

# Rodolphe Gasché

---

## Uczucie długu : o Europie

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (58), 9-24

---

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Rodolphe GASCHÉ

### Uczucie długu: O Europie<sup>1</sup>

W *Kryzysie nauk europejskich* Husserl przyznał, że aby Europa posiadała odrębną tożsamość, swój rzeczywiście własny byt, musi ożywić swój teleologiczny początek w Grecji, tj. w idei absolutnej znamionującej narodziny ducha europejskiego. W człowieczeństwie europejskim o absolutności tej wrodzonej mu idei decyduje to, że wiąże się ona nie z bytem geograficznym, narodowym, etnicznym czy religijnym, lecz z wysiłkiem ludzkości, aby zrozumieć siebie. Skąd jednak, możemy zapytać, bierze się Husserlowska pewność ustanowienia tej idei? Cóż za sąd prowadzi go do stwierdzenia, że sama ta idea może gwarantować tożsamość europejską, jeśli wręcz nie potwierdzać tę tożsamość w ogóle? Skoro, jak ujął to Derrida w *The Other Heading*, europejska „samo-tożsamość jako powtórzenie siebie” oparta jest na „powtarzającej pamięci” i „anamnesticznej kapitalizacji”<sup>2</sup>, idea Europy musi posiadać wszelkie cechy idealności, jeśli wręcz nie jest ideą samej idealności. Bez wątplenia dla Husserla pewność wspomnianej idei jest pewnością poznawczą, bezwzględnie intuitywną, jak to również jasno wynika ze stylu teoretycznego i ukierunkowania *Kryzysu*<sup>3</sup>. Natomiast w kilku podejmowanych obecnie we Francji czy

---

<sup>1/</sup> Tekst ten jest rozdziałem przygotowywanej książki o różnych próbach zgłębienia filozoficznych źródeł pojęcia Europy w obliczu nieudolnego ożywiania kosmopolitycznej idei pokojowego współistnienia lub wobec powrotu do wartości izolacjonistycznych czy nacjonalistycznych, czym odznacza się obecna debata nad Europą.

<sup>2/</sup> J. Derrida *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, przeł. P.-A. Brault and M. Naas, Bloomington: Indiana University Press 1992, ss. 12, 19 (dalej jako OH). [Tytuł oryginału francuskiego brzmi *L'autre cap*; Derrida w swoim tekście wykorzystuje – niemożliwą do oddania w jednym polskim terminie – wieloznaczność *cap* oznaczającego głowę, dziób okrętu, kurs, przylądek; odpowiednikami angielskimi są *head* i *heading*, co oddaję tu jako głowę i przylądek – przyp. tłum.]

<sup>3/</sup> E. Husserl *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987.

we Włoszech próbach ocalenia filozoficznej idei Europy, z powodu całej jej ideologicznej i historycznej wiekowości – wysiłek, który jest również wyraźnie skierowany na przedyskutowanie ujęcia europejskiej tożsamości autorstwa Nowej Prawicy – owej idei nie postrzega się już jako czegoś, co człowieczeństwo europejskie posiada jako zawsze reaktywowalną i nienaruszalną wiedzę o sobie. Zanim choćby wspomnę o tym, coż to może być za nowa koncepcja Europy, a zwłaszcza jaki jest jej status, jeśli faktycznie nie jest oczywistą prawdą poznawczą, zaznaczę na początku, że owe próby zabezpieczenia przyszłości idei Europy nie wyrosły z jakiejś nostalgii za utraconą wielkością. Ani też nie mają ratować starej idei Europy przeciwstawiając „nowy” model europejskiej tożsamości, oparty na kulturowej samowystarczalności i nerwowym nacjonalizmie, jej zdyskredytowanej ekspansjonistycznej i uniwersalistycznej koncepcji, jak to się działo w przypadku francuskiej Nowej Prawicy. Próba uratowania filozoficznego pojęcia Europy wynika, po pierwsze, raczej z uświadomienia sobie, że ten wysiłek jest politycznie bardziej dogodnym sposobem zwalczania starej idei Europy jak i odparcia jej nowej nacjonalistycznej wersji Nowej Right, a nie jest otwartym odrzuceniem samej idei Europy. Co więcej, czyż Europa nie jest odpowiedzialna za ideę Europy i za wszystko, co zrobiono i pomyślano w jej imieniu? Czy Europa może po prostu odwrócić się od tej odpowiedzialności w poszukiwaniu innej tożsamości, tak jakby nie miało znaczenia to, że myślała o sobie jako o idei? Jednakże uznanie tej odpowiedzialności oznacza zaniechanie wszelkich prób ocalenia tego, co w starej Europie miało się dopełnić, skoro pokusa uchronienia jej przed dekadencją i schyłek jej wcześniejszych wartości nie tylko odbiera Europie jej możliwości – jej przyszłość – acz poprzez tę pokusę Europa, jak zauważył Massimo Cacciari, „zdradza siebie, swoje własne etymon”<sup>4/</sup>. Toteż, jeśli wspomniane próby uratowania idei Europy nie obstają przy całkowitej dyskredytacji tej idei, wiąże się to z poczuciem, że jako idea filozoficzna, idea Europy może nadal zachowywać krytyczne możliwości, które do tej pory nie zostały wykorzystane. Europa, jak się wyczuwa, nie da się porównać z treścią, której formę można by wyrzucić jak pustą muszlę, niegdyś wydobytą i wykorzystywaną. Nie chcąc porzucić pojęcia przed wyzyskaniem jego zasobów, myśliciele zajęci ponownym przemyśleniem filozoficznego pojęcia Europy przyznali, że pojęcie to niekoniecznie jest przedawnione, że faktycznie nadal zawiera krytyczny potencjał; a w szczególności potencjał dla samej Europy, której przeszłość została ściśle powiązana z tą jej ideą, która dotyczyła jej samej.

W kontekście tego ponownego namysłu, teoretyczna, a zatem poznawalna idea Europy zastąpiona jest pozytywnym poczuciem Europy, odczuwaną tożsamością europejską. Pośród tych, którzy podjęli się zbadania możliwego potencjału krytycznego omawianej idei, Jacques Derrida przyznaje, że w *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* posługiwał się „nazwami (zdarzenie, decyzja, odpowiedzialność, etyka, polityka – Europa) «rzeczy», które mogą tylko przekraczać

---

<sup>4/</sup> M. Cacciari *Gewalt und Harmonie: Geo-Philosophie Europas*, przeł. G. Memmert, Munich: Carl Hanser 1995, s. 12.

## Gasché Uczucie długu: O Europie

(i *muszą* przekraczać) porządek teoretycznego określenia, porządek wiedzy, pewności, sądu i twierdzeń o postaci «to jest tym», innymi słowy, porządek *tego, co obecne i uobecniania*” (OH 81). Zatem dla Derridy „Europa” nie jest przede wszystkim kwestią teoretyczną. Nie powinno zatem dziwić, jeśli Derrida, stanowiąc siebie starym Europejczykiem, choć nie z urodzenia, otwiera swe rozważania nad ideą Europy i europejskiej tożsamości zwierzeniem się czytelnikowi ze swego uczucia. Uczucie to jest od razu i bezpośrednio przyjęte jako „*pierwszy aksjomat*” jego tekstu. Z definicji aksjomat jest fundamentalnym stwierdzeniem nie wymagającym dowodu, skoro jest uznany albo za samooczywisty albo za *implicite* zawierający definicję własnych kategorii; w ten sposób aksjomat służy za przesłankę dla szeregu twierdzeń. Tutaj jednak postulowane i przyjęte jako aksjomat jest raczej uczucie niż twierdzenie; uczucie, które nie jest oczywiście osobistym uczuciem, lecz takim, które jest lub może być dzielone przez „nas Europejczyków”. Jest to paradoksalne, jeśli nie aporetyczne, uczucie, że „jesteśmy młodszy niż kiedykolwiek, my Europejczycy, skoro pewna Europa jeszcze nie istnieje”, lecz równocześnie „jesteśmy już starzy i zmęczeni”, „już wyczerpani”. Drugi aksjomat Derridy jest aksjomatem w ściślejszym sensie, bowiem formułuje raczej zrozumiałą konieczność niż poczucie. Wedle tego drugiego postulatu „*to, co jest właściwe dla kultury, nie może być tożsame ze sobą*”. Aksjomat ten nie stwierdza, że kultura nie posiada żadnej pozytywnej tożsamości, lub że posiadanie jej byłoby mistyfikacją. Wręcz przeciwnie, ustala on, że kultura posiada tożsamość tylko pod warunkiem, że jest nie-tożsama ze sobą, że jest w „różnicy z *samą sobą* (*avec soi*)”. Ta konstytutywna dla kultury różnica z *samą sobą* jest dwójakiego rodzaju. Tożsamość zakłada przede wszystkim zewnętrzną różnicę. Jest to różnica ze sobą, która wywodzi się z ciągłego odniesienia tożsamości do tożsamości innych kultur, ponad którymi i przeciw którym jakakolwiek samotożsamość jest ustanawiana. Te inne kulturowe tożsamości, jako tożsamości Innego, mogą być po prostu różne od tożsamości kultury europejskiej, ale i mogą być tożsamościami, które stoją w relacji opozycji wobec europejskiej tożsamości. Jednak skoro *avec soi* oprócz znaczenia „ze sobą” oznacza również „w domu (u siebie)” lub *chez soi*, Derrida wykorzystuje tę „dziwną i nieco narzuconą składnię” do podkreślenia, że aby możliwa była kulturowa tożsamość, musi być ona dalej podzielona przez wewnętrzzną różnicę, samo-różnicę, która „zbierałaby i dzieliła w tak nieredukowalny sposób centrum lub ognisko domowe [*foyer*] owego «w domu (u siebie)»” (OH 9-10). Ta wewnętrzna różnica jest różnicą jakiegokolwiek tożsamości nie od stanu nie-tożsamości, od którego musiała być oderwana, lecz wobec „stanu” wcześniejszego wobec różnicy tożsamości i nie-tożsamości. Omawiana różnica otwiera wszelką tożsamość na jej rozbieżność i jest koniecznym warunkiem, pod którym centrum lub ognisko domowe może być zebrane i odniesione do siebie. Aż do tego miejsca w swym tekście Derrida mówił o kulturowej tożsamości. Lecz wraz ze stwierdzeniem, że „nie ma żadnego samoodniesienia, żadnej relacji do siebie, żadnego utożsamienia z sobą, bez kultury, ale kultury własnej *jako* kultury innego, kultury podwójnego posiadania i *różnicy wobec siebie* [*à soi*]” (OH 10), Derrida rozszerza omawiane prawo aksjomatyczne na tożsamość w ogóle, na

## Szkice

to, co jest we właściwy sposób najgłębiej własne. Zatem drugie prawo aksjomatyczne stwierdza, że to, co najgłębiej własne, a czym jest tutaj kulturowa tożsamość Europy, jest *per essentiam, sine essentia*.

Jak przypomina Derrida w *The Other Heading*, Europa zawsze rozumiała siebie jako głowę i przyładek, zarówno geograficznie jak i duchowo. Tożsamość Europy określona jako głowa i przyładek nie pozbawiona jest podwójnej różnicy, zewnętrznej jak również wewnętrznej różnicy, która zakłada „relację” do innego *owego* przyładka. Zatem kwestia tożsamości Europy jest bardzo starą kwestią nie tylko dlatego, że stawiano ją od starożytności, lecz bardziej fundamentalnie dlatego, że jako tożsamość Europy jest ona zależna od czegoś starszego niż ona sama, starsza niż owo „sama” i wobec czego jej różnica musiała być negocjowana od samego początku. Lecz Derrida twierdzi, że choć „kwestia ta jest również bardzo stara, tak stara jak historia Europy, ... doświadczenie *innego przyładka* czy *innego owego przyładka* uobecnia się [dziś] w całkowicie nowy sposób”. Derrida sugeruje tutaj, że konieczne strukturalne, tj. inteligibilne warunki konstytuowania europejskiej tożsamości doświadczane są dzisiaj i odczuwane w radykalnie jednostkowy sposób. Wraz z tym stwierdzeniem doprecyzowaniu ulega pierwszy aksjomat. Derrida zapytuje: „A cóż jeśli Europa byłaby tym: otwarciem na historię, dla której zmiana przyładka, relacji do innego przyładka lub do innego owego przyładka doświadczana jest (*ressenti*) jako zawsze możliwa? Za co Europa *byłaby*, w konstytutywny sposób, tą właśnie odpowiedzialnością? Jakby samo pojęcie odpowiedzialności było odpowiedzialne, aż do jego emancypacji, za europejskie świadectwo urodzenia?” (OH 17). Bez wątpienia Europa w przeszłości stawiała przed sobą raz po raz kwestię własnej tożsamości, swej pojęciowej natury, swego inherentnego telos, swej różnicy i relacji do innego przyładka, a nawet do innego owego przyładka. Lecz w porównaniu z dawnymi dyskusjami i refleksjami nad tą kwestią nowe i absolutnie nowe doświadczenie europejskiej tożsamości polega nie tylko na fakcie, że jest to *odczuwana (ressenti)* tożsamość, ale i na fakcie, że przybiera postać uczucia, zgodnie z którym *zawsze możliwe* jest, że to, co konstytuuje tę tożsamość, jest przedmiotem zmiany. A dokładniej, odczuwana tożsamość Europy obejmuje konstytutywne rysy, strukturalne warunki możliwości samej tożsamości. Wobec ryzyka zawsze możliwego wpisania w klasyczną problematykę tego właśnie, co teksty Derridy starają się przemieścić, nazywał będę to jednostkowe uczucie – jako że dotyczy również warunków możliwości – uczuciem, by tak rzec, transcendentalnym<sup>5</sup>.

---

<sup>5/</sup> Czynię to ustalenie, aby oddzielić to uczucie od tego, co normalnie rozumie się przez ten termin i aby podkreślić jego jednostkowość. Nie trzeba przypominać, że teksty Derridy kwestionują możliwość rozróżnienia między tym, co empiryczne, a tym, co transcendentalne, lecz taka detranscendentalizacja nie prowadzi z tego powodu z powrotem do tego, co ontyczne, empiryczne, historyczne czy relatywne. Stawką dla Derridy nie jest konieczność rozróżnienia, lecz raczej możliwość jego absolutności. Derrida ma na myśli to, że transcendentalne doświadczenie pojawia się w pojedynczym doświadczeniu, a, co więcej, w przypadku warunków tożsamości europejskiej w sposób, który raczej nie jest poznawany, ale należy do porządku uczucia.

## Gasché Uczucie długu: O Europie

To, co jest „dziś” odczuwane, w poczuciu chwili – zawsze możliwa „zmiana przyłądka, relacji do innego przyłądka lub do innego owego przyłądka” – jest transcendentnym doświadczeniem warunków europejskiej tożsamości; a warunki te doświadczane są jako implikujące tej właśnie niezbywalną skończoność tożsamości. Jest to uczucie zasadniczego długu wobec innego przyłądka i innego owego przyłądka. Jest również uczuciem, że jeśli europejską tożsamość zawdzięcza się innemu przyłądkowi i innemu owego przyłądka, to zawsze możliwe jest to, że mogą się one zmienić, a zatem, że element nieprzewidywalności jest z konieczności częścią europejskiej tożsamości. W przeciwieństwie do odpowiedzialności europejskiego człowieczeństwa wobec jej wrodzonego *telos* i wobec idei powszechnej racjonalnej istoty człowieczeństwa, nowe doświadczenie tożsamości, do którego odwołuje się Derrida, naznaczone jest zasadniczą niepewnością. Co więcej, odpowiedzialność, która pojawia się wraz z tym transcendentnym doświadczeniem, nie jest odpowiedzialnością za cokolwiek wrodzonego, lecz raczej za otwartość i nie-wyłączanie, nie tylko wobec innego, wobec innych pojęć i horyzontów, lecz nawet wobec innego owego pojęcia i horyzontu, bez którego nie da się pomyśleć żadnej samo-tożsamości<sup>6</sup>.

Jak wspominałem, Derridowskie przeformułowanie idei europejskiej tożsamości jako poczucia tożsamości, które w zasadniczy sposób implikuje otwarcie i dług wobec innego przyłądka i innego owego przyłądka, nawiązuje do braków w Husserlowskiej koncepcji tego, co najgłębiej i najwłaściwiej europejskie. Jest to uczucie tożsamości, które zakłada odpowiedzialność wobec wszystkiego, co tożsamość implikuje. Komentując to nowe doświadczenie konstytutywnej różnicy europejskiej tożsamości jako afirmatywnego doświadczenia zawsze możliwej zmiany (dokładnie w tym stopniu, w jakim tożsamość zawdzięczana jest Innemu i – jeśli mogą tak powiedzieć – Innemu Innego) owych istotnych różnic, bez których nie może być jakiegokolwiek tożsamości, Derrida pisze, że to doświadczenie „przedstawia się w absolutnie nowy sposób, nie nowy «jak zawsze» [*comme toujours*], lecz nowy na nowo” (OH 17). Jako absolutnie nowe doświadczenie, jest ono prawdziwie jednostkowym doświadczeniem, a nie wariacją starych sposobów, jakimi Europa kwestionowała warunki swej tożsamości. Lecz skoro doświadczenie to jest tak nowe, dlaczego wciąż nadawać mu tę starą nazwę „Europa”? Jaka konieczność zmusza do zachowania tej nazwy dla zidentyfikowania czegoś, czego nigdy nie identyfikowano pod nazwą „Europa”, czegoś całkowicie nowego? Czyż Derrida nie wyjaśnił dostatecznie, że „to, co poszukuje siebie lub zapowiada się *dziś* w Europie”, nie jest dane, „nic ponad jego nazwę, a Europa pozostaje tu tylko mianem *wykopaliskowym*” (OH 30-31). Czy to dlatego, że „Europa” ma zasadniczo coś do czynienia z samą tożsamością? Czy to dlatego, że kwestią jest tutaj możliwość efektywnej interwencji i przekształcenia tego, co dotąd rozumiano przez tożsamość? Jeśli omawiane nowe doświadczenie i odpowiedzialność są wciąż nazywane „Eu-

<sup>6/</sup> Por. na przykład OH 78-79, gdzie Derrida mówi o obowiązku „tolerowania i poszanowania wszystkiego, co wymyka się autorytetowi rozumu” i konieczności poszanowania nawet „tego, co odrzuca pewną odpowiedzialność”.

## Szkice

ropą”, to czy nie jest tak, po pierwsze, z powodu europejskiej legendy o ile rozważa się myśl o powszechności? Czy nie jest tak z powodu tego, co „my, Europejczycy”, „przywołujemy (sobie) i co obiecujemy (sobie)”, jak pisze Derrida (OH 82)? Właśnie dlatego, że Europa była nazwą pojęcia lub idei powszechności – najgłębszej racjonalności rodzaju ludzkiego – obowiązkiem Europy jest przyjęcie odpowiedzialności wobec powszechności i za odczuwaną otwartość i nie-wyłączanie, co implikują, chcąc niechcąc, wszystkie żądania tożsamości. Lecz wciąż jest jeszcze jeden powód, dla czego ta odpowiedzialność powinna być nadal nazywana starą nazwą „Europa”, nazwą synonimiczną z powszechnością. Faktycznie użycie nazwy „Europa” w zastosowaniu do omawianej odpowiedzialności to zaangażowanie przede wszystkim Europejczyków w ową odpowiedzialność. Nadawanie jej tej nazwy jest performatywem, pierwszym wyróżnieniem tej odpowiedzialności, odpowiedzialności wiążącej i wzywającej Europejczyków do odpowiedzi na jej wezwanie w tym stopniu, w jakim są Europejczykami, tj. dziedzicami tego myślenia, które od początku poszukiwało powszechności. Lecz nadanie tej nazwy owej powszechnej odpowiedzialności jest również podkreśleniem, że wyraża ona uczucie, które nie udaje już, że mówi w imieniu Innego i na jej lub jego rzecz. Jednakże jeśli prawdą jest, że odpowiedzialność ta dotyczy przede wszystkim Europejczyków, to w ogóle nie wynika stąd, iż nadawana przez nią tożsamość polegałaby tylko na zwrocie Europy ku sobie. Nie zachodzi tu żadne wycofanie w partykularność. Odczuwana odpowiedzialność, tj. jej skrajne uszczegółowienie (z powodu odczuwania) powszechnego szacunku dla Innego, radykalnie wiąże się raczej z tym, co europejskie. W końcu, nawet jeśli uczucie takiego powszechnego szacunku wyklucza stawianie roszczeń wobec Innego, to w żaden sposób nie umniejsza to powszechnego rozprzestrzenienia się jednostkowej odpowiedzialności Europejczyków. Opisane doświadczenie nie stosuje się tylko do Europejczyków. Lecz wyrażana przez nie odpowiedzialność nie toleruje wzywania Innego do zgodnego postępowania. W mniejszym wręcz stopniu pozwala nakładać tę odpowiedzialność na Innego.

Przed dalszym badaniem konieczności wiążących „Europeę” z tą odpowiedzialnością, innymi słowy przed bezpośrednim podjęciem kwestii powszechności i jednostkowości w *The Other Heading*, powrócę do doświadczenia, w którym tożsamość Europy ustanawiana jest poprzez uczucie zawsze możliwych zmian konstytutywnych rysów samej tożsamości, i które określiłem jako transcendentalne. W jaki sposób, ktoś mógłby dodać, Derrida wznosi poczucie, tylko poczucie, na taką wysokość i sprawia, że pełni taką rolę, która wedle Husserla należy we właściwy sposób do kompetencji rozumu? Bez wątplenia w historii filozofii pewne *pathé* zostały wzmocnione i uwolnione od ich zasadniczej irracjonalności i dzięki temu uzyskały status filozoficzny większy niż osobisty, który zwykle się z nimi kojarzy. Myśli się na przykład o podziwie u Descartesa, szacunku u Kanta, miłości u wczesnego Hegla. Przypomina się zwłaszcza ten rodzaj uczucia, który według Platona i Arystotelesa leży u źródeł samej filozofii – uczucie zdziwienia. Jeśli teraz spróbuję wyjaśnić Derridowskie odwołanie do pewnego rodzaju transcendentalnego poczucia poprzez nieco długą dygresję o tekście Heideggera, to jest tak dlatego, że ten tekst

## Gasché Uczucie długu: O Europie

nie tylko próbuje dotrzeć do istoty filozofii od strony wyjątkowego uczucia *thau-madzein*, ale dlatego że również określa filozofię jako z istoty greckie podejście, krótko mówiąc jako synonim Grecji, a do pewnego stopnia również Europy. Rozumiana w ten sposób Europa istnieje po pierwsze, choć w tekście Heideggera tylko *implicite*, jako pewien stan umysłu i zgodność z nim.

W *Co to jest filozofia?* Heidegger przyznaje, że chociaż „uczucia, nawet najpiękniejsze, nie należą do filozofii”, to uczucie lub, dokładniej, nastrój czy stan umysłu (*Stimmung*) charakteryzuje filozofię i filozofowanie na jej najbardziej fundamentalnym poziomie. Ta fundamentalna dyspozycja czy afekt, poprzez który filozofia nas dotyczy i do-tyka (*uns be-rührt, uns angeht*) nie wiąże się ani „z tym, co zwie się zazwyczaj afektami i uczuciami, krótko – z tym, co irracjonalne”, ani z racjonalnym myśleniem, lecz wyprzedza to rozróżnienie i jest również swego rodzaju transcendentną dyspozycją. (CF, 33-35)<sup>7</sup>. Konfrontując Heideggerowskie rozważania nad owym stanem umysłu, który jest tak stary jak filozofia i który jest zatem tak stary jak Zachód czy Europa<sup>8</sup>, z Derridowskim rozumieniem nowego uczucia dotyczącego europejskiej tożsamości, chcę pokazać przede wszystkim, że w *The Other Heading* Derrida podejmuje krytyczną debatę z Heideggerowską ideą *Stimmung*, i z jego stwierdzeniem, że taka dyspozycja jest tym, co zasadniczo konstituuje wyjątkowość filozofii, a zatem również i Europy lub Zachodu.

Heidegger argumentuje na początku swojego tekstu, że jakakolwiek odpowiedź na pytanie „Co to jest filozofia?” wymaga wsłuchania się w to, co szczególnie rezonuje w tym słowie, ale również i w to, co implikowane jest przez takie pytanie jak to, pytanie, które zapytuje „co to jest”. Bez takiego wsłuchania odpowiedź nie tylko pozostaje zewnętrzna wobec tego, o co się pyta i wobec sposobu zapytywania; pozostaje również raczej zewnętrzna wobec zapytującego, i nie porusza go do głębi. Odpowiedź wymaga zatem nie tylko tego, by „usłyszeć słowo «filozofia» z jego źródła, [gdy słowo] mówi teraz po grecku”, lecz również aby pytanie, które kieruje się ku *co* rzeczy, usłyszane było jako „źródłowo greckie pytanie” (CF 35, 37). Zajmę się kolejno Heideggerowskim przedstawieniem pierwotnego znaczenia słowa *philosophia* i niezbywalnie grecką naturą samego pytania:

1. Według Heideggera „słowo *philosophia* powiada nam, że filozofia jest czymś, co przede wszystkim wyznacza egzystencję greckości [*Griechentum*]. I nie tylko to, albowiem *philosophia* określa również najwewnętrzniejszy podstawowy rys [*innersten Grundzug*] naszych zachodnioeuropejskich dziejów” (CF 35). Zasadniczo, filozofia jest grecka, ponieważ „w źródle swej istoty była tego rodzaju, że najpierw wzięła we władanie [*in Anspruch genomme hat*] greckość i tylko ją, aby się rozwinąć” (CF 35). Grecja pierwsza miała wcielać ten ideał, a Europa jest „filozoficzna” przynajmniej o tyle, o ile rozważany jest najbardziej wewnętrzny rys jej intelektu-

---

<sup>7/</sup> M. Heidegger *Co to jest filozofia?*, przeł. S. Blandzi, w: *Heidegger dzisiaj*, Warszawa 1991. Dalej jako CF.

<sup>8/</sup> „Często słyszane wyrażenie «filozofia zachodnioeuropejska» jest w rzeczywistości pewną tautologią”, twierdzi Heidegger (CF 35).



## Szkice

alnej historii. Heideggerowskie zaledwie podtrzymanie argumentu, przypominającego rozważania w *Kryzysie* Husserla, że rozwój nauk jest dowodem europejskiej „filozoficznej” natury i przeznaczenia, dostarcza pierwszego klucza do tego, co implikuje słowo „filozofia”. Faktycznie jeśli zdolność nowoczesnych nauk, aby „wycisnąć specyficzne piętno na dziejach człowieka na całej ziemi” i aby inaugurować „ery” świata (*Weltalter*), interpretowana jest jako dowód tego, że pochodzą „z najgłębszego biegu zachodnioeuropejskich dziejów, to znaczy wywodzą się z filozoficznego biegu dziejów” (CF 35), to wtedy to, co „filozoficzne” staje się głęboko powiązane ze sprawą ludzkości i świata jako całości. Filozofia jest zatem teoretycznym i praktycznym założeniem odpowiedzialności za sprawy ludzkości jako takiej i za to, co należy do porządku całej ziemi, całego świata. W konsekwencji pierwotna greckość filozofii polega ni mniej ni więcej tylko na fakcie, że ten wyjątkowy naród rozumiał siebie i działał w zgodzie z powszechnymi zasadami, zasadami, które przekraczały Grecję jako poszczególny naród i ludzi. Tylko w tym znaczeniu, konkluduje Heidegger, o tym, co filozoficzne – o słowie *philosophia* – można powiedzieć, że „widnieje jak gdyby na świadectwie urodzenia współczesnej epoki dziejów świata” (CF 35).

2. Bez wątpienia zapytywanie nie jest wyłącznym przywilejem Grecji i zachodniego świata. A zatem co jest przypuszczalnie szczególnym greckim sposobem zapytywania? *Ti estin*, co to jest, docieka nie tylko *co* poszczególnej rzeczy, podaje również „pewne wyjaśnienie tego, co owo «Co» oznacza, w jakim sensie należy rozumieć owo *ti*” (CF 37), tłumaczy Heidegger. Greckie pytanie, pytanie, które (poprzez swoją formę) zawiera już swą odpowiedź, postuluje uwikłanie tego, co powszechne w coś jednostkowego. Wyjaśnia to, co jednostkowe, jego *co*, z płaszczyzny, która jest w zasadzie rozpoznawalna przez wszystkich we wszystkich czasach, nawet jeśli mogła uzyskać bardzo różne określenia na przestrzeni historii filozofii. Szczególność Greckiego sposobu zapytywania polega na jego pytaniu dotyczącym sensu owego *co* czegoś jednostkowego i co w odróżnieniu od tej jednostkowej rzeczy jest powszechnym udziałem. Co więcej, sama forma pytania *ti estin* czyni je również pytaniem stosownym dla każdego. Po prostu za sprawą swej formy może ono rościć sobie prawo do powszechności. Zatem postawienie pytania „Co to jest – filozofia?” to postawienie pytania greckiego pod względem formy i treści. „My sami należymy do tego dziedzictwa, również wtedy, gdy nie wymieniamy nawet słowa «filozofia». Jesteśmy szczególnie (*eigens*) przyzywani do owego źródła, do niego i przez nie przywoływani, skoro tylko pytanie: Co to jest filozofia? wypowiedamy nie tylko w brzmieniu słownym, lecz kiedy rozważamy jego sens”, zauważa Heidegger (CF 37). Krótko mówiąc, dla Heideggera, jak i dla Husserla, owa odpowiedzialność za i wobec powszechności – nie tylko jako temat, ale również jako forma, innymi słowy, powszechna odpowiedzialność – jest właściwym dziedzictwem greckiej tradycji, „najwewnętrzniejszym podstawowym rysem” tego, co Europejczycy mogą we właściwy sposób uważać za ich własne. Być Europejczykiem to być Grekiem, a być Grekiem oznacza zainteresowanie nie tylko sobą, lecz tym, co powszechnie przypisywane jest wszystkiemu; a dokładniej, być Grekiem oznacza za-

## Gasché Uczucie długu: O Europie

interesowanie rzeczami tak jak się uobecniają, wraz z ich «co» *in propria persona*, przed pojawieniem się zakrywającej interpretacji, biorącej się z czynników takich jak zwyczaje i wierzenia, tradycje i tradycjonalizmy. Co więcej, być Grekiem to nie tylko zainteresowanie tym, co odpowiada ludzkości na wolności; to również zainteresowanie tym w formie podlegającej powszechnej ocenie.

Podpierając się Heraklitem, użyciem słowa *philosophos*, Heidegger określa źródłowe greckie znaczenie *philosophia* jako mówienie w zgodzie, w harmonii z *logosem*, który zbiera wszystko, co jest, w swoje bycie. I dodaje, że *philosophia* wylania się w chwili, gdy „to, że byt pozostaje zgromadzony w Byciu, że w blasku Bycia ukazuje się byt”, staje się „dla Greków tym, co najbardziej zdumiewające” (CF 39). Sama ta natychmiastowa zgodność, ta odpowiedniość lub harmonia z *logosem* – zgodność pokrywająca się z uczuciem zdziwienia – opisuje właściwie Grecki sens *philosophia*. *Philosophia*, jak stąd wynika, jest podwójną zgodnością, nie tylko myśli i bycia, ale również myślenia i uczucia; a dokładniej, myślenia wyprzedzającego „filozofię” i wyizolowanego *pathos* zdziwienia. W istocie Heidegger twierdzi, że myślenie staje się filozofią, skoro tylko utracona jest ta źródłowa harmonia – skoro tylko myślenie, pozbawione już zgodności z byciem, staje się *episteme theoretike*, tj. poszukiwaniem tego, co wedle słów Arystotelesa jest na zawsze utracone, a mianowicie poszukiwaniem tego, co będące – i tylko to roszczenie uwypukla preracjonalną, preteoretyczną, prepoznawczą naturę myślenia, które pierwotnie jest nieoddzielne od pewnego rodzaju uczucia, uczucia uszlachetnionego przez „fakt” (fakt o powszechnym oddziaływaniu), który je prowokuje.

Co szczególnie, dla Heideggera myślenie/uczucie *philosophia* nie jest jeszcze myśleniem, które zapytuje. Myślenie wkracza w tryb zapytywania charakterystyczny dla filozofii tylko w momencie, gdy nie dominuje już początkowa zgodność, gdy myślenie staje się „poszukującym dążeniem do *sophon*, do *Hen Panta*”, lub bardziej dokładnie, gdy dążenie „do bytu w Byciu staje się teraz pytaniem: Czym jest byt jako byt właśnie?” (CF 39). Filozoficzny tryb zapytywania „co to jest” (*ti estin*) zdradza już utratę dostępu do samego bycia, a zatem jest pochodny względem utraconej zgodności, osiąganey w *philosophia*. Zatem pytanie *ti estin* nie jest tak szczególnie greckie jak myślenie/uczucie *philosophia* w harmonii z *logosem* i z „faktem” powszechnego przepływu. Samo owo myślenie/uczucie zasługuje faktycznie na nazwanie prawdziwie greckim. Lecz jednocześnie każdy rodzaj myślenia, czy jest deklaracją upadku *philosophia*, próbą jej odzyskania, zmasowanym atakiem na nią, czy nawet przemysłnym jej ignorowaniem, zależy z powodu swej zrozumiałości od tej źródłowej harmonii myślenia, nie będącego jeszcze myśleniem (w tym, że nie jest jeszcze oddzielne od poczucia) i uczucia, nie będącego jeszcze uczuciem (tj. odróżnionym od myślenia), która jest w harmonii z byciem i która zatem pozostaje niezbywalnie grecka – co oznacza europejska lub zachodnia. Tym bardziej jest tak w przypadku dyskursu w filozoficznym trybie zapytywania, który pyta „co to jest”, a w szczególności „Co to jest filozofia?”. Odpowiedź na to pytanie, jeśli w ogóle można jej udzielić, może zatem być „tylko odpowiedzią filozofującą, odpowiedzią, która jako od-powiedź sama w sobie filozofuje” (CF 43). Taka odpo-

## Szkice

wiedź wymaga od filozofa, aby zważał na to, co zostało utracone i na to, czym jest to, co poprzez jego utratę, w pierwszym rzędzie prowokuje pytanie. Filozoficzna odpowiedź nie jest zatem odpowiedzią na pytanie w formie „co to jest”. W zamian zakłada przemieszczenie trybu zapytywania i odpowiadania. Filozoficzna odpowiedź w kategoriach Heideggera musi od-powiadać (*ent-sprechen*) na to, o co się pytamy, lub dokładniej, na to, co w pytaniu zwraca się do filozofa. Píše on: „Jeśli to od-powiadanie nam się powiedzie, wówczas w prawdziwym sensie słowa od-powiadamy na pytanie: Co to jest filozofia?”. Aby odpowiedź stała się od-powiadaniem, odpowiedź wymaga tutaj uprzedniego słuchania tego, co już się nam samo wyjawilo i wobec czego pytanie o jego *co* jest tylko jak gdyby negacją. „W takim odpowiadaniu przysłuchujemy się od początku temu, co filozofia nam już powiedziała – filozofia, tzn. po grecku rozumiana *philosophia*” (CF 43). A zatem czym jest natura owego od-powiadania?

Podsumowując swą dyskusję o roli „pięknych uczuć” w filozofii, Heidegger pisze:

*Philosophia* jest dokonywanym przez nas samym odpowiadaniem, które mówi o tyle, o ile zważa ono na wezwanie Bycia bytu. Owo od-powiadanie słucha głosu tej mowy [*Stimme des Zuspruchs*]. To, co zwraca się ku nam jako głos Bycia, wy-znacza [*be-stimmt*] nasze odpowiadanie. „Odpowiadanie” oznacza więc: bycie u-sposobionym [*be-stimmt*], *être disposé*, mianowicie przez bycie bytu. *Dis-poser* znaczy tu dosłownie: roz-stawiony, przerzedzony prześwitem i przez to umieszczony w związkach z tym, co jest. Byt jako taki wyznacza w pewien sposób mówienia, tak że wypowiedzianie [*Sagen*] zestrzaja się [*sich abstimmt*] (*accorder*) z Byciem bytu. Odpowiadanie to jest zestrojone [*gestimmtes*] w sposób konieczny i zawsze, a nie tylko przypadkowo i niekiedy. Zawiera się ono w pewnej zestrojoności [*Gestimmtheit*]. I dopiero na gruncie owej zestrojoności (*disposition*) mowa [*Sagen*] tego odpowiadania uzyskuje swoją precyzję, swoją o-kreśloność [*Be-stimmtheit*] (CF 45).

Jeżeli w odpowiadaniu właściwym *philosophii* bezpośrednia uwaga skierowana jest na głos wzywania czy wyjawiania bycia, odpowiadanie wyznaczone jest przez ten głos, jak gdyby nim „dotknięte” i samo glos uzyskuje. W odpowiadaniu glos bycia, wyjawiając się, nie tylko otwiera przestrzeń dla możliwego zwracającego się i odpowiadającego, zestrzaja on także mówienie zwracającego się poprzez dostrojenie go do własnego głosu bycia. Odpowiadanie uzyskuje w ten sposób zgodność, zgodność, która przede wszystkim jest *Gestimmtheit*, nastrojem, uczuciem, dyspozycją lub stanem umysłu. Heidegger podsumowuje:

Jako na-strojone i o-kreślone [*ge-stimmtes und be-stimmtes*] owo odpowiadanie jest pewnym zestrojem [*Stimmung*]. Dzięki temu nasze zachowanie jest zawsze już jakoś do czegoś dopasowane. Tak rozumiany zestrój nie jest wcale muzyką przypadkowych pojawiających się uczuć, które owemu odpowiadaniu jedynie towarzyszą. Jeśli charakteryzujemy filozofię jako zestrojone odpowiadanie, wówczas nie chcemy w żaden sposób wydawać myślenia

## Gasché Uczucie długu: O Europie

na pastwę przypadkowej zmienności i chwiejności stanów uczuciowych. Raczej chodzi jedynie o to, by wskazać, iż wszelka precyzja mówienia [*Sagens*] ufundowana jest na pewnej dyspozycji odpowiadania – powiadam: odpowiadania – *correspondance* – respektującego tę mowę (CF 45).

Wspomniana dyspozycja jest istotową (*wesenhaft*) dyspozycją. Nie należy ani do porządku uczuć, w znaczeniu irracjonalnych przeciwieństw myślenia, ani do porządku rozumowej zgodności z rzeczami; raczej założona już w tych porządkach, dyspozycja ta wyprzedza klasyczne rozróżnienie między uczuciami i myślą racjonalną. Przy całym rygorze, zestrojenie (*Stimmung*) nie jest uczuciem. Poprzedza uczucie tak jak sprawiana przez niezgodność między mówieniem a głosem bycia poprzedza racjonalne myślenie, a zatem poprzedza jakąkolwiek definitywność i określoność twierdzeń.

Scharakteryzowanie filozofii poprzez tą istotową dyspozycję odpowiadania jest według Heideggera wglądem, który odsyła do wczesnego w myśli greckiej rozumienia filozofii jako należącej „do wymiaru człowieka, który w sensie zestrojenowości i o-kreśloności nazywamy zestrojeniem” (CF 45). Faktycznie Heidegger utrzymuje, że według Platona i Arystotelesa fundamentalny *pathos* zdziwienia czy zadziwienia jest nie tylko punktem wyjścia filozofii, lecz jest również nastrojem, który „unosi i przenika filozofię” we wszystkich czasach (CF 45). Każda pojedyncza chwila filozofowania ożywia to szczególne „uczucie”, w którym „cofamy się niejako przed bytem – przede tym, że byt jest, i że tak a nie inaczej jest,” aby w pewnego rodzaju fascynacji stanąć przed byciem, byciem samego bytu. Jednak to, co przyciąga nas w wycofaniu z bytów, jest czymś, co przekracza wszystkie byty poszczególne, jest samym byciem – w tradycyjnym języku filozoficznym, powszechnikiem, który jest udziałem wszystkiego, co jest. Jak ujmuje je Heidegger w *Byciu i czasie*, „*Bycie to wprost transcendens*”<sup>9/</sup>. Uczucie, które wycofuje i jest przyciągane do tego „powszechnika” jest niejako również powszechnikiem. Nastrojone i zestrojone z byciem jako czystym i prostym transcendensem, jest siłą rzeczy uczuciem uszlachetnionym przez ów transcendens, uczuciem niepodobnym do innych.

Wobec tego, co właśnie powiedziałem, utrzymuję, że *philosophia* jest przede wszystkim od-powiadającym zestrojeniem z samym byciem. Jako zestrojenie z byciem *philosophia* jest zatem z istoty grecka, lub raczej jest tym, co jako jedyne zasługuje na nazwanie greckim. Greckość nie jest tu już rozumiana jako istota Grecji w empiryczno-historycznym czy socjo-kulturowym sensie. Greckość jest jedynie uwznioślającą zdolnością ludzi (Greków na przykład) zrywania ze sobą i oddalania się od siebie jako poszczególnego narodu w czasie i przestrzeni. Europa lub Zachód, w tym stopniu, w jakim jej najgłębsze rysy są greckie, ma być zatem rozumiana wedle tego samego określenia. Na najbardziej elementarnym poziomie Grecja czy Europa są dla Heideggera, w odróżnieniu od Husserlowskiego rozumienia Europy jako zakorzenionej w idei racjonalnej, niczym więcej niż powszechnie

<sup>9/</sup> M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 53.

## Szkice

dzielonym poczuciem – nawet jeśli Heidegger nie mówi o powszechności, kategorii o zbyt tradycyjnych i humanistycznych konotacjach – dotyczącym zagadki bycia<sup>10</sup>. To zestrojenie i zestrojenie z byciem, nazywane Europą lub Zachodem, oddziela Europę z konieczności nie tylko od innych kultur, które nie wyniosły siebie, poprzez zaangażowanie się w czysty i prosty transcendens, ponad ich poszczególną, lecz również i od samej siebie. Wszelako nawet jeśli to zestrojenie z byciem i jej otwartość czynią Europę różną do samej siebie i powinny w zasadzie zapobiec jej zamknięciu się w sobie, owa różnica wobec siebie i ze sobą nieuchronnie kusi Europę do kultuwowania tej różnicy dla niej samej. Według Derridy pokusa ta nie znika z pism Heideggera, jak w *The Other Heading* pokazuje jego odwołanie do „czujnych strażników bycia”. Strażnicy ci w imię bycia strzegą granicy, którą w obrębie Europy czy Zachodu wytwarza różnica między ja i innym, tak że tożsamość tego drugiego nie powinna ulec innym koncepcjom powszechności lub innemu powszechności (OH 26). Zestrojenie z byciem, tj. z różnicą, która według Heideggera wytwarza wszelkie różnice, może również stać się potężną zachętą do pozostania w domu, wzmocnionym w przytulnej i wymuskannej samowystarczalności. Jak zatem mamy odróżnić Derridowskie odwołanie do poczucia konstytutywnego dla tożsamości Europy od Heideggerowskich rozważań o fundamentalnym zestrojeniu? Czy wezwanie Derridy do przywrócenia długu wobec Innego, a także wobec innego owego przyłądka, nie jest próbą otwarcia fundamentalnej dyspozycji lub zestrojenia, próbą skomplikowania zawsze pociągającej tendencji zamiany różnicy wobec i od siebie, spowodowanej przez zajęcie się byciem, w samo-osiągnięcie? Czy przywrócenie tego długu może być pojmowane szczególnie, aby odnieść się do możliwości, aby różnica wobec siebie, która jest w sercu europejskiej idei powszechności, może również zawsze stać się środkiem do samozamknięcia; możliwość, która zdaje się wymykać czujności czujnych strażników bycia? Jednakże w tym przypadku uczucie, które przenika *The Other Heading* jest całkowicie różne od jakiegokolwiek wcześniejszego pojęcia uczucia. Jest mniej fundamentalne niż Heideggerowskie fundamentalne zestrojenie, lecz jest równocześnie zadłużone u innych przyłądków i oddaje im sprawiedliwość; a to nadal nic nie mówi o tym, co wymyka się logice utożsamienia w ogóle, o innym owego przyłądka.

Aby zacząć odpowiadać na te pytania, nie bez znaczenia będzie wspomnieć o zupełnie różnym tonie Heideggerowskich i Derridowskich dyskusji o uczuciu. W porównaniu z Heideggerowską wyniosłą, jeśli nie pompatyczną powagą, Derridowskie ujęcie tematu odznacza się pewnym ironicznym dystansem i, co jest oczywiste z pierwszego aksjomatu książki, gra na autoironii dotyczącej jego własnego niewątpliwego szczerego utożsamienia z tym, co europejskie. Jest to ironia motywowana szczególnym napięciem; mianowicie, że jako Europejczyk ktoś może się podpisać pod tym, czym jest Europa, a przyrzekać wciąż tylko poprzez równoczes-

---

<sup>10/</sup> Bez wątpienia Heideggerowskie zastrzeżenia wobec pojęcia powszechności sięgają znacznie dalej. W przeciwieństwie do idei racjonalnej u Husserla, idea, która może i musi rościć sobie prawo do powszechności, myśl czy poczucie bycia, choć nie anty-powszechna, implikuje przemieszczenie tego pojęcia i pojęciowości.

## Gasché Uczucie długu: O Europie

ne spoglądanie gdzie indziej. Lecz ta różnica w tonie wskazuje znacznie głębszą różnicę w namyśle. Bez wątpienia uczucie, które Derrida nazywa „Europą” jest uczuciem, które jest również uniwersalistyczne w swym zasięgu. Lecz w przeciwieństwie do *Stimmung*, które jest fundamentalnym zestrojeniem z byciem, Derridowska „Europa” jest uczuciem, które wyjaśnia, że, jakkolwiek nieprzezwyčajalna może być myśl o byciu, bycie jako „powszechnik” zadłużone jest u i ograniczone przez inne powszechniki (a przypuszczalnie przez przeciwieństwo powszechnika), a nawet przez coś innego niż powszechnik i nie-powszechnik. Wyraża uczucie dotyczące zarówno ograniczeń, jak również zawsze możliwej zmiany tego, czym dokładnie jest to, co pozostaje konieczne, dla zabezpieczenia czegoś powszechnego i zidentyfikowania tego powszechnika jako takiego. Nie idzie tu w ogóle o zastępowanie jednej powszechnej zasady drugą lub przeciwieństwem powszechności, lecz raczej o rozpoznanie (poprzez uczucie), że jakakolwiek powszechna zasada jest tym, czym jest w odgraniczeniu od innych, zapewne przeciwnych zasad, z przeciwieństwem zasady włącznie, i od czegoś, co wymyka się fundamentalnej różnicy między tym, co powszechne a tym, co poszczególne. Krótko mówiąc, uczucie przywołane w *The Other Heading* przejmuje Heideggerowską koncepcję *Stimmung*, aby wykazać, że jakkolwiek uprawnione jest odwołanie się do bycia w określaniu istoty *philosophia*, a równocześnie Europy, to właśnie to odwołanie zakłada zarówno relację jak i zadłużenie u Innego, których nie można ani pominąć ani odrzucić. Ten odczuwany dług zmienia *Stimmung* całkowicie. Rozpoznany dług wobec Innego obejmuje dług wobec tego, co nazwano innym powszechnikiem, bez ujmowania tego innego jako czegoś poszczególnego; a to, co odczuwane jest jako mające powszechną ważność pod nazwą „Europa”, w pierwszym rzędzie nakłada na Europejczyka ten dług.

Jeden problem pozostał w zawieszeniu, a dotyczy on roszczenia Europy do bycia głową i przyładkiem w pierwszym rzędzie. W swych rozważaniach nad tocząca się wśród narodów europejskich debatą o możliwym położeniu stolicy europejskiej kultury Derrida zauważa, że stawką jest „nie tylko przewaga narodowej mowy, języka lub idiomu, ale i przewaga *pojęcia* języka lub mowy, pewna idea idiomu, która zaczęła funkcjonować” (OH 46-47). Bez wątpienia dyskusja ta zdradza zaciekle zmagania między narodami europejskimi o kontrolę nad kulturą europejską i o narodową hegemonię w obrębie kultury europejskiej. Lecz, jak pisze Derrida, „narodowa hegemonia nie jest proklamowana – dziś nie bardziej niż kiedyś – w imię empirycznej wyższości, to jest prostej poszczególności.” Faktycznie hegemonia narodowa „chce usprawiedliwić siebie w imię przywileju odpowiedzialności i pamięci o tym, co powszechne, a zatem o tym, co ponadnarodowe – a faktycznie ponadeuropejskie – a w końcu transcendentalne lub ontologiczne” (OH 47)<sup>11</sup>. Idzie tu o to, że roszczenie Europy do bycia głową i przyładkiem nie jest

<sup>11/</sup> To samo dotyczy wyróżniania i forsowania jednego języka jako języka kultury europejskiej. Raczej ze względów filozoficznych i pojęciowych niż na podstawie jakiegokolwiek empirycznej czy nawet pragmatycznej wyższości można by usprawiedliwić umieszczenie jednego języka przed wszystkimi innymi jako reprezentanta bardziej

## Szkice

tylko wyrazem tego, czym bez wątpienia była, a mianowicie obszarem określonym poprzez swą faktyczną techniczną wyższość i kulturową arogancję, lecz jest dalszym wyrazem jej wrodzonego pędu do hegemonii. Wszelkie tego typu roszczenia zakładają wyższość Europy; i są one usprawiedliwione, jak wskazuje Derrida, nie na gruncie empirycznym, lecz na gruncie powszechnym. Dlaczego jednak tak by miało być? Czy musi się to wiązać z faktem, że wszelkie hegemoniczne roszczenia, czy to stawiane przez Europę czy kogokolwiek innego, zakładają wcześniejsze samoutożsamienie; i czy tak by miało być, że wszelkie roszczenie do tożsamości jest roszczeniem do pewnej wyższości?

Derrida stawia argument, że powszechność, i różnica przez nią wytwarzana – szczególnie w przypadku Europy – jest wartością, z której nie można zrezygnować bez przyzwolenia na najgorszą przemoc; dlatego, twierdzi on, trzeba podpisać się pod logiką kapitalizacji i maksymalizacji, dzięki którym wylania się powszechność. Równocześnie nie można przestać szukać czegoś innego, co oznacza nie tylko „szukanie tego, co już znajduje się na zewnątrz Europy ... [lecz] nadejście *zdarzenia*, tego, co *nadchodzi*, tego, co zapewne nadchodzi i nadchodzi zapewne z zupełnie innego brzegu” (OH 69). Po wskazaniu tych punktów Derrida powraca do kwestii relacji powszechności i jednostkowości. Powszechność jako *wartość* implikuje jednostkowość, podkreśla Derrida; jest z konieczności powszechnikiem jednostek, a zatem musi wcielać się w sposób przykładowy w to, co jednostkowe. I odwrotnie, Derrida wyjaśnia, że wszelka „samoafirmacja tożsamości zawsze rości sobie prawo do odpowiadania na wezwanie czy przyzywanie tego, co powszechne. Od tego prawa nie ma wyjątków. Żadna kulturowa tożsamość nie prezentuje siebie jako ciemną całość nieprzekładalnego idiomu, lecz zawsze przeciwnie, jako niezastępowalną *inskrypcją* tego, co powszechne na tym, co jednostkowe, jako *unikalne światectwo* istoty człowieka i tego, co właściwe człowiekowi” (OH 73). Oznacza to, że w każdym przykładzie samoutożsamienia, gdziekolwiek jednostkowość dąży do zidentyfikowania siebie, musi ona postawić roszczenie, iż jej jednostkowość przedstawia w sposób przykładowy powszechne wartości ludzkości. W przypadku Europy, jej koncepcja siebie samej jako głowy i przyładka jest odpowiedzią na nieunikniony wymóg skonsolidowanej tożsamości, od której się zaczyna. W dodatku, gdziekolwiek i kiedykolwiek zachodzi samoutożsamienie, tj., nie tylko w przypadku Europy ale w każdym przypadku, wtedy stawiane jest roszczenie do szczególnej odpowiedzialności wobec tego, co powszechne. „Za każdym razem mamy do czynienia z dyskursem *odpowiedzialności*: ja jestem, wyjątkowe «ja» jest odpowiedzialne za potwierdzanie powszechności. Za każdym razem przykładowość przykładu jest wyjątkowa” (OH 73). Dla zilustrowania ogólności tego formalnego prawa, we-

---

obietującej idei języka. Innymi słowy, wyższość języka może być usprawiedliwiona tylko na podstawie jego większej zdolności do sięgania poza to, co narodowe i idiomatyczne; tj. na podstawie tego, że jego pojęciowy zasięg wykracza poza poszczególność jego idiomu, aby uwzględnić implikowaną odpowiedzialność za i wobec tego, co powszechne i co pojawia się wraz z tym większym zasięgiem. Krótko mówiąc, jest to wyższość, która się uobecnia, stawia sobie roszczenia i odpowiada na te stawiane roszczenia.

## Gasché Uczucie długu: O Europie

dle którego żadne samoutożsamienie nie jest możliwe bez zatroszczenia się o to, co powszechne i wzięcia na siebie troski o to, Derrida odwołuje się do „osobistych wrażeń” Valéry’ego, wedle którego Francuzi *wierzą i czują*, że są „*ludźmi powszechności*”. Pomimo subiektywności wrażenia i subiektywności samego zjawiska, wspomniana wiara i uczucie są według Valéry’ego „konstytutywne dla istotowych lub konstytutywnych rysów francuskiej świadomości w jej «poszczególności»”. Francuzi niejako odczuwają siebie w tym, czym są, wierząc, jak ujmuje to Valéry, „że są wyspecjalizowani w poczuciu tego, co powszechne” (OH 74). Tożsamość, tożsamość jednostkowości – w tym przypadku francuskości – jest zatem ukonstytuowana w Francuzów przez uczucie, że przykładowo przedstawiają ludzkość lub to, co powszechne. Lecz Derrida twierdzi, że paradoks ten „nie jest zastrzeżony dla Francuzów. Ani nawet bez wątpienia dla Europejczyków” (OH 75). Z powodu formalnego prawa łączącego wszelką samo-tożsamość jednostkowości z powszechnością, to poczucie wyspecjalizowania w obrębie tego, co powszechne, może z powodzeniem być – „paradoks paradoksu” (OH 75) – uczuciem powszechnym. Jeśli tak jest, to implikacje tego paradoksu trzeba wyprowadzać ostrożnie.

Z tego ostatecznego paradoksu wynika, że wszelkie roszczenia („wszystkie stwierdzenia i nakazy”) poprzez wszelką samo-utożsamiającą jednostkowość, które, jak widzieliśmy, są roszczeniami do powszechności, są niezbywalnie podzielone, odtożsamione. Faktycznie jeśli wszystko, co pojedyncze, jak narody, może a nawet *musi* domagać się tego statusu jako „ludzie powszechności”, wtedy wszelka tożsamość, wszelki przyładek, wszelka wyższość „odniesiona jest do siebie nie tylko w zbieraniu siebie w różnicy *ze sobą* i z innym przyładkiem, z drugim brzegiem przyładka, ale i w otwarciu się, nie będąc już w stanie skupić siebie” (OH 75). Wszelkie przykładowe ucieleśnienie powszechności, wszelka przykładowa odpowiedzialność za i wobec tego, co jest wspólne ludzkości, zakłada otwarcie na Innego i Innego tegoż Innego; do momentu, w którym wszelkie udane zbieranie w zamkniętą i niepodzielną samo-tożsamość staje się niemożliwe. Dalekie od implikowania, że wszelkie skupienie jest przeto iluzją czy mistyfikacją, otwarcie to jest dokładnie warunkiem możliwości zbierania. Tylko *dzięki* tożsamości innego i roszczeniu do uprzywilejowanego przedstawiania powszechności, jak również *dzięki* innemu tożsamości i powszechności, przykładowe ucieleśnienie oraz odpowiedzialność wobec i za powszechność stają się w pierwszym rzędzie faktycznie istotne.

Przypomnę, że dla Derridy „Europa” jest dzisiaj doświadczeniem, uczuciem tej konieczności, iż wszelka tożsamość i wszelka powszechność wymaga nie-wykluczenia i otwarcia na Innego, na to, co nie-zachodnie; ale również i na to, co wciąż jeszcze ma nadejść, a zatem jest nieprzewidywalne, a zatem inne niż opozycja tego, co zachodnie i nie-zachodnie. Jest granicznym doświadczeniem konstytutywnych rysów odtożsamiających, bez których nie może być żadnej tożsamości, pojęcia, granicy czy horyzontu. Określona w takich kategoriach „Europa” jest ideą samej odpowiedzialności. Faktycznie jako doświadczenie przywołujące ślady Innego w tożsamości – reaktywujące je – „Europę” można by rozumieć jako tożsamość od-



## Szkice

powiadającą wobec, afirmującą i reafirmującą Innego, od którego czerpie możliwość siebie (bycia sobą). „Europa” w tym, co najwłaściwiej ją konstytuuje, może być zatem pojmowana nie tylko jako doświadczenie wdzięczności i uznania długu wobec Innego, ale jako żądanie powszechnej odpowiedzialności wobec i za Innego. To doświadczenie „Europy”, jej jednostkowe uczucie, że każda tożsamość musi w głębi serca być uczuciem odpowiedzialności wobec i za Innego – poczucie powszechnego zasięgu – nadal zasługuje na miano „Europy”, ponieważ nazwa „Europa” zawsze oznaczała głowę i przyłodek. I to właśnie może nadal czynić Europę potencjalnie różną i stawiać ją przed sobą, w pozycji, aby nie być sobą. Europa mogłaby stać się różna od siebie, jeśli rozumiało by się ją jako nazywającą i ucieleśniającą powszechne żądanie, aby oddano sprawiedliwość Innemu. Jako żądanie otwartości, uczucie to powszechnie nie jest tylko żądaniem, aby Europa nie zamykała się i nie zadomowiła się w swej różnicy wobec siebie i innych. Przede wszystkim do Europejczyków, tj. tych, którzy zobaczyli siebie na przedzie, skierowane jest żądanie, aby poszukiwali swej tożsamości w otwarciu i nie-wykluczaniu i w powszechnym pozostawaniu przy granicach, w których wszelka odpowiedzialność, nawet odpowiedzialność wobec i za samą odpowiedzialność, pozostaje zadłużona.

Przełożył *Artur Przybysławski*