpływowego *Les Temps Modernes*. Jak dość celnie ujął to Herman Rapaport, niewyrażana długo, choć przecież dzielona wspólnie lewicowa wrażliwość dystansowała się od Sartre'owskiej pewności i absolutyzmu<sup>4</sup>. Podobny sposób wyrażania ideowej zbieżności, połączony z charakterystyczną rezerwą nie jest czymś jednostkowym, znajdując powtórzenie wobec innych nurtów, które inspirowały kolejne etapy kształtowania się dekonstrukcjonizmu (fenomenologia, strukturalizm, psychoanaliza). Sytuacja została powtórzona wobec grupy filozofów skupionych wokół francuskiej asymilacji myśli Heideggera. Pozycja zajmowana przez Derridę nie mieściła się nigdy w miejscu zarezerwowanym dla dominującej grupy skupionej wokół Jeana Beaufreta, plasując się na dysydenckich poboczach<sup>5</sup>.

We Francji dodatkowym momentem umożliwiającym kwalifikację wspólnoty ideowej, w całym jej wewnętrznym zróżnicowaniu, jest stosunek do przesilenia społeczno-politycznego i związanej z nim rewolty studenckiej, oznaczonej symbolicznie zbiorczym określeniem „maja” lub też „pokolenia 68”. Jedną z nielicznych prób krytycznej interpretacji tych wydarzeń, poszukująca ich głębszych, filozoficznych źródeł zaliczała postawę zajętą przez buntowników (m.in. Lacan, Derrida, Deleuze) do lewicowej strony ówczesnego konfliktu, natomiast intelektualnie inspirującą się nihilizmem nietscheańsko-heideggerowskim<sup>6</sup>. Trzeba przyznać, iż diagnoza postawiona przez Alain Renaut i Luc'a Ferry nie spotkała z równie wnikliwą odpowiedzią ze strony reprezentatywnych przedstawicieli pokolenia buntu i rewolty. Odcinający się od tego jednoznacznego

---

<sup>4</sup> Por. H. Rapaport, *Later Derrida. Reading the Recent Work*, London 2002, s. 99 n.

<sup>5</sup> L. Ferry, A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Paris 1988, s. 37.

<sup>6</sup> A. Renaut, L. Ferry, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985; A. Monville, *Misère du nietzschéisme de gauche: de Georges Bataille à Michel Onfray*, Bruxelles 2007.

osądu autor *Marginesów filozofii* zareagował raczej mocą emocjonalnej niezgody niż siłą racjonalnych argumentów<sup>7</sup>. Tym bardziej, że inni animatorzy wydarzeń majowych doszukiwali się na barykadach nadziei na ożywienie lub wprost realizację rewolucyjno-marksistowskich utopii<sup>8</sup>. Faktem jest, że barykadowy charakter udziału Derridy był stosunkowo ograniczony, co jednak nie usprawiedliwia wyraźnej tendencji do jego biograficznego przemilczenia. Podejmowane próby całkowitego odcięcia z pola oddziaływania „heideggerowskiej lewicy” jest trudne do przeprowadzenia, zwłaszcza wobec powtarzanego długu wdzięczności okazywanego dziełu niemieckiego filozofa<sup>9</sup>. Zabieg ukrycia majowej przygody posiada zresztą wyraźny cel zneutralizowania obrazu „filozofia zaangażowanego” i bywa zastępowany przez wątek przyjaźni i wzrostu zainteresowań twórczością Maurice’a Blanchot. Ale i tego związku nie należy całkowicie separować od żywego biegu wydarzeń politycznych. Sam Derrida w pośmiertnej dedykacji wspominał majową gorączkę, jakiej uległ Blanchot. Temperatura zdarzeń była tak wysoka, że „duszą i ciałem” wspierał uliczną rewoltę<sup>10</sup>. Z wydanych pośmiertnie pism wyłania się postawa Blanchot, który całym sercem sprzyjał protestującym, łącznie z ograniczonym co prawda to jednak osobistym udziałem w manifestacjach. Rewolucyjny duch obracał się przeciw „burżuazyjnemu konserwatyzmowi” i bezkrytycznie wspierał odwagę „robotników i studentów” złączonych tym samym ogniem społecznej zmiany. Zmiany na tyle głębokiej, że nie wykluczała powstania VI Republiki<sup>11</sup>.

Jednocześnie, te same, pozornie pokrewne środowiska ideowe, zarzucały Derridzie zbytne uleganie liberalizmowi. Spór ujawnił się z całą mocą przy okazji wątpliwości zgłaszanych wobec Partii Socja-

<sup>7</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogues*, Paris 2001, s. 30 n.

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, Paris 1990, s. 41.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Pozycje*, przekł. A. Dziadek, Warszawa 1997, s. 10–14.

<sup>10</sup> Idem, *Chaque fois unique, la fin du monde*, dir. P.-A. Brault, M. Naas, Paris 2001, s. 325.

<sup>11</sup> Por. M. Blanchot, *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, mai 68, etc-1958–1993*, Paris 2003.

listycznej w związku z prowadzoną polityką edukacyjną<sup>12</sup>. czy symboliczną obojętnością lewicy wobec Międzynarodowego Kolegium Filozoficznego (*Collège International de Philosophie*), którego był jednym z współzałożycieli<sup>13</sup>. We francuskim kontekście politycznym ze swoistym dla niego pojmowaniem modelu republikańskiego, zarzuty o liberalny zwrot mogły ściągnąć jedynie słowa oburzenia i sprzeciwu. Jego podstawy znajdowały się w dość rozpowszechnionym we Francji przekonaniu o idei państwa republikańskiego *à la française* jako uniwersalnej misji politycznej i jeśli nie sprzecznej, to przynajmniej modelowej dla demokracji<sup>14</sup>. Problem zaczyna się w momencie liberalnego zwrotu, jakiemu ulega światowa demokracja. Francuski kształt republiki, identyfikowany z ustrojem demokratycznym, zostaje zaniepokojony wkroczeniem tendencji liberalnej aż po głosy nawołujące do obrony republikańizmu antyliberalnego<sup>15</sup>. To napięcie lub nawet podzielenie między demokracją a republiką odzywa się również w tekstach Derridy<sup>16</sup>. Piszemy o tym dlatego, że uwyraźnione napięcie rozgrywające się między wykluczeniem liberalizmu poza wzorzec republikański a jego ostrożną akomodacją do tego wzorca, wyznacza we francuskiej debacie publicznej nieprecyzyjną, acz coraz częściej odzywającą się linię podziału między polityczną lewicą a prawicą. Część środowisk pravicowych jest otwarta na liberalne wyzwania, zwłaszcza jeśli chodzi o wymiar ekonomiczno-gospodarczy, podczas gdy dla lewicy liberalizm gospodarczy jest prezentowany nie tylko jako zagrożenie dla drogiej Francji idei braterstwa i równości, ale też uderzają w podstawy demokracji jako takiej. Z punktu widzenia powyższego podziału, nie ulega wątpliwości, że pomimo kierowanych zarzutów, stanowisko francuskiego filo-

<sup>12</sup> J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris 1990, s. 176.

<sup>13</sup> Idem, *Points de suspension*, Paris 1991, s. 121–122.

<sup>14</sup> Por. A. Renaut, *Qu'est ce qu'un peuple libre? Libéralisme ou républicanisme*, Paris 2005.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 151–176.

<sup>16</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, s. 45.

zofa sytuuje się zdecydowanie po lewicowej stronie krytyków „wolnego rynku” jako zagrażającej nam największej z katastrof<sup>17</sup>. Tak więc zarzut o liberalny zwrot, jaki przypisywano Derridzie, wydaje się zrozumiały jedynie w kontekście francuskiego systemu politycznego z jego przywiązaniem do etatyzmu broniącego republiki oraz podskórną nieufnością wobec liberalizmu. Jeśli tylko opuścimy ograniczenia tego modelu i sięgniemy szerzej, do amerykańskiego pejzażu polityczno-intelektualnego radykalność przeciwstawienia traci na ostrości. Twórczość Derridy znalazła w Stanach Zjednoczonych szczególnie podatny grunt właśnie, choć nie wyłącznie w środowiskach literacko-artystycznych oraz filozoficznych o nastawieniu liberalnym i lewicowym. Z tym, że w amerykańskim kontekście lewicowość i liberalizm nabierają zupełnie odmiennych znaczeń. Zarówno z punktu widzenia pluralistycznej otwartości, jak i szerokiego charakteru przemieszczeń myśli francuskiej w Ameryce obie idee nie są ze sobą sprzeczne<sup>18</sup>.

W końcu ostatni, choć najważniejszy wątek, który odegra decydującą rolę w kształtowaniu się dekonstrukcyjnego dyskursu o polityce demokracji. Trzymając się wprowadzonej przez Derridę retoryki trudno bowiem nie podjąć „widma” lub lepiej „widm Marxa” (*spectres*). Widm, które nawet, gdy łudziły i myliły, to jednak wciąż są dla niego na tyle atrakcyjne, że przyciągają i zasługują na relekture<sup>19</sup>. Zainteresowania dziedzictwem Marksa podjęte w końcowej, właśnie politycznej fazie twórczości wydają się równie świadomym, co spóźnionym potwierdzeniem już dawniej podjętego wyboru, co wprost potwierdził Derrida<sup>20</sup>. Krótkie, niemal lapidarne potwierdzenie każe nam jeszcze bardziej na poważnie potraktować przypusz-

<sup>17</sup> J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, Paris 1999, s. 63.

<sup>18</sup> Por. F. Cusset, *The French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris 2005.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993; idem, *Marx & Sons*, Paris 2002.

<sup>20</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, s. 133. Por. T. Eagleton, *Marxism without Marxism*, [w:] *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida Spectres de Marx*, London 1999, s. 83–87.

czenie Laclau o nierównoległym dynamizmie rozwojowym wewnątrz dekonstrukcjonizmu: posiadane przekonania polityczne nie znajdowały wyrażenia w wcześniejszej fazie twórczości. Teoretyczna warstwa dekonstrukcjonizmu wyraźnie spóźnia się wobec problemu polityki. Owszem, „rewolucyjna melancholia” lub też „melancholia za rewolucją”, o jakiej wspomina Elisabeth Roudinesco drzemała głębiej niż rzadkie momenty, w których wyrażały ją bardziej otwarte deklaracje<sup>21</sup>. Chyba jednym z pierwszych momentów ujawnienia „starego” przyciągania Marksem jest wywiad z początku lat osiemdziesiątych. Derrida powie wprost, że jest to fascynacja głębsza od samych marksistów<sup>22</sup>. Pomysłu na „marksizm wbrew marksistom” nie należy w żaden sposób łączyć z nurtami rewizjonistycznymi, jakie znamy wśród filozofów i działaczy w krajach objętych jego praktyczną aplikacją. W przypadku Derridy pojawia się jednak ten rewizjonistyczny ton, gdyż odrzucenie komunizmu, nigdy nie łączyło się z zaprzeczeniem marksizmowi<sup>23</sup>. Powiedzmy wyraźnie, że celem wprowadzenia wątku marksistowskiego nie jest wyłapywanie autorskich autodeklaracji, z których żadna nie uczyni z Derridy marksisty w tradycyjnym znaczeniu. Nie taki jest też cel wprowadzenia tego wątku w nasze rozważania. W powojennej Francji można zaobserwować szerszy, intelektualny wpływ myśli niemieckiej. Co prawda Derrida bardzo gwałtownie wystąpił przeciw porównaniom dokonanym przez Renaut i Ferry’ego (Bourdieu to francuski Marks, Lacan francuskim Freudem, Foucault odmianą Nietzschego i sam Derrida francuskim Heideggerem)<sup>24</sup>, ale wysuwane kontrargumenty nie są przekonywające. Tym bardziej, że postawy ideowe oraz myślenie polityczne rozwijane przez wielkich luminarzy filozofii francuskiej należy koniecznie połączyć z tradycją oświeceniową. Tradycją, która

<sup>21</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, s. 129.

<sup>22</sup> J. Kearns, K. Newton, *An Interview with Jacques Derrida*, „The Literary Review”, 1980, nr 14, s. 22.

<sup>23</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, s. 136–139.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 32.



zwłaszcza w wymiarze ideowo-politycznym określiła francuską tożsamość narodowo-republikańską, a jednocześnie nie kryła ambicji uniwersalnej ważności. Asymilacja marksizmu czy szerzej myśli lewicowej nad Sekwaną wpisywała się w ten schemat, potwierdzając emancypację rozumu politycznego. Rozumu, który kontestował zdobywcze dotychczasowego dziedzictwa identyfikowanego z dominacją metafizyczno-kulturową oraz teologiczno-polityczną, ale też zapowiadał przyszłość, zmianę, niespełniony jeszcze powiew nadziei na inne jutro. Laclau podejmując marksistowski wątek, ustawia go dokładnie w szerszym planie wpisującym dekonstrukcję i jej dyskurs polityczny o demokracji w nurt emancypacyjny<sup>25</sup>. Imponujący wpływ marksizmu w powojennej Francji, który nie ograniczał się do sfery politycznej, a poniekąd dzięki temu oddzieleniu, nadawał mu przez cały okres powojenny wyróżniony status obowiązkowego punktu odniesienia w refleksji nad każdym wymiarem kultury. Także w przypadku Derridy mamy do czynienia z zupełnie innym typem czerpania z „Marksa wbrew marksizmowi” lub nawet „po śmierci marksizmu”, do czego świadomie nawiązał w swoich ostatnich książkach, wpisując się w pewien ciąg powrotu do Marksa po upadku marksistowskiej iluzji politycznej<sup>26</sup>. Ale bankructwo polityczno-historycznej inkarnacji marksizmu potwierdza jego intelektualną atrakcyjność. Po „śmierci Marksa i idei komunizmu” istnieje wiele racji, które wzbudzają potrzebę przeprowadzenia lektury, którą chce się uczynić „pomarksistowską”, ale przecież w jeszcze bardziej uzasadniona byłaby kwalifikacja „wokół-marksistowska”. Jej zasadność potwierdza nie tylko gest dedykacji *Spectres de Marx* Chris Haniemu, zamordowanemu komunistycznemu działaczowi z RPA. Jeszcze bardziej symptomatyczne wydają się wypowiedzi Derridy ustawiają-

<sup>25</sup> E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 118.

<sup>26</sup> Ch. Delacampagne, *Philosophie politique aujourd'hui. Idées, débats, enjeux*, Paris 2000, s. 134–135. Por. M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris 1992; D. Bensad'd, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1995; H. Maler, *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx. Malgré Marx*, Paris 1995.

ce w kręgu inspiracji postaci i dzieło Louis Althussera<sup>27</sup> i nie kryjące, iż jest to książka napisana jako swoista interakcja na krytykę komunizmu, jaką zawierała *Czarna księga komunizmu*<sup>28</sup>.

Zabranie głosu w toczącej się debacie o kondycji marksizmu nie musi być od razu czysto afirmatywne<sup>29</sup> i to w tym znaczeniu, że nie sposób dalej mówić o jednym, ortodoksyjnym Marksie, gdyż jest ich wielu<sup>30</sup> i właśnie ta heterogeniczność nie tylko miałyby nas pozbawić iluzji dotarcia do kłopotliwego wzorca, ale też utrzymać lewicową otwartość na nieznanne dotychczas interpretacje. Przyznajmy, że przyjęte twierdzenie jest równie nieoryginalne, co zgodne z dyferencyjną logiką przyjętą przez dekonstrukcyjną grę. Podjęcie marksistowskiego dziedzictwa i spory o wierną lub niewierną interpretację Marksa mają być przekroczone przez sprostanie zupełnie innemu wezwaniu. Dekonstrukcji nie interesuje, co chciałoby się jeszcze powiedzieć o marksizmie (*vouloir-dire*) w postaci jednoznacznej wykładni, lecz w jaki sposób odpowiedzieć, podjąć, stać się odpowiedzialnym za przekazane nam dziedzictwo, z całym bagażem jego wewnętrznych sprzeczności<sup>31</sup>. Pozbawienie się nadziei na odkrycie tożsamości Marksa, „prawdziwego” oblicza jego przesłania stanowi symboliczne rozejście z historyczno-doktrynalnymi wcieleniami jego doktryny i umożliwić poszukiwanie alternatywy ekonomiczno-politycznej, nowej „Międzynarodówki” (*La nouvelle Internationale*). „Międzynarodówki”, która przyjęłaby postać politycznej różnicy wobec hegemonicznych sił, jakie mogą się wyłonić z wnętrza samej demokracji. Potrzeba powołania „Międzynarodówki” przywołuje obraz postmarksistowskiej wspólnoty obrony i nacisku, która przeciwstawiłaby się groźnym wpływom „nowych imperiów”, nieujawnionych jeszcze dominacji, jakie tym razem miałyby potencjalnie skrywać demokra-

<sup>27</sup> J. Derrida, *De quoi demain...*, s. 169.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 156 n.

<sup>29</sup> Idem, *Marx & Sons...*, s. 88.

<sup>30</sup> Idem, *Spectres de Marx...*, s. 21.

<sup>31</sup> Idem, *Marx & Sons...*, s. 18–19.

cja. Patrząc z tej perspektywy dekonstrukcja marksizmu nie wpisuje się w ciąg lektur, których podstawowym celem byłaby demaskacja ukrytych wpływów metafizyczno-teologiczno-politycznego przeciwnika. Tym razem marksizm wzięty w magiel dekonstrukcji ma też inspirować, ożywiać i objaśniać polityczną przyszłość demokracji.

## Dekonstrukcja wobec polityki demokracji

Pisarstwo Derridy zawierało zawsze, jak je określił Bennington, „polityczne implikacje”, zupełnie słusznie dostrzegając, że bardziej bezpośrednie odniesienia do tej problematyki sięgają końca lat osiemdziesiątych<sup>32</sup>. Intensyfikacja zainteresowań odsyła znowuż do połączonego ze sobą kontekstu intelektualno-politycznego związanego z odsłonięciem ciemnych stron w biografii Martina Heideggera i Paula de Mana. Okres rektorowania Uniwersytetem Fryburskim z nadania NSDAP, mowa rektorska, ale też wczesne antysemickie teksty po stronie Heideggera oraz przystosowanie się do nazizmu i powtarzający się antysemityzm w komentarzach pisanych do brukselskiego *Le Soir* oraz lokalnego *Het Vlaamsche Land* w okupowanej Belgii po stronie de Mana. Następujące po sobie opracowania Hugo Otta, Victora Farisa oraz Ortwin de Graeffa wywołały niebywałe poruszenie<sup>33</sup>. Ich ślady odnajdziemy także w tekstach Derridy<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> G. Bennington, *Derrida et la politique*, „Europa” 2004, nr 5, s. 212.

<sup>33</sup> V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, trad. M. Benarroch, J.-B. Grassem, Paris 1987 (Polskie tłumaczenie, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. R. Marszałek, P. Lisicki, Warszawa 1997). Dość znamiennym jest fakt, że francuskie tłumaczenie książki Otta ukazała się dopiero po jej nagłośnieniu przez Pariasę, H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Beloeil, Paris 1990 (Wydanie polskie, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997); O. de Graeff, *Serenity in Crisis. A Preface to Paul de Man 1939–1960*, Lincoln 1993. Por. *Paul de Man: Wartime Journalism 1939–1945*, ed. W. Hamacher, N. Hertz, Th. Keenan, Lincoln-London 1989.

<sup>34</sup> J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987; *Mémoires pour Paul de Man*, Paris 1988; *Politique de l'amitié*, Paris 1994.

„Afery” Heideggera i de Mana posiadają silne związki z dzieloną wspólnie wspólnotą intelektualną: Heidegger jest przecież myślicielem, bez którego nie powstałby podporządkowany mu dekonstrukcjonizm<sup>35</sup>, z kolei de Man po konferencji w Baltimore z 1966 roku, z decydującym udziałem Derridy, stał się czołowym protagoni­stą tego nurtu w Stanach Zjednoczonych (sam de Man w miejsce dekonstrukcjonizmu preferuje określenie retorycznego krytycyzmu – *rhetorical criticism*)<sup>36</sup>. Z wieloaspektowej dyskusji, jaka się wywiązała, komentarze autora *O gramatologii* podejmują również dyskutowaną wówczas zależność między twórczością a zaangażowaniem politycznym, myślą a działaniem, między polityką i filozofią właśnie. W przypadku Heideggera był to problem, czy i na ile zaangażowanie polityczne było winą człowieka, którego przerosła źle rozpoznana sytuacja historyczno-polityczna a na ile niemoc poznania tej sytuacji płynęła z głębi jego poszukiwań filozoficznych, z ontologicznej mocy nadanej byciu. Analogiczne wątki odezwały się u de Mana. Tym razem, podjęto pytanie, na ile młodzińcze zaangażowanie po stronie nazizmu przełożyły się spóźnionym echem na styl, w jakim przeprowadzano literacką krytykę kultury. Krytykę, której podstawowymi figurami uczyniono wojnę i walkę. W dość rozpowszechnionym przekonaniu Derrida nie tylko nie podjął poważnej dyskusji z podnoszonymi zarzutami, ale dokonywał dekonstrukcyjnego znie­sienia faktycznej ważności<sup>37</sup>.

Próbę interpretacji ówczesnej sytuacji ideowej odnajdziemy u Krzysztofa Pomiana. Twierdzi on mianowicie, że w międzywojennym okresie nasilania się militarystycznych wpływów skrajnej lewicy (komunistycznej) oraz jej prawicowego odpowiednika (nazizmu), cechą łączącą obie strony była organiczna niewiara w dobroczynną siłę demokracji. Dla zwykłych uczestników życia społeczno-politycz-

<sup>35</sup> J. Derrida, *Pozycje...*, s. 52.

<sup>36</sup> Por. P. de Man, *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis 1983.

<sup>37</sup> Wspomina o tym Roudinesco, *De quoi demain...*, s. 32.

nego, ale też dla tych, którzy próbowali nadać mu intelektualne uprawomocnienie, paleta przynależności została mocno ograniczona. Albo nazizm, albo komunizm, *tertium non datur*<sup>38</sup>. Zarysowana dwubiegunowość wyboru może służyć jako historyczno-polityczne tło, wskazujące na szczególny kontekst wyborów dokonywanych przez Heideggera a pośrednio także, przez nie wymienionego z nazwiska Paula de Mana. Derrida nie staje już wobec tak ostro zarysowanego sporu. Demokracja zdaje się spóźnionym zwycięzcą czasów niepewności, w jakim tkwiło pokolenie międzywojenne. Z racji oraz wobec tej demokratycznej dominacji dekonstrukcja nie powinna jej nadawać statusu rozstrzygającego autorytetu, czerpiącej z odnowionej ontologiczno-politycznej mocy. Pojawiają się dekonstrukcyjne wątpliwości o tożsamość demokracji oraz zatroskanie zakorzenione w nieznanym zagrożeniach, jakie mogą się pojawić w trakcie jej dalszego rozwoju.

Demokracja wybiła się na pozycję politycznego hegemonu. Jej niekwestionowane zwycięstwo na politycznej mapie przełomu tysiącleci nie jest jednak tak oczywiste dla Derridy. Zastosowanie dekonstrukcyjnej strategii (różnica neutralizująca moc tożsamości) w dyskursie o demokracji powoduje, iż nie sposób mówić o niej na sposób rzeczywistości uobecnionej. Racje stojące za tym wykluczeniem przywołują metaforę śmiertelnej choroby. We wnętrzu systemu demokratycznego miałyby się znajdować nieprzekraczalne napięcia, przypominające odnawiany nieustannie stan chorobowy. Paradoxs sytuacji polega na tym, że demokracja jest organizmem, który z samej swej natury wytwarza choroby i następnie próbuje im zaradzić. Derrida posuwa się wręcz do symboliki śmierci i samobójstwa, jakie miałyby być ukryte w głębi systemu demokratycznego i stale mu towarzyszyć. Dla potwierdzenia swojej tezy przywołuje między innymi przykład bliskiej mu Algierii, gdzie wprowadzone

---

<sup>38</sup> K. Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, wywiad z Cezarym Wodzińskim, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1991, s. 478.

procesy demokratyzacji ujawnione w fakcie wolnej elekcji z 1992 roku dały zdecydowane zwycięstwo skrajnym ugrupowaniom islamiistycznym, dążącym właśnie do zniesienia porządku demokratycznego, który je wyniósł do władzy<sup>39</sup>. Trzeba przyznać, że podany przykład trudno uznać za typowy dla funkcjonowania dojrzałej demokracji. Wybory są raczej jednym z mechanizmów prowadzących do ukształtowania się systemu władzy, należy je rozumieć jako jeden z elementów składowych demokracji jako takiej, który w żaden sposób z nią się nie utożsamia. Tym samym trudno jest też uznać wartość następnych przykładów, ustawionych w tym samym szeregu argumentacyjnym, m.in. zwycięstwo faszyzmu w Niemczech czy dojście Le Pena do drugiej tury wyborów prezydenckich we Francji w 2002 roku oraz zawieszenie pewnej kategorii praw obywatelskich w USA po zamachach z 11 września. Przyznajmy, że ostatnie dwa zarzuty nie są odległe od haseł umieszczanych na manifestach politycznej lewicy. Nie osłabiając znaczenia negatywnych zjawisk, jakie mogą się wyłonić w następstwie stosowania pewnych procedur demokratycznych, trzeba przyznać, że podana lista oskarżeń jest dość ogólna i niezbyt wyrafinowana. Wyjątkowe okoliczności, na jakie powołuje się Derrida, by osłabić tożsamość demokracji, prowadzą go do wyolbrzymionego stwierdzenia, iż istnieje pewna arbitralność podziału między tym, co mieści się lub przekracza demokratyczny porządek rzeczy. Skala tej arbitralności zostaje przeniesiona z partykularnych doświadczeń demokracji na jej koncepcję uniwersalną. Światowy system polityczny nie rządzi się głoszonymi regułami, demokracji i suwerenności, podlegając chociażby wpływom wielkich mocarstw. Ale praktyczne słabości w stosowaniu demokratycznych reguł odbijają jedynie permanentny brak absolutnej, założycielskiej i konstytutywnej podstawy, na której porządek demokratyczny mógłby się wspierać. Nie istnieje jakiś typ platońskiego, wzorczego eidosu demokracji<sup>40</sup>. Ona sama, jak i jej dobrodziejstwa nie istnieją w stanie

<sup>39</sup> J. Derrida, *Voyous.Deux essais sur la raison*, Paris 2003, s. 57.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 61–62.

uniwersalnego paradygmatu, możliwego do przeniesienia na wszystkie jej wcielenia. Nie ma demokracji w „stanie czystym”, zdaje się twierdzić Derrida. Ale odrzucając Platoński ideał dekonstrukcja zbliża się do podobnej przeszkody, która również jej samej uniemożliwia bardziej realistyczną refleksję nad demokracją. Jeśli bowiem nie istnieje jakiś jej wzorczy model i skazani jesteśmy na życie w niedoskonałych co prawda, lecz jedynie nam znanych empirycznych wcieleniach, które z racji wewnętrznych braków zawierają pewne elementy niedemokratyczne, to faktycznie przyjęty ciąg rozumowania prowadzi nas do konstatacji, że demokracja realizuje się zawsze wraz z elementami niedemokratycznymi. Nie ma demokracji jako rzeczywistości identycznej, ale też jej zaprzeczenie nie posiada określonej tożsamości. Pozostaje kroczenie cienką linią różnicy między jednym a drugim, co w rezultacie może prowadzić do paradoksalnego wniosku, iż na przykład czasowe ograniczenie praw obywatelskich w krajach uważanych przez międzynarodowe instytucje kontrolne za demokratyczne znaczą to samo, co w państwach zaliczanych do totalitarnych. Używane we *Voyous* pojęcie „państw zbójcekich”, które zazwyczaj kojarzymy z totalitarną formą rządów, stosuje się bez żadnej proporcji i w równym stopniu wobec społeczeństw europejskich, a zwłaszcza amerykańskiego. I tak przykładowo, z bieżących wydarzeń politycznych pojęcie suwerenności interpretowane jest w taki sposób, że ulega zamazaniu dość oczywista różnica między dyktatorialną formą rządzenia w Iraku za panowania Husseina a hegemoniczną, i dosłownie kryminalną polityką prowadzoną przez Stany Zjednoczone. Odwołanie się w tej krytyce do Naoma Chomsky’ego raczej osłabia zaufanie do warstwy argumentacyjnej niż ją wzmacnia<sup>41</sup>. Podobne zamazanie bierze się z wykluczenie jakiegoś typu transcendentnej podstawy w dyskursie o demokracji, co pozbawia nas nadziei na odnalezienie jej empirycznego odzwierciedlenia. Odzwierciedlenia, które mogłoby się stać uniwersalne dla

---

<sup>41</sup> J. Derrida, *La bête et le souverain*, [w:] *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, dir. M.-L. Mallet, Paris 2004, s. 446–447.

światowej demokracji. Derrida powie nawet, że przyjęcie takiej fundującej podstawy, „siły większej niż wszystkie siły świata”, może zdradzić demokrację, obrócić się przeciw niej samej. Dyskurs dekonstrukcyjny pozbawiając demokrację jej tożsamości czyni ją możliwą pod warunkiem bycia czymś różnym od tego, co uznaje się za demokratyczny wzorzec. Niepewność koncepcji lub nawet wykluczenie możliwości jej opracowania sprawia, że demokracja pozostanie na zawsze czymś niedomkniętym, nieuchwytnym, niezakończonym. Demokracja dopiero się stanie, przyjdzie (*democratie à venir*), ale z braku uniwersalnego wzorca pozostanie na zawsze projektem niemożliwym do realizacji, „pustym otwarciem na przyszłość”<sup>42</sup>.

Demokracja posiada związek temporalny z przyszłością. Nie są one związane typem nadziei, która na pewno się spełni w jakimś zdeterminowanym projekcie politycznym. Horyzont tego, co się dopiero zdarzy, jawi się raczej jako nieokreślona perspektywa obietnicy. Obietnicy, która jednak coś zapowiada. Derrida przyznaje, że pomimo całej niepewności, kryjącej się w zapowiedzi *democratie à venir*, potrzebuje ona afirmatywnego *veni*. Zgoda na demokratyczne jutro wymaga wiary, wiary mesjanistycznej, która jednakowoż jest niereligijna i musi się obyć bez religijnego mesjasza<sup>43</sup>. Ten ostatni, mesjański wątek nabiera w politycznej warstwie twórczości Derridy szczególnego znaczenia<sup>44</sup>, i co ważniejsze każe nam powrócić do podskórnych związków z marksizmem. Przywołany Laclau sugeruje wyraźnie, iż wprowadzona figura „mesjanizmu bez mesjasza” stanowi istotny element w dekonstrukcyjnej próbie reinterpretacji myśli Marksa<sup>45</sup>. Tym razem mamy do czynienia z niemalże imperatywną zachętą do słuchania Marksa, by demokratyczna przyszłość mogła się spełnić w niepewności jutra. Trudno, więc uznać, aby „lewico-

<sup>42</sup> J. Derrida, *Voyous...*, s. 48.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>44</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx...*, s. 56, 96, 102, 112; 135; 267; *Voyous...*, 126, 155; *Marx & Sons...*, s. 70n.

<sup>45</sup> E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 108 n.



wość” Derridy dotyczyła wyłącznie sfery symboliczno-kulturowej z całkowitym pominięciem ambicji społeczno-politycznych. Oczywiście, w przypadku dekonstrukcji mamy do czynienia z typem „marksizmu heterodoksyjnego”, ale, co trzeba natychmiast dodać, znajdujemy się w zupełnie odmiennym kontekście społecznym, politycznym, ogólnokulturowym wręcz cywilizacyjnym. Polityczny dyskurs o Marksie, jeśli tylko chciałby zachować świeżość intelektualną, musi się zmierzyć z ekspansywnością liberalnej demokracji, kojarzonej z politycznym imperium. W imię „innej demokracji”, *democratie à venir* zostaje przeprowadzona powtórna lektura Marksa. Jest to czytanie w otoczeniu już pokapitalistycznym oraz tym samym pomarksistowskim. „Pierwsza” wersja marksizmu musi odejść wraz ze społeczno-polityczną zmianą jego wroga, ale struktura dominacji i podporządkowania oparta na hierarchicznym systemie panowania zachowała swoją ważność. Rewolucyjna czujność zwraca się przeciw nowym grupom ucisku, hegemonicznym siłom, jakie wyłaniają się z wnętrza samej demokracji.

Demokratyczne nadzieje nie wiążą się z określoną postacią projektu politycznego, także z liberalnym kapitalizmem. Pozostaje jutro wypełnione mesjańską strukturą oczekiwania. Nieznane nikomu otwarcie na przyszłość kieruje naszą uwagę ku ożywiającej mocy „widm Marxa”. Widmo daje się dostrzec z jedynie z oddali. Oglądane z dystansu nie posiada jasnych konturów, zakreślonych granic. *Democratie à venir* kroczy na antypodach scalonego i podbudowanego ontologicznie projektu politycznego. Na tym polegał błąd dotychczasowych realizacji marksizmu, których mesjanizm wpisywał się w kulturowe dziedzictwo judeochrześcijańskie i europejskie<sup>46</sup>. Derridzie zdecydowanie bliższa jest koncepcja „słabej siły mesjańskiej” (*force messianique faible*) zarysowanej przez Waltera Benjamina. Jest to siła przepełniona wrażliwością (*la vulnérabilité*) oraz absolutną niemocą (*l'impuissance absolue*)<sup>47</sup>. Jak możemy przypuszczać,

<sup>46</sup> J. Derrida, *Marx & Sons...*, s. 80.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 78.

pozbawienie mesjanizmu wyrazistej twarzy odbiera polityce demokracji instrument ideologiczny, by „walczyć” o jakiś bliżej określony ideał polityczny. Pozwala także zmniejszyć ryzyko przemocy jednych nad drugimi. Nie opierając się na żadnym fundamencie, nie pragnie również realizować określonego celu.

## Pytania otwarte

W dekonstrukcyjnym dyskursie o kondycji demokracji pojawiają się pewne napięcia. Z jednej strony podlega ona regułom dekonstrukcyjnej strategii, której spodziewanym efektem jest pozbawienie jej fundamentu oraz właściwości. Z drugiej strony, demokracja jak żaden inny system polityczny a właściwie jako jedyny ze znanych warunkuje możliwość stosowania dekonstrukcyjnej gry<sup>48</sup>. Demokracja stanowi historyczny oraz polityczny horyzont politycznego dyskursu, bez czego nie byłby on możliwy do przeprowadzenia. Między dekonstrukcją a demokracją trwa witalny związek, utrzymujący obu partnerów przy życiu. Jednocześnie Derrida, dla ominięcia pułapki wskazania na tożsamość demokracji, musi się odwoływać do dekonstrukcji pomyślanej jako wydarzenie wcześniejsze od demokracji. Odległe i nigdy nierozpoznane początki myślenia ukryte w emigmatyczności *chory* jawią się jako krok, który miałby pozbawić samą dekonstrukcję założycielskich początków. Zachęca się do cofnięcia w arche-czas sprzed wyodrębnienia opozycyjnej pary *mythos/logos*. Figura *chory* jest pomyślana jako przekroczenie idei fundującej, stwórczej i przez ten wyróżniony moment porządkującej rzeczywistość empiryczną<sup>49</sup>. W tej archaicznej przestrzeni nie posiadamy żadnego logosu, gdyż nie zdążył się jeszcze wyłonić. Co to znaczy dla

---

<sup>48</sup> Por. C. de Peretti, P. Vidarte, *L'auto-délimitation déconstructive. La démocratie indéconstructible?*, [w:] *Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris 2004, s. 129–146.

<sup>49</sup> J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębowska, Warszawa 1999, s. 9 n.

polityki i demokracji? Czyżby to nie racjonalny wybór i powszechna zgoda, ale nieznanne żywioły w przypadkowym ciągu zdarzeń uniosły to, co polityczne ku demokracji? Czy historyczne ujawnianie się demokratycznych aspiracji nie należy jednak wiązać z dojrzwaniem politycznego logosu, z jakimś dynamizmem pro-demokratycznej teologii? W końcu, czy współczesny model demokracji, z jego niezbywalnymi osiągnięciami, także z uwzględnieniem momentów inflacyjnych, nie jest aktem racjonalnie motywowanego ruchu, poza którym czyha na nas nie tyle ontologiczno-polityczno-teologiczny wróg, lecz ryzykowana ucieczka w nieokreślony mesjanizm?

„Mesjanizm bez mesjasza” jest określany przez Derridę jako „ideologia nieideologiczna”<sup>50</sup>. Czy rzeczywiście? Pomimo deklarowanej słabości dekonstrukcyjnego mesjanizmu jego teoretyczna konstrukcja przemycza „rewolucyjną melancholię”. Chodzi o to, że bezwarunkowość czasu jako możliwy horyzont ujawnienia się *democratie à venir* domaga się jednak zerwania porządku chronologicznego. Francuski myśliciel mówi o demokratycznej przyszłości jako możliwości, ale porządek polityczny wciąż zapowiadany w heroizmie pieśni nie czerpie żadnych słów i nut ze śpiewnika przeszłości. Derrida podtrzymuje ufność w rewolucję, której przydziela miejsce pierwotne, bo mieszczące się przed mocą władzy i wynikającą z niej programacją<sup>51</sup>. W nieistniejącym dwugłosie przychodzą na myśl ostrzeżenia Leszka Kołakowskiego o niebezpieczeństwach tkwiących w mesjanizmie rewolucyjnym żywiącym się przekonaniem o nieciągłości historii<sup>52</sup>. Pomimo autoprezentacji mesjanizmu jako siły słabej i nikomu niezagrażającej, zjawiającej się zaledwie widmowo, pociągającej warunkowo i niezobowiązująco, trudno pozbawić się wrażenia, że jesteśmy zachęcani do odwrócenia się plecami wobec przeszłości.

<sup>50</sup> Idem, *Marx & Sons...*, s. 83.

<sup>51</sup> Idem, *De quoi demain...*, s. 139.

<sup>52</sup> L. Kołakowski, *Rewolucja jako piękna choroba*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 230.

## BIBLIOGRAFIA

- Bennington B., *Demanding History*, [w:] *Legislations: The Politics of Deconstruction*, London 1994.
- Bennington B., *Derrida et la politique*, „Europa”, 2004, 5.
- Bensad'd D., *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>siècle*, Paris 1995.
- Blanchot M., *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, mai 68, etc 1958–1993*. Paris 2003.
- Cusset F., *The French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris 2005.
- Delacampagne Ch., *Philosophie politique aujourd'hui. Idées, débats, enjeux*, Paris 2000.
- Deleuze G., *Pourparler*, Paris 1990.
- Derrida J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987.
- Derrida J., *Mémoires pour Paul de Man*, Paris 1988.
- Derrida J., *Chaque fois unique, la fin du monde*, dir.P. A. Brault, Paris 2001.
- Derrida J., *Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Du droit à la philosophie*, Paris 1990.
- Derrida J., *Points de suspension*, Paris 1991.
- Derrida J., *Spectres de Marx*, Paris 1993.
- Derrida J., *Politique de l'amitié*, Paris 1994.
- Derrida J., *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 1997.
- Derrida J., Malabou C., *La contre – allée*. Paris 1999.
- Derrida J., Roudinesco E., *De quoi demain... Dialogues*, Paris 2001.
- Derrida J., *Marx & Sons*, Paris 2002.
- Derrida J., *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris 2003.
- Derrida J., *La bête et le souverain*, [w:] *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, dir. M.-L. Mallet, Paris 2004.
- Eagleton T., *Marxism without Marxism*, [w:] *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida Spectres de Marx*, London 1999.
- Farias V., *Heidegger et le nazisme*, trad. M. Benarroch, J.-B. Grassem, Paris 1987. Polskie tłumaczenie, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. R. Marszałek, P. Lisicki, Warszawa 1997.
- Ferry L., Renaut A., *Heidegger et les modernes*, Paris 1988.
- Ferry L., Renaut A., *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985.
- de Graff O., *Serenity in Crisis. A Preface to Paul de Man 1939–1960*, Lincoln 1993.
- Kearns, J., Newton, K., *An Interview with Jacques Derrida*, [w:] „The Literary Review”, 1980, nr 14.

- Kořakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Laclau E., *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i inni, Wrocław 2004.
- Maler H., *Convoiter l'impssible. L'utopie avec Marx. Malgré Marx*, Paris 1995.
- de Man P., *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis 1983.
- Monville A., *Misère du nietzschéisme de gauche: de Georges Bataille à Michel Onfray*, Bruxelles 2007.
- Ott H., *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Beloil, Paris 1990. Polskie tłumaczenie: *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997.
- Paul de Man: Wartime Journalism 1939–1945*, ed. W. Hamacher, N. Hertz, Th. Keenan, Lincoln-London 1989.
- de Peretti C., P. Vidarte, *L'auto-délimitation déconstructive. La démocratie indéconstructible?*, [w:] *Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, dir. M.-L.-Mallet, Paris 2004.
- Pomian K., *Heidegger i wartości burżuazyjne*, wywiad z Cezarym Wodzińskim, w: *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1991.
- Rapoport H., *Later Derrida. Reading the Recent Work*, London 2002.
- Renaut A., *Qu'est ce qu'un peuple libre? Libéralisme ou républicanisme*. Paris 2005.
- Vadée M., *Marx penseur du possible*, Paris 1992.
- Zima P. V., *La déconstruction. Une critique*, Paris 1994.

## **JACQUES DERRIDA: POLICY AND POLITICAL DISCOURSE ABOUT A DEMOCRACY**

### **SUMMARY**

Jacques Derrida's personage and work is joined with a modern intellectual trend, named as deconstruction. Some interests about deconstruction, and its real influence is particularly alive in literary, philosophical and artistic surroundings. On the background of this cultural matter, his political interests seems to take secondary place. But Derrida's closer analysis of biography and stages of formation his concept confirm "political implications". What is more important, the correlation to the Marx's philosophy is not a coincidence and has significant impact on the way of the discourse about the democracy.