

Barbara Markowska

Po-witanie u Emmanuela Lévinasa i prawo wro-gościnności Jacquesa Derridy: jak możliwy jest podmiot poza dialektyką heglowską?

Sztuka i Filozofia 3839, 124-141

2011

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Barbara Markowska

Po-witanie u Emmanuela Lévinasa i prawo wro-gościnnności Jacquesa Derridy: jak możliwy jest podmiot poza dialektyką heglowską?

Wprowadzenie

„W zbliżeniu do twarzy ciała staje się czasownikiem, pieszczota – Mówieniem”

Emmanuel Lévinas¹

Zacznijmy od banalnej konstatacji: projekt etyczny Emmanuela Lévinasa możemy potraktować jako jedno z najbardziej radykalnych wystąpień przeciwko tradycji onto-teologicznej głoszącej prymat bytu, bycia i tego, co obiektywne. Pisząc w dużym skrócie, dla Lévinasa idea nieskończonego dobra wykracza poza byt, jest czymś więcej niż byciem. Można powiedzieć, że ujawnia się ona jako pragnienie nieskończoności, nadmiar umożliwiający przekształcenie zwykłej międzyludzkiej relacji w relację etyczną. Polega ona na zbliżaniu się do innego, zbliżaniu, które nigdy nie kończy się sukcesem, ale pozwala owej bliskości wytwarzać nieredukowalny dystans. „Przepaść ziejąca w bliskości, migotająca nieskończoność...” sprawiają, że jej celem nie jest wcale pokonanie owego dystansu, którego zachowanie stanowi warunek doświadczenia etycznego². Owa bliskość z innym – niebędąca relacją tylko jednostronnym wysiłkiem zbliżania się – wynika z pragnienia nieskończoności, które wyrwa nas ze stanu separacji i oznacza otwarcie na czystą zewnętrżność. Język etyczny – który nie dąży do wiedzy, który stawia opór spekulacji – jest czystą gościnnością. Mowa „będąca darowaniem świata” jest pewną specyficzną formą mówienia, która – chcąc ocalić swoje otwarcie na innego – musi za wszelką cenę unikać obiektywizacji i uprzedmiotowienia, charakterystycznych dla tego, co już Powiedziane³.

Dzieło Lévinasa jest jednym z najżywszych świadectw wysiłku wytworzenia takiego żywego języka i prób wyrwania się z martwego dyskursu ontologii. Języka otwartego na nieskończoność i mówiącego o rzeczach niewyraźalnych. Wysiłek ten w sposób widoczny kontynuuje Jacques Derrida, traktując pracę języka, jego zdolność do przechowywania idiomu, jego śladową strukturę zatarcia granicy między wewnątrz-zewnątrz, obecnością-nieobecnością

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 159.

² Tamże, s. 157.

³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 203.

jako właściwy żywioł gościnności. Gościnności będącej etyką nieopierającą się na porządku istnienia⁴. W tym momencie widać, że paradoks nieskończonej, bezwarunkowej gościnności wytwarza ów niemożliwy do zaistnienia podmiot etyczny. Podmiot, który funkcjonuje poza świadomością teoretyczną (klasyczną samowiedzą), a ujawnia się w podatności na zranienie, bierności i zdolności przyjmowania tego, co zewnętrzne. Nieprzekraczalnym kresem tego otwarcia jest moment substytucji. Oto podmiotowość, która – pozostając nieredukowalna do samej świadomości – wykracza poza relację urzeczowienia i wymiany, staje się dopiero w akcie wytwarzania bliskości, znaczenia *jeden-za/dla-drugiego*⁵.

Derrida w kilku tekstach poświęconych Lévinasowi rozważał, czy owa bezwarunkowa gościnność może odnosić się do praktyki politycznej rządzącej się ogólnymi prawami. Możemy zadawać sobie pytanie, czy gest substytucji jako moment graniczny może się stać nakazem uniwersalnym i jak to wpływa na status podmiotowości etycznej i jej polityczne konsekwencje. W niniejszym tekście nie podejmę wprawdzie próby odpowiedzi na wszystkie te pytania, postaram się za to prześledzić metaforę gościnności. Szczególną uwagę chciałabym poświęcić figurze podmiotu będącego jednocześnie gospodarzem i gościem jako źródłowej dla koncepcji podmiotowości etycznej zarówno u Lévinasa, jak i Derridy. Analiza tych tropów nie będzie wpisana w chronologiczny rozwój tych koncepcji, ale przyjmie charakter synoptyczny. Konstelacja elementów składających się na fenomen gościnności ukaże jego wewnętrzną paradoksalność i nieprzekraczalne napięcie rozsadzające ramy klasycznego dyskursu. Gościnność ujawnia się w języku, ale nie jest możliwa w nim do wypowiedzenia.

Zamiast podkreślania różnic pomiędzy tymi myślicielami wprowadzę wątek heglowskiej dialektyki pana i niewolnika – dialektyczny żywioł myślenia o tożsamości i różnicy może stanowić dobry kontekst dla zrozumienia obu koncepcji. Oczywiście Hegel nie zostanie tutaj przywołany w sensie historycznym, a tylko i wyłącznie jako symbol pewnej pozycji w myśleniu, reprezentującej kolejne etapy stawania się podmiotu (od poznającego do „etycznego”) opisane szczegółowo w *Fenomenologii Ducha*. Jest to o tyle istotne, że Lévinas mówi o duchowości, której nie da się uchwycić na bazie pojęciowego poznania. Wprowadza więc ducha, którego jedyną funkcją jest wytwarzanie znaczenia – nie-obojętność⁶. Tym samym trafia w najbardziej czuły punkt heglowskiego systemu i postuluje porzucenie języka ontologii na rzecz języka „etycznego” nawiedzenia.

⁴ Por. J. Derrida, „Le mot d'accueil”, w: *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, ss. 39-211; *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, Routledge, London-New York 2002; J. Derrida, „Wrogościnność”, przeł. A. Dwulit, w: *Wrogościnność. Podejmowanie obcych*, red. J. Lubiak, Muzeum Sztuki, Łódź 2010, ss. 5-23; J. Derrida, „Gościnność nieskończona”, przeł. P. Mościcki, w: *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 3/2004, ss. 257-266; J. Derrida, „Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna”, przeł. A. Siemek, w: *Literatura na Świecie*, nr 11-12/1998.

⁵ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, ss. 166-167.

⁶ Tamże, s. 163.

Podmiot jako gospodarz

„[...] bez posiadania domu człowiek nie mógł uczestniczyć w sprawach świata, ponieważ nie miał w nim naprawdę własnego miejsca”.

Hannah Arendt⁷

Główne dzieło Lévinasa z lat 60. – *Całość i nieskończoność* – można według Derridy nazwać traktatem o gościnności. Opisuje ono etyczny gest powitania (*accueil*), które jest jednocześnie przyjmowaniem tego, co zewnętrzne, ale nie jego pojmowaniem (*compréhension*) – tak charakterystycznym dla ontologii⁸. Geneza metafory domu, domostwa, gościnności i zamieszkiwania, jaką ujawnia się w tym dziele, wydaje się kluczowa o tyle, o ile pozwala nam zrozumieć kolejne etapy kształtowania się podmiotowości niezwiązanej z ontologicznym porządkiem tożsamości (która najpełniej doszła do głosu w *Inaczej niż być*). Podmiot etyczny jest tutaj gościnnym gospodarzem, który przyjmuje Innego jako całkowicie Obcego, rezygnując z chęci jego poznania i urzeczowienia. Budowanie takiej koncepcji podmiotowości związane jest z mocno eksploatowaną przez Lévinasa metaforą domu, domostwa, tego, co własne – budującego moją tożsamość: „Być sobą, być ateistą, być u siebie, być oddzielnym, być szczęśliwym, być stworzonym – oto synonimy”⁹. Jak pisze autor *Całości i nieskończoności*, nasze funkcjonowanie w świecie rzeczy polega na „pochłanianiu go”. Praca zagarnia rzeczy, czyni świat zewnętrzny – wewnętrznym, oswojonym, chwytą i unieruchamia żywioły.

W przeciwieństwie do sfery działania zewnętrznego, dom byłby czymś w rodzaju wewnętrznej przestrzeni, bycia zawsze u siebie. „Dom, podstawa posiadania, nie jest własnością w takim samym sensie jak rzeczy-meble, które można w nim zbierać i przechowywać. Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnny”¹⁰. Oczywiście dom nie zajmuje miejsca w przestrzeni, jest tylko i wyłącznie wymiarem bycia u siebie – przestrzenią atopiczną, związaną z funkcją rozkoszowania się światem, który zawsze jest m o i m światem. Co więcej, jest on warunkiem owego używania, pochłaniania czy też przetwarzania świata. Zasadniczym elementem rozkoszowania się jest posiadanie. „...posiadać, to również być posiadany i zdany na nieprzenikloną głębie, na niepokojącą przyszłość żywiołu”¹¹. Posiadając rzeczy na własność, sam nabieram właściwości – w pewien przewrotny sposób można powiedzieć, że to rzeczy posiadają mnie. Mój świat ma nade mną władzę, otwiera możliwości, ale też dyskretnie ogranicza i zniekształca mój horyzont. Na tym polega samowystarczalność i pozytywność stanu separacji, która musi się ukonstytuować, aby zostać przekroczona.

W opisie owego rozkoszowania się światem pojawia się pierwszy wątek, który zachęca nas do przypomnienia sobie znanych fragmentów z Heglowskiej

⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 35.

⁸ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 49.

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 169.

¹⁰ Tamże, s. 180.

¹¹ Tamże, s. 181.

Fenomenologii ducha dotyczących rozszczepienia samowiedzy na dwa momenty: całkowicie samoistny, będący czystą negacją świata przedmiotowego (pan), oraz niesamoistny, zależny od siły negatywności, ale też poszukujący sposobów realizacji swojego afirmatywnego stosunku do świata (niewolnik). Relacja między nimi na pozór nie jest skomplikowana: „Panu pośrednictwo niewolnika umożliwia bezpośredni stosunek do rzeczy polegający na czystym jej negocjowaniu, czyli *korzystanie z niej i rozkoszowanie się nią*”¹². Czyste pożądanie, którego symbolem jest pan, nie może opanować świata przedmiotowego, ponieważ na przeszkodzie stoi samoistność rzeczy, materialność stawiająca opór bezpośredniemu chceniu. Dlatego też, by dotrzeć do materialnego świata i w nim się zakorzenić, całkowicie go przekształcając, konieczny jest element zapośredniczenia w postaci pracy niewolnika. Niewolnik jest momentem zapośredniczenia między samowiedzą a światem rzeczy. Jednocześnie jest też istotą pana tak, jak pan jest istotą niewolnika. W pewnym stadium rozwoju samowiedzy ich wzajemne uznanie staje się jednostronne i nierówne, po to by w miarę upływu czasu ulec odwróceniu¹³. Odwrócenie to jest konieczne, ponieważ jak pisze Hegel: „istotą panowania jest odwrotność tego, czym chce ono być, tak i niewola w swoim spełnianiu się okaże się przeciwieństwem tego, czym jest ona bezpośrednio”¹⁴.

Świadomość ustanawia swoją separację dzięki rozkoszowaniu się światem, a więc jest to świadomość zależna (niewolnicza). Używa rzeczy i troszczy się o nie, bo to one pozwalają mu utrzymać się w istnieniu – podtrzymać swoją separację. Samoistność zyskuje dopiero w momencie otwarcia się na pana, czyli Lévinasowskiego Innego (*Maître*). Aby stać się prawdziwym gospodarzem, niewolnik musi przelamać swój strach przed śmiercią i zawiesić swoje przywiązanie ku byciu. Musi pragnąć nicości, by móc usłyszeć wezwanie Innego i na zawsze porzucić bezpieczną przystań domostwa. Wolność pana jako czystej świadomości ma charakter absolutnie negatywny, wolność niewolnika polega na powolnym oswajaniu świata, ma w sobie załączek pozytywności, która osiąga zdolność emancypacyjną. Krótko mówiąc: niewolnik, dzięki pracy uwalnia się od bytu w ten sposób, że wszędzie może poczuć się u siebie¹⁵. Wolność, jaką osiąga jego samowiedza, polega na zdolności do zakwestionowania, dobrowolnej rezygnacji z walki o uznanie.

Spójrzmy na to z perspektywy Lévinasa przepisującego *Fenomenologię ducha* jako *fenomenologię Innego*. Potraktowana dosłownie separacja, wydawałoby się, jest radykalnie pozytywnym wydarzeniem: milczącym rozkoszowaniem się, trwaniem, w którym bezwiednie się zanurzamy. Jej pozytywność może też oznaczać pozbawienie domu gościnności, zamknięcie drzwi i okien. Jako byt dążący do indywidualizacji, swoje istnienie zawdzięczam żywiolom, anonimowemu byciu, którego jestem częścią. Dlatego milczenie samotności

¹² G. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1963, s. 222.

¹³ Jedną z najbardziej charakterystycznych cech dialektyki heglowskiej jest ów ruch odwrócenia i zamiany miejscami terminów skrajnych.

¹⁴ G. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 224.

¹⁵ „Pracą, jaką wykonuje świadomość niewolnicza znosząc swoje przywiązanie do naturalnego istnienia – taki zaś ruch czysty i ogólny, absolutne rozplynięcie się wszystkiego, co trwałe, jest przecież prostą istotą samowiedzy, absolutną negatywnością, czystym bytem dla siebie”. Tamże, s. 225.

zlewa się w jedno z milczeniem świata. Na poziomie czystego bycia nie do utrzymania jest różnica jakościowa. Nic mi z domostwa, którego nie mogę opuścić. Wolność bycia u siebie z tej perspektywy jest czystym zniewoleniem. Stąd konieczność wyzwolenia od samego siebie, chęć opuszczenia swojego domu. W jednym ze swoich pierwszych tekstów Lévinas nazywa ją potrzebą ekscendencji (*éxcendance*)¹⁶. Chodzi o ruch wycofywania się z siebie, ucieczkę od tożsamości rozumianej jako toż-samotność, którego „celem jest zerwanie owego łańcucha przykuwającego *Ja* do siebie (*moi à soi*)”¹⁷.

To bardzo istotny zarys pierwotnej intuicji wskazującej na fakt, że – aby zdeżyć się ze światem na poziomie etycznym – należy przede wszystkim uwolnić się od „bycia sobą”. Radykalna, niczym niezapośredniczona gościnność ma sens tylko o tyle, o ile możliwa jest jakaś absolutna zewnętrżność. Związane jest to z koncepcją podmiotu jako bycia u siebie, gdyż tylko jako gospodarz mogą podjąć Innego, mogą pozwolić sobie na coś „więcej niż bycie” właścicielem. Dopiero możliwość rezygnacji z czegoś, co należy do mnie stanowi potwierdzenie prawa własności. „Podmiot jest gościnnym gospodarzem”, tylko będąc odseparowanym, może on przekraczać granicę zewnętrżności, przyjmując niezapowiedzianego gościa¹⁸. Paradoks polega na tym, że owo przekraczanie czy wyruszanie w nieznanne polega w wypadku Lévinasa na wewnętrżnym otwieraniu się na Innego, gdyż – aby podróżować – nie trzeba ruszać się z miejsca¹⁹. Wystarczy stanąć na progu.

Na progu

„Samo wydarzenie świadomości polega na byciu przygotowującym sobie drzwi wyjściowe [...] i tym sposobem wyrwaniu się nieuchronności anonimowego istnienia. Jest migocącym światłem, rozbłyskującym tak, jakby gasło, światłem, które jest i go nie ma”.

Emmanuel Lévinas²⁰

Interesuje nas tutaj ów moment pojawienia się progu, który może być rozumiany na wiele sposobów. W najprostszy sposób oznacza on warunek jakiegokolwiek transgresji rozgrywającej się w przestrzeni horyzontalnej. Ale też sama możliwość przekroczenia progu znosi go w czysto dialektyczny sposób – próg rozumiany jako granica między wewnętrżnością i zewnętrżnością nadal pozostaje progiem. Bez niego gościnność jako fenomen byłaby niemożliwa. Próg jest nie tylko warunkiem separacji, narodzin wewnętrżności, lecz także samą ową

¹⁶ „Tak oto w potrzebie uciekania bycie nie wydaje się już tylko przeszkodą, która swobodna myśl musi pokonać, ani sztywną strukturą, która groźbą rutyny zmusza nas do wysiłku oryginalności, ale jawi nam się jako więzienie, z którego trzeba się wydostać”. E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 13.

¹⁷ Tamże, s. 14.

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 360.

¹⁹ To nie może wydarzyć się inaczej niż przez otwarcie wymiaru wewnętrżności, płodzenia, różnicy genderowej, która dla Lévinasa jest różnicą metafizyczną. Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 322-344.

²⁰ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 161.

wewnętrznością, która nie polega na byciu w środku, ale na staniu na progu „pomiędzy”. Umożliwia on pojawienie się zróżnicowania wertrykalnego, różnicy poziomów między mną a Innym, który jest zawsze wyżej. Oba te momenty odnajdujemy w koncepcji Lévinasa.

W jednej ze swych wczesnych prac *Istniejący i istnienie* buduje on fenomenologiczny opis podmiotu, podkreślając jego pozycję, substancjalność usytuowania w świecie, otwierającego szczelinę w żywiole anonimowego istnienia (*il y a*). Pozycja podmiotu nie jest możliwa do zastąpienia, ponieważ „...niesie możliwość istnienia w progu drzwi, za które można się wycofać”²¹. Świadomość ma zawsze jakieś drugie, ukryte dno, które polega na odniesieniu do samej siebie, ale nigdy nie traktuje siebie po prostu jako przedmiotu. Dzieje się tak, ponieważ jest ona zawsze związana z cielesnością, konieczną dla pojawienia się świadomości. „Przed jakimkolwiek widzeniem siebie wydarza się ona, ustanawiając się; staje w sobie jako ciało i stoi, trwa we własnej w wewnętrzności, w swoim domu”²². Muszę najpierw zakorzenić się w anonimowym istnieniu i stworzyć sobie dom (separacja!), by móc wytworzyć próg jako przejście między wewnętrznością a zewnętrżnością²³. Samo wytworzenie progu przez pojawienie się wewnętrzności nie oznacza jeszcze zdolności do jego przekroczenia.

I tutaj pojawia się wątek wewnętrznego skupienia, koniecznego, by powitać/przyjąć Innego. Skupienie jest warunkiem dystansu i oderwania od świata, pozwala pokonać rozproszenie, polegające na wtopieniu się w rozkoszowanie i przynależność do świata rzeczy. Zasadnicze pytanie, jakie tutaj się pojawia, polega na rozstrzygnięciu: czy owo skupienie nie okazuje się innego rodzaju pracą, pracą, jaką trzeba włożyć w uwolnienie się od świata zmysłowego, pracą, która jest warunkiem zakwestionowania mojej pierwotnej, egoistycznej wolności życia czymś. Skupienie jest negatywnym momentem, pojawiającym się w trakcie owego przebywania u siebie. Pozwala wynurzyć się z żywiołów, ustanawiając dystans pomiędzy mną a światem rzeczy. Świadomość, która zwraca się przeciwko anonimowemu istnieniu, ale go nie porzuca – zwraca się poniekąd przeciwko samej sobie jako części owego istnienia (jej związku z rzeczami, jej rzeczowością „tu-oto”) i staje się ową mową powitalną wygłaszaną na progu domu. Progu, który w tym momencie jest oporem wobec skończoneści (owym słynnym Lévinasowskim „jeszcze nie”, które zastępuje Heideggerowską trwoę bycia-ku-śmierci). Mowa staje się synonimem zakwestionowania siebie, przyjęciem Innego, otwarciem domostwa²⁴. Monada staje się domem dopiero wówczas, gdy jest w stanie przyjąć Innego, gdy zewnętrżność „wybija” w niej drzwi i okna, w miejscach wcześniej przez nią nieprzewidzianych. Co więcej – „zewnętrżność jest na wskroś nakazem i autorytetem: absolutną wyższością”²⁵.

²¹ Tamże.

²² E. Lévinas, *Całość i nieskończoneść*, s. 360.

²³ Czy owo stanie na progu nie oznacza owego pascalowskiego ruchomego punktu przecięcia się dwóch nieskończoneści (wewnętrznej i zewnętrznej)? Dlatego właśnie separacja może być traktowana jak wydarzenie pozytywne, nie dokonuje się w procesie poznania tylko w całkiem innej sferze, zbliżonej do tego, co Heidegger zwał zamieszkiwaniem. Podmiotowość dla Lévinasa pozytywnie urzeczywistnia separację (sam akt indywidualizacji), gdyż nie sprowadza się do negacji bytu, od którego oddziela, ani tym bardziej do samej świadomości.

²⁴ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoneść*, s. 198-199.

²⁵ Tamże, s. 348.

Relacja wytwarzająca podmiotowość etyczną (Inny we mnie, jeden-za-dругiego) nie opiera się na równości, wzajemnym rozpoznaniu czy uznaniu, ale na asymetrii, różnicy poziomów, co uniemożliwia dialektyczne zapośredniczenie. „Skierowanie się ku wysokości Innego” – pisze Lévinas w *Sygnaturze* – „[...] jest jakby różnicą poziomów w samym bycie. To, co ponad, nie oznacza obrócenia w nicłość, oznacza coś więcej niż być, coś lepszego, niż szczęście więzi społecznej”²⁶. Ta różnica to próg, którego nie można przekroczyć, na którym należy się zatrzymać, próg ten jest przepaścią, a ja jest zawsze na dnie tej przepaści (zawsze niżej). Przestrzeń intersubiektywna, międzyludzka jest zawsze w jakiś sposób zakrzywiona. Polega to na tym, że „odległość u k a z u j e się jako wysokość, co nie fałszuje bytu, lecz umożliwia jego prawdę”²⁷. Stajemy tutaj przed nałożeniem na siebie dwóch pozytywności: pozytywnego gestu separacji (próg horyzontalny) oraz pozytywności owej nieskończoności, która „niszczy/rozrywa moją skończoność” (próg wertykalny).

Krótko mówiąc: aby umieć wyzwolić się z posiadania rzeczy i siebie samego, muszę umieć ofiarować to, co posiadam²⁸. Uczynić z tego dar gościnności, czyli przemówić. Mowa oznacza abdykację rozumu, o t w a r c i e na pouczenie przyjmowane z pokorą, (pokorą oznaczającą zarówno bierność, jak i cierpliwość), które – nawet jeśli pochodzi od Innego we mnie – zakłada odwołanie do prawdziwej zewnętrżności. „Mowa – jest darowaniem świata. Widzenia twarzy nie da się oddzielić od daru, jakim jest język. Widzieć twarz to mówić o świecie. Transcendencja nie jest optyką, ale pierwszym gestem etycznym”²⁹. Gest należy bez wątpienia do mnie jako gospodarza: Ja zostaje wezwane do odpowiedzi, po-uczone, ma szansę wyjść z siebie, jeśli zdoła otworzyć drzwi.

Gościnność bezdomnego

Poprzez relację do Innego sam staję się i n n y – nieredukowalny do samego siebie. Rozrywam tym samym „całość” immanencji, bo nie jestem w stanie powrócić do samego siebie. Zaczynam mówić do Innego i tym samym decyduję się na dobrowolne wygnanie: z Odyseusza staję się Abrahamem.

Podmiotowość rodzi się wraz z odpowiedzią na wezwanie Innego. Sens mojego świata nie opiera się na ja, które zawsze jest pojęciem, ale na „chodzi o mnie” (biernik zastępuje mianownik). Konkretność i niepowtarzalność odpowiedzi potwierdzają pozytywną siłę transcendencji: w końcu to ona zmusza mnie do odpowiedzi, a nie pusta negatywność. Świat znika, a ja stoję wyróżniony poprzez wezwanie do odpowiedzi³⁰. Owo wezwanie umożliwia mi nawiązanie relacji,

²⁶ E. Lévinas, „Sygnatura”, w: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, „Atext”, Gdynia 1991, s. 230-231.

²⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 348.

²⁸ Tamże, s. 198.

²⁹ Tamże, s. 203.

³⁰ Jak podkreśla Małgorzata Kowalska, u Lévinasa właśnie przez etyczną relację z Innym „«ja» potwierdza – jeśli nie zdobywa – własną «sobość», własną wyjątkowość. Ja może być i czuć się wyjątkowo tylko dlatego, że istnieje Inny”. Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką: od Bataille’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 58.

dzięki której opuszczam sferę ontologicznej immanencji opartą na tożsamości mnie samego. Staje się dla mnie szansą na niepowtarzalność, na wymknięcie się systemowi. „Wypędzenie poza bycie, w siebie, które wyznacza mnie, zanim wskaże sam na siebie, zanim osiądę w sobie; jestem wyznaczony bez odwołania, bez ojczyzny, chociaż bowiem zostaję odesłany do samego siebie, nie mogę tam pozostać. Jestem zobowiązany, zanim cokolwiek rozpocznę. Nie ma tu nic, co by przypominało świadomość siebie, a to znaczy po prostu, że rodzi się we mnie odpowiedzialność wcześniejsza od zaangażowania, odpowiedzialność za drugiego człowieka. Za jej sprawą jestem jeden i niezastępowany – jeden jedyny, bo niezastępowany w mojej odpowiedzialności, która pozwala mi odzyskać siebie i zająć miejsce w *byciu*”³¹. Mamy tutaj zarysowany wyraźnie ruch kształtowania się podmiotowości etycznej, który przy minimum dobrej woli można by nazwać dialektycznym. Ustanawianie się świadomości poprzedzone jest już wezwaniem do odpowiedzialności, które usłyszane może zostać dopiero wówczas, gdy świadomość sama siebie zakwestionuje.

Co ważne, w momencie zakwestionowania siebie pojawia się *całkiem inny* dom: „Swobodnie wybrany dom jest przeciwieństwem zakorzenienia. Świadczy o wydobyciu się żywołów, o uprzednim błędzeniu, które jest warunkiem znalezienia domu, które w porównaniu z osadzeniem w bycie nie jest czymś mniej, lecz wskazuje na nadwyżkę właściwą relacji z innym”³². Oto należy rozważyć wolność płynącą z porzucenia domu jako niepotrzebnego balastu, ograniczenia gościnności i perspektywy zamykającej nas na nieskończoność.

Najstępniejszym bezdomnym z wyboru był niewątpliwie Sokrates, który wszędzie czuł się jak u siebie, będąc jak wiatr całkowicie wykorzenionym ze sfery stałego zamieszkiwania³³. Ta niesłychana aktywność myślenia popychająca go ku zewnętrżności, ów legendarny przymus szukania ciągle nowych rozmówców był wynikiem nieskończonej pracy wewnętrznego ogałania: permanentnego remontu w domostwie idei. Nic dziwnego, że stał się on ulubionym bohaterem Derridańskiej dekonstrukcji. Dla autora *Chōry* Sokratejska aktywność będąca nieskończonym błędzeniem jest synonimem aktu absolutnie biernego przyjmowania. „Sokrates usuwa się, zaciera w sobie wszystkie typy, wszystkie rodzaje, i te dotyczące ludzi obrazu i pozoru, do których pozornie w pewnym momencie się upodabnia, jak i te dotyczące ludzi, czynu i ludzi, słowa, filozofów i polityków, do których zwraca się, usuwając się przed nimi. Ale usuwając się w ten sposób, Sokrates umieszcza się lub ustanawia się w roli *biernego odbiorcy*, powiedzmy – w roli *naczynia zawierającego wszystko*, co od tej chwili będzie się w nie wpisywać”. Wbrew pozorom jego celem nie jest uzdrowienie rozmówcy tylko przyjęcie tego, co nadchodzi: „Jego mowa w samym swoim wydarzeniu się otrzymuje w i e c e j niż daje. Sokrates mówi o sobie, że jest *gotowy, przygotowany, przysposobiony do przyjęcia* wszystkiego, co mu się ofiaruje”³⁴. Jest idealnym gospodarzem, pełniącym rolę wiecznie zabłąkanego bezdomnego gościa.

³¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 172-173.

³² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 201.

³³ Por. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 239-241.

³⁴ J. Derrida, *Chōra*, przeł. M. Gołębowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 56-57.

Ironia sokratejska polegałaby na tym, że nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć, kto jest gościem, a kto gospodarzem, kto tak naprawdę kogo nawiedza... Stanie się to widoczne, gdy przywołamy słowa Sokratesa z *Menona*: „bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam”³⁵. Rezygnacja z posiadania świata stwarza możliwość przyjmowania, które niszczy klasyczną ideę receptywności podmiotu. Powitanie oznacza przyjmowanie bez naruszenia integralności tego, co przychodzi z zewnątrz. Czy relacja etyczna z Innym, który jest dla mnie nauczycielem i pozwala, by Inny narodził się we mnie, nie przypomina w jakimś stopniu platońskiej majeutyki? Tylko pozornie. Platońska majeutyka opisywana w *Teajecie* nie uczy mnie niczego nowego, niczego nie objawia: wprowadza jedynie w wieczny świat idei³⁶. Ale istota sokratejskiego dialogu, rozumianego jako praktykowanie gościnności, opiera się właśnie na zakwestionowaniu *ja*, jest mową, a raczej formą mówienia, które nigdy nie zamiera, nie tężeje w uchwytną dla logosu tematykacji. Etyczny ruch witania rozrywa ową immanentną całość rodzenia się myśli, zapładniania i pobudzenia, które sprowadza się do przyjmowania tego, co jestem w stanie unieść, co rodzi się we mnie samym. Jednocześnie to on właśnie skazuje mnie na dialogiczne błędzenie i bezdomność, która umożliwia dopiero prawdziwą gościnność.

Myślenie siebie jako i n n e g o oznacza bycie na progu zewnętrzności. Progiem owego innego domu jest (Roz)mowa, która jednocześnie umożliwia i znosi ją jako czystą świadomość refleksyjną. Otwieramy się na po-witanie, które jest ruchem zawsze jednostronnym, asymetrycznym i dla którego kres nie jest nigdy celem. Niesłyszalna mowa podmiotowości etycznej rozgrywa się w przestrzeni, w której nie obowiązują prawidła fizyki. W rozmowie pojawia się bliskość i nieodłączny od niej dystans. „Im bardziej odpowiadam – pisze Lévinas – tym bardziej jestem odpowiedzialny; im bardziej się zbliżam się do bliźniego, który został mi powierzony, tym bardziej się od niego oddalam. Rosnąca bierność: nieskończona nieskończoność, jako chwała”³⁷. Tylko w tym nieskończonym przyjmowaniu, radykalnej receptywności spełnia się idea nieskończoności, nigdy nie ulegając wyczerpaniu. Idea Nieskończoności wybucha w świadomości bezpośrednio – poza myślą – która chce ją zawrzeć. Nieskończoność jak ból przesywa świadomość, która ją przyjmuje „bardziej bierna niż wszelka bierność”³⁸. Owa bezkrwawa przemoc, owa transcendentna siła zmusza podmiot do wyjścia z siebie lub do

³⁵ Platon, *Menon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1959, 80c.

³⁶ Por. J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 42.

³⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 158. W przypisie do tego zdania Lévinas przywołuje opis złej (negatywnej) nieskończoności u Hegla, gdzie to, co Inne staje się na powrót czymś, a więc traci swój nieskończony charakter. Jako komentarz dodaje: „W opisanej sytuacji Inne nie staje się również Innym; na każdym etapie zbliżania się to, co skończone, nie odradza się, ale oddala się od inności Innego”. Tamże, przyp. 35, s. 158.

³⁸ „Cierpienie w swoim wbrew-świadomości, w swoim bólu, jest biernością. W tym przypadku uświadamianie sobie, „zdobywanie świadomości”, nie jest już, ściśle mówiąc, zdobywaniem, nie jest już dokonywaniem aktu świadomości, lecz doznawaniem przeciwności, a nawet doznawaniem doznawania, albowiem „treścią”, którą uświadamia sobie cierpiąca świadomość, jest właśnie sama owa przeciwność cierpienia, jego ból. Ale ta bierność – a więc pewna modalność – znaczy tu również ja kość i może stanowić miejsce, w którym bierność ma swoje znaczenie źródłowe, niezależnie od pojęciowej opozycji bierności i aktywności”. E. Lévinas, „Cierpienie bezużyteczne”, przeł. M. Kowalska, w: *Literatura na Świecie*, nr 1-2/2004, s. 402.

wycofania się za próg bycia. Co jest właściwie tym samym – gestem gościnności, która nie rozgrywa się już w rejestrze pojęć.

Paradoksy substytucji: od gospodarza do zakładnika i z powrotem

„Podmiotowość jako zakładnik”.

Emmanuel Lévinas³⁹

Przyjmijmy na moment perspektywę heglowską i przeczytajmy zdanie, które pada w przedmowie do *Całości i Nieskończoności*: „Podmiotowość spełnia ten niemożliwy wymóg: zdumiewający fakt zawierania w sobie więcej, niż może zawrzeć”⁴⁰. Czyż nie jest to twierdzenie, pod którym Hegel by się podpisał? To, co u niego jest źródłem immanentnej nieskończoności substancji stającej się podmiotem, dla Lévinasa stanowi warunek rozdarcia podmiotu: podmiot przekracza świadomość i jej intencjonalność dzięki pragnieniu nieskończoności, które ma charakter pozytywny, wynika z nadmiaru, z nieskończoności nieskończonego. Mówiąc po Heglowsku, ów nadmiar to inność, której świadomość nie może znieść, nie może się w niej rozpoznać i uczynić z relacji „Ja-Ty” jakiegoś wspólnego „My” (twarz jako czysta fenomenalność, poza intencjonalnością, byłaby szczeliną w immanentnym, nieskończonym ruchu samowiedzy)⁴¹.

Heglowską świadomość charakteryzuje praca negatywności, dla Lévinasa nieprzekraczalna różnica między *Ja* a Innym jest źródłem pozytywności, którą nazywa on sobością (*soi-même*). Rozrywanie całości faktycznej (immanentnej) ku nieskończoności transcendentnej, pozwala nam być bardziej sobą niż dotychczas. Nie wynika ono z braku fundującego podmiot poznający – tylko z nadwyżki kryjącej się w tym, co poza i ponad moim światem.

Stajemy wobec paradoksu gościnności jako sposobu bycia podmiotu etycznego, który, poza świadomością teoretyczną (klasyczną samowiedzą), ujawnia się w podatności na zranienie, bierności i zdolności do oczekiwania (cierpliwość) i przyjmowania tego, co zewnętrzne. Nieprzekraczalnym kresem (*fin*) tego otwarcia staje się moment substytucji, odpowiedzialności za drugiego. Moment/ruch substytucji wydaje się najbardziej ryzykowny. W swojej koncepcji Lévinas nie broni się przed najbardziej radykalną konsekwencją: podmiot etyczny w momencie ustanawiania musi zniknąć w sensie ontologicznym. Z jednej strony, postuluje on „de-substancjalizację podmiotu, jego od-rzeczowienie, bezinteresowność, poddanie”, z drugiej podkreśla ową niepowtarzalną treść podmiotowości, którą niesie ze sobą wezwanie Innego, i która jako sobość nie podlega uogólnieniu⁴². Ruch substytucji jest bezpośredni, unika dialektyzacji

³⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 216.

⁴⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 11.

⁴¹ „Hegel nie jest krytykowany za pozytywną moc nieskończoności która się u niego pojawia (kontynuując Kartezjusza) ale za tyranię ogólności, neutralności my, w którym *ja* ma się rozpuścić”. E. Lévinas, *Sygnatura*, s. 131.

⁴² E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 216.

poprzez to, że ma charakter natychmiastowy, dokonuje się poza językiem, czasem i przestrzenią.

Podmiot rodzący się w wyniku substytucji jest zarazem uniwersalny i wyjątkowy. Możemy powiedzieć, że zakłada wyjątek w sensie Kierkegaardowskim, wyjątek rozrywający maszynę dialektyczną – skok w nieskończoność. Ale czy nakaz substytucji skierowany tylko i wyłącznie do mnie może się stać fundamentem nowej uniwersalności? Tak, o ile oddzielimy uniwersalność *ja* od powszechności „my”. „Podmiot ustanowiony jako wywłaszczony – ja -sam się uniwersalizuje”⁴³. Oczywiście, tak pojęta uniwersalizacja polegająca na mówieniu „oto ja” nie oznacza nic innego tylko czystą pozytywność nieograniczonej niczym odpowiedzialności. „Ostateczny sens «odpowiedzialności-za-drugiego» polega na pomyśleniu *Ja* w całkowitej bierności siebie – jako sam fakt, że zastępuje się Innego, że jest się jego zakładnikiem – i w tym zastąpieniu nie tylko na tym, żeby być inaczej, ale żeby, jakby wyzwoliwszy się z *conatus essendi*, inaczej niż być”⁴⁴. Oznacza ono zbliżenie, którego nie da się opisać spekulatywnie, takie zbliżenie nigdy nie ulega wyczerpaniu ani nasyceniu, ma charakter asymptotyczny.

Mimo pozorów obcości (zwłaszcza na poziomie języka), dyskurs Lévinasa rozwija się zgodnie z rytmem dialektyki, która mimo że nie ma charakteru logicznego, strukturalnie przypomina dialektykę heglowską⁴⁵. U Hegla również istotą podmiotowości jest substytucja: niewolnik realizuje pożądanie Pana w jego zastępstwie. Wykonuje pracę osławiania i odwlekania momentu śmierci ze względu na paraliżujący go strach. Niewolnik chroni pana przed śmiercią, bo nawet po jego śmierci utrzymuje go przy życiu, realizując jego zadania. Żyje w jego cieniu. Jak widzimy mechanizm substytucji stoi w samym jądrze samowiedzy, jest drogą jej oczyszczania się. Nie tylko w innym czuje się jak u siebie, ale odkrywa innego w sobie – w momencie powrotu do siebie, gości w sobie wszystkie innobyty, w postaci przyswojonych treści, które stały się po drodze jej elementami. Zarówno dla Hegla, jak i Lévinasa, życie podmiotowości ujawnia swą moc w zdolności do substytucji, w decyzji poradzenia sobie ze skończonością bytu. Dla pierwszego oznacza ona świadome patrzeć nicości w oczy, po to, by uratować to, co naprawdę wieczne. Z kolei dla drugiego decyzja „jeden za/dla drugiego” jest gestem etycznym, gdzie „za” oznacza bliskość rozgrywającą się w dobrowolnym znikaniu poza horyzontem bycia. Relacja z Innym wykracza poza różnicę między życiem a śmiercią: to nie śmierć jest prawdziwą nieskończonością⁴⁶.

Pomimo głębokiej analogii na poziomie fenomenologicznej analizy momentów świadomości, jej koniecznego uzewnętrzniania się, napotykamy pomiędzy dwoma myślicielami wyraźne przesunięcie: podmiotowość nie jest tylko świadomością refleksyjną (myślącą siebie), ale przede wszystkim ofiarującą siebie

⁴³ Tamże, s. 214.

⁴⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 318-319.

⁴⁵ Jak pisze Małgorzata Kowalska: „to co nazywam tu Lévinasowską dialektyką, z pewnością nie jest dialektyką heglowską, ale dialektyką *sui generis*. [...] W świetle tej dialektyki uprzywilejowana relacja, jaką jest relacja etyczna, nie oznacza *połączenia mimo różnic*, ale *różnicę mimo połączenia*” [podkr. BM]. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, s. 59.

⁴⁶ Jak dorzuci później Derrida – „Inny może być zmarłym i nawiedzić mnie w postaci widma”. Por. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Editions Galilée, Paris 1993.

w darze (ma wymiar etyczny). Dlatego też podmiotowość etyczna u Lévinasa nie mieści się w czasie teraźniejszym ani w znaczeniu egzystencjalnego przeżycia, ani w sensie metafizycznego uobecnienia. Zamiast polityki ufundowanej na dialektycznym zrównaniu i postulatcie pojednania (całości) mamy etykę opartą na nieskończonym ruchu rozsadzania, wykraczania (ale nie transgresji) tego, co skończone jako coś, co poprzedza onto-teologię.

Pomiędzy tymi dwiema skrajnościami – Heglowskim powrotem do siebie a Lévinasowskim wychodzeniem z bytu – pomiędzy Odyseuszem a Abrahamem pojawia się Derrida, który stara się wynegocjować „kompromis”, zwracając uwagę na rolę Trzeciego w koncepcji Lévinasa. Trzeci jako sędzia, przedstawiciel praw, ogólności i świata społecznego jest również naszym bliźnim. Rozziew pomiędzy tymi dwoma wymiarami, wprawdzie nieprzekraczalny – okazuje się jednak w tajemniczy sposób niezbędny, by możliwe było ufundowanie świata polityki, naszego ludzkiego świata stającego się tu teraz na ziemi. Więcej, owa anarchia świata etycznego postulowana przez autora *Inaczej niż być* jest dla niego czystym złudzeniem⁴⁷. Pewien ślad prawa w postaci nakazu musi być tam obecny, aby mogła zaistnieć z całą mocą aporia gościnności.

Etyka gościnności – gościnność etyki

„L'hôte comme host est un guest”.

Jacques Derrida⁴⁸

Etyka jest gościnnością, gościnność jest etyką. Mowa i sens jaki z niej płynie ma charakter poza-pojęciowy, nie posiada treści ani przedmiotu, służy do przyjmowania zewnątrzności/Innego. Mowa jest pragnieniem, a nie pożądaniem (posiadania, wchłonięcia, scalenia); atrybutem pojedynczości, a nie medium ogólności. *Ja* staje się niepowtarzalnym sobą/mną dopiero w momencie przyjmowania Innego. Ów moment auto-deportacji jest pragnieniem ucieczki od tożsamości nie w poszukiwaniu lepszej wersji siebie (co byłoby wyższą formą egoizmu, kryjącego się za powszechnością altruizmu), tylko w imię transcendencji, która, nie mając zakorzenienia w prawie, może oznaczać ryzyko unicestwienia.

Stąd niezwykle trafny komentarz Derridy: „Kiedy Lévinas mówi o przyjęciu innego, ma na myśli nieskończenie innego, który nieskończenie mnie przekracza, tak więc przyjmuję go poza moimi możliwościami przyjęcia. Gościnność polega na tym, że przyjmuję kogoś większego ode mnie, a więc narażam mój dom na zniszczenie”⁴⁹. Aby opisać paradoksalną naturę etycznego imperatywu, Derrida śledzi w jego pismach heterogeniczne tropy: gościnności, przyjmowania i substytucji. Istotą gościnności bezwarunkowej jest bycie czystym zobowiązaniem, prawem w sensie Kantowskiej idei regulatywnej. Czystym postulattem, który nie może zostać zrealizowany z powodu swojej bezwarunkowej formy, ale też

⁴⁷ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 46-47.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

⁴⁹ J. Derrida, *Wro-gościnność*, s. 15, przyp. 13.

nie może zostać porzucony. Powitanie gościa na progu jest raczej sposobem mówienia, które wikła się w charakterystyczną aporię.

Obrazuje ją zwyczajowa formuła gościnności skierowana do odwiedzającego: „czuj się jak w domu, czuj się jak u siebie”. Aporetyczność polega tutaj na skrzyżowaniu się pozycji gościa i gospodarza: czuj się jak u siebie oznacza jednocześnie „bądź u siebie” i „jesteś u siebie”. „Gospodarz zdoła wypełnić swą misję (czyli ugościć przybysza), tylko pod warunkiem, że sam stanie się u siebie gościem innego, że zostanie przyjęty przez tego, kogo przyjmuje, podjęty przez tego, kogo podejmuje, że przyjmuje gościa, której sam udziela”⁵⁰. Sprzeczność performatywna zawierająca się w zdaniu – przyjmować gościa u siebie jako gospodarz, brzmi po francusku niepokojąco – *un hôte à un hôte* (być gospodarzem dla gościa/gościem dla gospodarza). Derrida nie może się powstrzymać od zwrócenia uwagi na kłopotliwą subwersywność idiomu, który nie tylko zawiera w sobie oba człony relacji (gościa i gospodarza), lecz także rozszczepia się i ujawnia wymiar wrogości w postaci zakładnika (*hôte – otage*), który jest czymś w rodzaju gwarancji bezpieczeństwa⁵¹. Zapraszający staje się zakładnikiem zaproszonego. Przybysz pozwala mu się gościć we własnym domu, co nazwać możemy tylko nawiedzeniem – wskazaniem miejsca spotkania polegającego na wzajemnie jednostronnym, bezwarunkowym udzielaniu sobie gościny. Nawiedzenie jest wyróżnieniem dla gospodarza, będącego potencjalnym gościem⁵². W owym niemożliwym ruchu krzyżują się różne wymiary „polityki” ekonomii zakładnika.

Z jednej strony okazuje się on dialektyką panującego i poddanego, aktywnego i biernego, istotnego i nieistotnego, bezpośredniego i zapośredniczonego⁵³. Z drugiej, aby gest gościnności pozwolił zaistnieć podmiotowości etycznej, dialektyka musi ulec nieodwracalnemu rozszczepieniu w paradoksalnej chwili poza czasem, w „istotowej anachroniczności”⁵⁴. Jako doświadczenie nie może trwać i rozwijać się w czasie, nie ulegając dialektyzacji: nie sposób być gospodarzem i gościem jednocześnie. Paradoks polega na tym, że w momencie absolutnej gościnności pytanie „kto kogo gości?”, czyli „kto jest czym zakładnikiem?” – traci sens.

Stajemy wobec nakazu gościnności absolutnej i bezwarunkowej, nie wiedząc do końca, czym ona jest. I wiedzieć nie możemy, bo ów imperatyw nie jest przedmiotem wiedzy ani doświadczenia⁵⁵. Derrida zwraca uwagę, że zdanie „nie wiem, czym jest gościnność”, przyjmuje wiele znaczeń (*acceptions*)⁵⁶. To pozwala mu ukazać wieloznaczność słowa przyjmowanie (*acception*), które oznacza zarówno: podejmować, akceptować, godzić się z istnieniem czegoś, jak i sprawiać, by to zaistniało. *Pozwalać być...* zaciera granicę zarówno bierności

⁵⁰ Tamże, s. 14 (podkr. BM).

⁵¹ J. Derrida, *Wrogość*, s. 10, 14.

⁵² Świadczy o tym niespodziewany komentarz Derridy: „Pan domu czeka nie czekając. Czeka nie wiedząc na kogo czeka. Czeka na mesjasza. Czeka bez względu na to, kto może przybyć”. Tamże, s. 15.

⁵³ Tamże, s. 10.

⁵⁴ „Sprzeczność może nie może trwać w czasie bez ruchu dialektycznego, musi mieć charakter punktowy”. Tamże, s. 16.

⁵⁵ Tamże, s. 16.

⁵⁶ Tamże, s. 11.

i aktywności, jak i unieważnia relację podmiotowo-przedmiotową. Kto komu pozwala być? Kto podejmuje decyzję? *Ja* czy Inny/inny? Nasze „tak” skierowane ku innemu musi być poprzedzone jego niewidzialną decyzją nawiedzenia nas. Stąd kluczowa struktura powtórzenia podwójnego „tak”, które – nakładając się na siebie – nigdy nie ulega syntezie. Powtórzenie: „tak, tak...” zawiera ową szczelinę, przez którą wkrada się inność, nie stając się elementem naszego wewnętrznego gospodarstwa. Nie możemy jej do niczego użyć, gdyż utrzymuje swój status nie-pojmowalnej, uruchamia w nas jedynie pokłady receptywności.

Według Derridy, kwestia zakładnika odgrywa zasadniczą rolę w koncepcji etycznej Lévinasa. Bycie zakładnikiem innego jest warunkiem odpowiedzialności. Oznaczałoby to, że podmiot etyczny musi mieć w sobie gotowość zawierzenia siebie przed ustanowieniem siebie samego. Musi istnieć jako sobość (*ipseitas*), zanim stanie się klasyczną świadomością (duch, aby wrócić do siebie, musi skądś wyruszać!). „*Ipseitas* w swojej biernej, pozbawionej *arche* tożsamości, jest zakładnikiem. Słowo *ja* oznacza oto jestem, odpowiadając za wszystkich i za wszystko”⁵⁷. Nie może istnieć prawo nakazujące absolutną gościńność, ponieważ jak już pisałam mowa gościńności nie używa pojęć, a ruch substytucji będący jej warunkiem nie podlega dialektyzacji wynikającej z logicznych napięć (rozgrywa się poza czasem i przestrzenią). Bezwarunkowa gościńność nawiedzenia poprzedza gościńność warunkową, polityczną, negocjowaną. Tak pojęta uniwersalność *Ja* – staje się warunkiem *ja* powszechnego. Nakaz gościńności absolutnej (wobec każdego) poprzedza prawo gościńności powszechniej (dostępną wszystkim).

Polityka (wro)gościńności

„Jesteśmy winni gościńność innemu jako obcemu”.

Jacques Derrida⁵⁸

Lévinas od samego początku buduje opozycję pomiędzy twarzą (gościńnością) a tematyzacją, obiektywizacją, neutralizacją, czyli żywiołem heglowskiej równowagi. Derrida odróżnia za Lévinasem etykę gościńności (etykę jako gościńność!) od prawa, czyli polityki gościńności, która stanowi warunek kosmopolitycznego obywatelstwa⁵⁹. Jednocześnie pokazuje, że ich źródło skrywa się w jednym słowie – wrogościńność (*hostipitalité*). Całe zagadnienie politycznego znaczenia gościńności dotyczy w jakiś podstawowy sposób znaczenia słowa obcy i jego relacji do inności⁶⁰. Inny, który jest potencjalnym gościem, nie jest negacją Tożsamego, jak chciałby Hegel. Nie jest tym innym, którego się spodziewam. Jest Innym zawsze obcym, niespodziewanym i niepodlegającym grze oczekiwania,

⁵⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 192.

⁵⁸ J. Derrida, *Wrogościńność*, s. 13.

⁵⁹ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 45.

⁶⁰ J. Derrida, *Wrogościńność*, s. 11, 23. Termin gościńność (*hospitalité*) w swoim łacińskim źródłosłowie zawiera swoje własne przeciwieństwo, czyli wrogość (*hostilité*) – stąd tytułowy neologizm wrogościńność (*hostipitalité*).

która wytwarza ramy mojego świata. Dlatego też, nie będąc ogólnością jest wielością pojedynczości, której ani nie można zobaczyć, ani zespolić spojrzeniem w jeden horyzont.

Analizę fenomenu wrogości Derrida zaczyna od przywołania słynnego *passusu* z projektu *O wiecznym pokoju*. Kant w artykule poświęconym kosmopolitycznemu obywatelstwu stwierdza autorytatywnie, że warunkiem takiego obywatelstwa jest powszechne prawo do gościnności⁶¹. Prawo oznacza tutaj nic innego, jak uprawnienie do swobodnego przemieszczania się, odwiedzania, bycia traktowanym przyjaźnie i z szacunkiem: jako obcy-przyjaciel a nie obcy-wróg. Dwuznaczność łacińskiego słowa *Hospitalität* wprowadza napięcie i dwuznaczność, która doprowadzić może do zawrotu głowy, gdy gość może okazać się zarówno przyjacielem, jak i wrogiem⁶². To, co przyjmujemy z zewnątrz może być zatrutym darem (jak w wypadku konia trojańskiego), wojennym fortem doprowadzającym do spustoszenia naszej ziemi. Każdy inny, który jest obcym, stanowi potencjalne zagrożenie. Mimo tego, będąc wierni nakazowi bezwarunkowej gościnności, powinniśmy stanąć na progu i powiedzieć „witaj”, ponieważ tylko takie zobowiązanie jest w stanie zagwarantować powszechny i realny pokój – pokój, który nie byłby tylko czasowym zawieszeniem wojny. Ale, jak słusznie zauważa Derrida, aby móc powiedzieć „czuj się jak u siebie”, trzeba mieć władzę dysponowania swoją własnością. Trzeba być prawdziwym gospodarzem.

Dlatego też, aby uzyskać pożądaną jednoznaczność, Kant obok *Hospitalität* przywołuje inny termin *Wirtbarkeit*, którego źródłosłów odsyła nas do kwestii domostwa, bycia u siebie i zarządzania swoimi włościami. Oznacza on gościnność warunkową, *stricte* polityczną, której funkcja zobowiązuje nas do wytworzenia przestrzeni gościnności, ale też postawienia ograniczeń. Podstawowe ograniczenie przybiera postać następującego warunku: pan domu (gospodarz) zachowuje swoją zwierzchność jako ten, który udziela gościny (dając – wywyższa się i nie poddaje się do końca gościowi). Derrida podkreśla ową logikę własności: prawo gościnności jako prawo (!) – czyli traktowanie obcego przybysza jak przyjaciela zachowuje swoją moc tylko pod warunkiem utrzymania w mocy prawa tożsamości, bycia u siebie w swoim domu, narodzie, języku. „A tym samym ogranicza ofiarowany dar i czyni z tego ograniczenia – to jest bycia sobą u siebie – warunek daru i gościnności”. I dalej: „gościnność jest pojęciem i doświadczeniem wewnątrznie sprzecznym, które może tylko samo niszczyć się od środka {innymi słowy wytwarzać się jako niemożliwe, czy też możliwe jedynie pod warunkiem swojej niemożliwości}, lub chronić siebie przed samym sobą, w pewien sposób uodparniać się na siebie samo, to znaczy dokonywać własnej dekonstrukcji właśnie przez urzeczywistnianie się”⁶³. Oczywiście, o ile

⁶¹ „Ogólnoświatowe prawo obywatelskie powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”. I. Kant, „Do wiecznego pokoju”, przeł. M. Żelazny, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 178.

⁶² „*Hospitalität*, wyraz pochodzący z łaciny, o źródłach zmaconych i mąjących w głowie, noszący w sobie swoje własne przeciwieństwo, pasożytującą na nim sprzeczność: *hostilitas* – wrogość, nieproszonego gościa, którego gości jako własne przeciwieństwo we własnym ciele...” J. Derrida, *Wrogość*, s. 6.

⁶³ J. Derrida, *Wrogość*, s. 8.

gościnność ma zachować swoją transgresyjną moc paradoksu musi opierać się na jakiejś władzy/mocy. Nigdy nie rozstrzygniemy, która z nich – władza gościa czy władza gospodarza – powinna być dominująca we właściwym doświadczeniu. Obie są dla niego źródłowe – jedna opiera się na prawie własności (*ipseite*), a druga na powszechnym prawie do gościnności, które postulował Kant⁶⁴. Zderzają się ze sobą i poniekąd znoszą, wytwarzając strukturę podwójnego przymusu, którą Derrida z upodobaniem nazywa *double bind*, podkreślając rolę więzi, zobowiązania, władzy i związku⁶⁵.

Otóż, zarówno panowanie, jak i obietnica wezwania warunkują gościnność: „Wydaje się paradoksalne, że doświadczenie gościnności spotyka aporię właśnie tam, gdzie [...] gospodarz, chcąc przyjąć gościa, zachęca go do przekroczenia progu lub granicy. Wszak aporia, [...] jest nie-drogą, drogą zagrodzoną, nie-prześciem. Lecz moja hipoteza, czy też teza byłaby raczej taka: ta nieunikniona aporia nie jest czymś negatywnym; bez tego powtarzającego się trwania w paraliżującej sprzeczności zadanie gościnności nie mogłoby się spełnić; gościnność jako taka (o której nic jeszcze nie wiemy i nigdy nie dowiemy się, czym jest), nie miałyby szans się wydarzyć, przybyć, serdecznie witać i być dobrze przyjętą”⁶⁶. Absolutna gościnność przydarza się wówczas, gdy *jeszcze nie wiemy*, czym ona jest ani kim jest nasz gość.

Zakończenie

Z punktu widzenia Derridy najpoważniejszym problemem w interpretacji całej myśli Lévinasa byłaby kwestia braku łącznika pomiędzy sferą etyki a polityki – pomiędzy tym, co nieskończone, niedyskursywne, poza-pojęciowe a sferą społecznego ładu i miary, ogólności i prawa. To pewne, że z projektu etyki nie sposób wydedukować jakichkolwiek poszczególnych praw i rozwiązań, nakaz substytucji nie może być wpisany w prawo pozytywne, nawet jeśli kryje się za jego plecami. Derrida z werwą proponuje zinterpretować ów brak połączenia, ów hiatus (rozryw) pomiędzy obydwoma strefami, jako coś może nie tyle pozytywnego w ścisłym znaczeniu tego słowa, ile jak najbardziej produktywnego: niezbędny warunek stawania się odpowiedzialnym, podejmowania odpowiedzialnej decyzji bez opierania się na fundamentach substancyjnych zasad. Owa interpretacja wieszczy trochę przejście na drugi brzeg nihilizmu, który ze struktury uniemożliwiającej jakiegokolwiek działanie (bo świat pozbawiony sensu, jedności i prawdy odbiera nam siłę do działania) staje się tego działania możliwością. Dopiero teraz decyzja wymaga od nas mocy ustanawiającej, mowy otwierającej, brania na siebie ciężaru, który nigdy wcześniej nie był nam dany. Ale Derridzie nie wystarcza takie enigmatyczne rozstrzygnięcie; stawia też hipotezę, że bezpośrednia nieobecność fundamentów prawa i polityki musi być całkowitą iluzją. Wymaga to pomyślenia owej głębi, w której wyłania się nakaz niekończącej, bezwarunkowej gościnności, pozbawiony kontekstu kulturowego.

▪

⁶⁴ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 42.

⁶⁵ J. Derrida, *Wrogościnność*, s. 19.

⁶⁶ Tamże, s. 19-20.

Pomyślenia owego czystego „tak”, jakie potencjalnie tkwi w Obietnicy mesjańskiej – afirmacji tego, co Nadchodzi.

Jak już wspominałam, kluczowym momentem łączącym sferę etyczną z polityczną jest dla Derridy koncepcja Trzeciego (*Tiers*). Byłby on kimś/czymś w rodzaju zapośredniczenia umożliwiającego myślenie o uniwersalności (wertykalnej), ale wyjętej spod panowania powszechności (horyzontalnej). Byłby on reprezentantem każdego Innego w jego pojedynczości, a nie ogólności, odsyłałby do mnogości innych. Takie niepojęciowe zapośredniczenie pozwala sformułować prawo, które cechuje asymetryczność obowiązywania: prawo, które zawsze obowiązuje mnie jako innego. I nikogo więcej.

Na zakończenie powtórzmy raz jeszcze: bierność (czy raczej pasywność odwołująca się etymologicznie do cierpienia) nie ma charakteru negatywnego tylko afirmatywny. Podmiot, stając się dobrowolnym zakładnikiem, ma dopiero możliwość wyjścia z opozycji bytu dla siebie i bytu dla innego. Warunkiem odpowiedzi na wezwanie jest nierówność, ale też niemożność wzajemnego uprzedmiotowienia. Na wszystkie zarzuty dotyczące poniżenia pozycji podmiotu czy niemożliwości uczynienia z substytucji warunku etyczności można odpowiedzieć za Lévinasem: by stać się panem nie wystarczy wcześniej być niewolnikiem – trzeba być niewolnikiem, który chce umrzeć za innego niewolnika.

I tutaj mamy krok rozrywający immanencję heglowską: zamiast substytucji wynikającej z konieczności mamy substytucję wypływającą z nadmiaru. Bierność przyjmowania na siebie cudzego cierpienia nie czyni nas zależnymi od innych, raczej nas wywyższa – nadając nam wyjątkowość. Tylko zastępując Innego (biorąc na siebie ciężar jego egzystencji), jesteśmy nie do zastąpienia, nadajemy sobie podwójnie pozytywną treść, która jest afirmacją afirmacji (pierwsze „tak” pochodzi od Innego, drugie, jest naszą odpowiedzią na „tak” innego). Negacja negacji oznaczała u Hegla powrót do siebie; afirmacja afirmacji oznacza ostateczne „wyjście z siebie”. Owa paradoksalna chwila ma być czymś w rodzaju niewypowiedzianego prawa. Trzeci ma się ujawnić jako mnogość pojedynczych istnień – nigdy nie zniekształcając rzeczywistości otwierającej się przez powiedzenie „witaj”.

Barbara Markowska: Lévinas' Wel-Coming and Derrida's Law of Hospitality/Hospitality: How Beyond the Hegelian Dialectics the Subject is Possible?

Lévinas' „Totality and Infinity” shows us that radical, unmediated hospitality is meaningful only under condition of existence of the absolute exteriority. It is closely related to the conception of the subject as being as a host, because only as a host I can welcome the Other, I can be “otherwise than being” a mere owner. The possibility of resignation is the confirmation of the law of property. For Lévinas the moment of substitution is the limit of such openness to the Other. It is the excessive moment of responsibility for the Other that has been described in “Otherwise Than Being”. Following Derridian interpretation of Lévinas I would like to ask if the unconditional hospitality may be referred to the political practice which is governed by universal laws. Is it possible to

understand it similarly to the project presented by Kant in his "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch"? This question leads us to the problem of ethical subjectivity and its political consequences. Can the rite of hospitality which is always directed towards "me" become the fundament of universality of the new type? Hence the Hegelian plot: to what extent the subjectivity that is grounded on the figure of "host" who is at the same time a "guest" (double meaning of the French *hôte*) differs from "master/slave" dialectics? As Derrida shows, a guest may become a stranger (*étrange*) or even an enemy (*hostilité*) who is under the law of hospitality/hostility (*hostipitalité*) based on the vocation to become a hostage of the Other.

Barbara Markowska: Accueil chez Lévinas et la loi de l'hostipitalité de Derrida. Comment le sujet au-delà de la dialectique hégélienne est-il possible?

Nous pouvons envisager le projet éthique de Lévinas comme une des plus radicales protestations contre la tradition onto-théologique. L'idée du bien se loge au-delà de l'être, elle est quelque chose de plus qu'être, un certain excès qui se manifeste dans la proximité. N'étant pas une relation, une telle proximité découle du désir de l'infini, qui nous arrache à l'état de séparation et signifie l'ouverture au Visage de l'Autre qui est une pure extériorité. Le Visage n'a rien à voir avec les phénomènes de conscience, il résiste à la thématization (à l'objectivation). En recourant au langage de Hegel, c'est une altérité telle que la conscience ne peut l'abolir, elle ne peut aucunement s'y reconnaître et faire de la relation «Je-Tu» un «Nous» commun. Et là, nous nous trouvons devant le paradoxe de l'hospitalité entendue comme une façon d'être, propre au sujet éthique qui, au-delà de la conscience théorique (connaissance de soi classique), se manifeste dans sa vulnérabilité et dans son aptitude à attendre et à recevoir l'extérieur. La fin indépassable d'une telle ouverture devient le moment de substitution, de responsabilité pour l'autre.

(traduit par Dariusz Adamski)