

Levinas, Derrida i eschatoteleologia człowieka

Damian Kaluźny

Levinas, Derrida and eschatoteleology of human

Abstract: This paper presents critics of teleological unity of western philosophy developed by Emmanuel Levinas and Jacques Derrida. One of the key elements of maintained critics is an attempt to redefine western concept of human being which is based on transcendental analyses. The article has two aims. The first is to show that presented by Derrida and Levinas concept of the Other which transcend teleological paradigm has to be formulated inside this paradigm. Philosophies of the Other are then not negative but rather affirmative critics of western philosophy. The second aim is to show that project of overcome the ontological pole of human's temporal unity can be interpreted as the critic of critic.

Keywords: Levinas, Derrida, ethics, responsibility, teleology

Wstęp

W niniejszym artykule zinterpretuję sformułowane przez Emmanuela Levinasa i Jacques'a Derridę krytyki temporalnej jedności filozofii zachodniej. Swoją uwagę skupię głównie na ich programie redefinicji podstaw teleologicznego zorientowania ideału istoty ludzkiej. Celem artykułu jest: po pierwsze, wskazanie na związek pomiędzy problemem uprawomocnienia filozoficznych projektów Emmanuela Levinasa i Jacques'a Derridy, a ukazywanym w nich sensem

* Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
kaluuzny.damian@gmail.com

intersubiektywności; po drugie, interpretacja ich filozofii jako koncepcji afirmatywnych w stosunku do tradycji zachodniej.

W obu koncepcjach mamy do czynienia z próbami pomyślenia intersubiektywności ufundowanej na odpowiedzialności rozumianej jako źródłowe wystawienie się na Innego w udzielanej mu odpowiedzi. Oznacza to, że odpowiedzialność ma charakter dyskursywny. Dyskursywność ta pojęta jest tu jako ruch transcendowania zastanego horyzontu epistemologiczno-ontologicznego. W artykule wskażę na konsekwencje takiego stanowiska. Pierwszą z nich jest ukazanie intersubiektywności jako napięcia między uniwersalnością języka a jednostkowością Innego. Napięcie to jest konstytutywne dla etyki, której naczelnym imperatywem okazuje się wymóg twórczej redefinicji mowy kierowanej w stronę Innego. Pokażę, że owa redefinicja odbywa się jako krytyczna hiperbolizacja filozofii zachodniej. W moim przekonaniu programy teoretyczne Levinasa i Derridy mają na celu nie tyle proste odrzucenie tez filozofii obecności, co próbę jej reafirmacji w duchu skrajnie pojętego krytycyzmu. Koncepcje intersubiektywności Derridy i Levinasa uzasadniają więc konieczność podtrzymywania tradycji filozoficznej pojętej jako ruch samooskarżania rozumu.

Opiszę kształt tego samooskarżenia na przykładzie temporalnej charakterystyki relacji z Innym, który przedstawiany jest jako jednostka jednocześnie warunkująca władze uobecniania i antycypacji oraz wymykająca się tym władzom. Konsekwencją tej podwójnej roli Innego jest stanowisko głoszące, że nie da się przedstawić osobnej, w pełni autonomicznej i pozaontologicznej charakterystyki temporalności relacji etycznej. Ta ostatnia bowiem musiałaby równać się ponownej logocentryzacji transcendencji Innego. Przedstawiane przez Derridę i Levinasa koncepcje eschatologii Innego nie są więc prostą opozycją dla transcendentno-humanistycznej teleologii, lecz raczej próbą rozbicia totalizującej władzy jej horyzontów antycypacji. Heterologiczna krytyka sformułowana przez Derridę i Levinasa nie jest zatem stanowiskiem antyhumanistycznym lecz otwarciem tradycji filozoficznej na humanizm Innego.

Artykuł podzielony jest na dwie części. W pierwszej omówię filozofię Levinasa, w drugiej natomiast zajmę się myślą Jacques'a Derridy. W przypadku filozofii Levinasa oś wywodu

zorientowana będzie wokół zagadnienia wojny. Zagadnienie to potraktuje jako swego rodzaju klamrę spinającą całość jego myśli, skupiając głównie się na wstępie do *Całości i nieskończoności*, oraz na ostatnich stronach ostatniego jego ważnego dzieła pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

Omawiając filozofię Derridy skupię się na esejach *Kres człowieka*, *Przed Prawem* oraz na późnych jego pracach (*Widma Marksa*; *Z czego jutro... Dialog*). Pokażę jak dekonstrukcja wychodząc od wydawałoby się neutralnych etycznie analiz, stopniowo zaczyna interpretować samą siebie jako praktykę źródłowej sprawiedliwości.

Levinas: możliwość eschatologii poza teleologią całości

Dla Levinasa podstawowym rysem zachodniej tradycji filozoficznej jest waloryzacja nastawienia poznawczego, odbywająca się kosztem zapomnienia o bardziej fundamentalnym fenomenie moralności. W przekonaniu Levinasa aktywność poznawcza źródłowo realizuje się jako posiadanie. Tematyzując świat przyswajamy go, czynimy własnym i w rezultacie panujemy nad nim. Warunkiem tak rozumianego nastawienia poznawczego jest idea świata jako potencjalnie spójnej i jednorodnej całości tego, co własne. Rozum w swoim źródłowym akcie ustanawia przestrzeń uwewnętrzniania transcendencji. Z etycznej perspektywy Levinasa taka immanentyzacja oznacza zawłaszczenie Innego. Moralność, czyli odpowiedzialność wydarzająca się w różnicy między mną a Innym, zostaje w punkcie wyjścia zawieszona, dzięki założeniu fundamentalnej symetryczności jednostek w horyzoncie świata. Konsekwencją zawłaszczenia Innego jest zniesienie jednostkowości podmiotowości udzielającej odpowiedzi Innemu. Aby więc przywrócić subiektywności właściwy jej sens, należy zacząć od wydobycia nieredukowalnego do ontologii sensu transcendencji innego człowieka. Wydobicie to odbywa się na drodze radykalizacji skończoności Ja wobec Innego. Najsilniej projekt ten uwidacznia się w przypadku krytyki temporalności istoty ludzkiej.

W przekonaniu Levinasa, filozofia obecności skończoność podmiotowości usprawiedliwiała poprzez wpisanie jej w telos istot rozumnych. Jednym z najlepszych przykładów

takiego stanowiska jest fenomenologia, gdzie nieadekwatność obecnych wyników poznawczych jednostki ludzkiej, będąca konsekwencją istotowej ograniczoności jej władz, zostaje uprawomocniona dzięki usytuowaniu Ja w antycypowanym, wspólnotowym horyzoncie w przyszłości możliwych do uzgodnienia sensownych teorii i doświadczeń. Ten prospektywny wymiar nastawienia poznawczego rehabilitować ma prawdę obecności, która ujawnia się w dziejach zachodu. Krytyka wystosowana przez Levinasa opiera się na hiperbolizacji sensu takiego usytuowania jednostki. Hiperbolizację tę daje się podzielić na dwa etapy.

Pierwszy krok polega na pokazaniu, iż jednostki stają się podległe horyzontowi uobecniania prawdy¹. Levinas pisze, że „jednostki czerpią z całości swój sens (poza całością niewidoczny)”². Francuski czasownik *emprunter*, który w cytowanym zdaniu przez polską tłumaczkę oddany został jako „czerpać” dosłownie oznacza tyle, co „pożyczyć”. To dosłowne sformułowanie wyraźnie wskazuje na związek między posiadaniem jako sposobem bycia całości, a umiejscowioną w niej subiektywnością. Całość, założona uprzednio jako ontologiczna totalność posiadania, jest w istocie obietnicą uzasadnienia sensowności jednostki ludzkiej. Usprawiedliwienie takie zorientowane jest na kres dziejów zachodu, rozumiany tu jako wypełnienie projektowanej całości poznawczej. Zdaniem Levinasa tego typu zorientowanie prowadzi do sytuacji w której jednostki stają się podległe ponadsubiektywnym, z góry zakreślonym, możliwym do uobecnienia prawom. Innymi słowy, dzieje zachodu to historia w której twórcy stają się podlegli swoim dziełom, proces w którym anonimowość i neutralność praw dominuje nad ich autorami.

Drugim krokiem omawianej krytyki jest interpretacja przedstawionej orientacji temporalnej jako wojny³. Aktywność rozumu rozumiana jest tu przez Levinasa jako jeden ze sposobów objęcia władzy nad innością Innego. Emancypacyjny cel kultury zachodniej w postaci ponadkulturowej,

¹ Wykładnia ta zachowuje swoją ważność zarówno w przypadku Husserlowskiej fenomenologii jak i Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej.

² E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2012, s. 4.

³ Tamże, s. 3.

ponadsubiektywnej, uniwersalnej wspólnoty okazuje się zakamuflowanym usprawiedliwieniem gwałtu na odmienności innych kultur i języków. Wojnę zdoła wygrać ten, kto dzięki uniwersalizacji swojego języka narzuci go innym. Wszelkie działania usprawiedliwione zostają przez założoną uprzednio możliwość przyszłości w której uobecni się absolutna hegemonia świata zwycięzców.

Jednak realizacja wspomnianego celu byłaby dla Levinasa jednocześnie końcem jednostkowości subiektywności. Ta ostatnia bowiem może być zachowana tylko w sytuacji w której może odpowiadać przed Innym nie powołując się na znane z góry prawa. Jak zobaczymy, subiektywność dla Levinasa usytuowana musi być w przestrzeni intersubiektywnej nierozstrzygalności.

Aby uzasadnić możliwość tak pojętej intersubiektywności, Levinas podejmuje próbę opisanie czasowości, która od źródła wykraczałaby poza syntezującą aktywność podmiotowości. Taką czasowością ma być eschatologia sądu nad historią, która wydarzać ma się w momencie bezpośredniego spotkania z twarzą Innego. Levinas pisze, że dla eschatologii „wszystkie sprawy są wystarczająco dojrzałe, by można je od razu osądzić”⁴. Relacja z Innym lokuje się ponad historią, jest „znaczeniem bez kontekstu”⁵. Oznacza to, że w spotkaniu z Innym, Ja nie może zredukować oskarżenia do żadnej założonej uprzednio antycypacji. Tym samym, każda znana wcześniej forma autokrytyki subiektywności okazuje się niewystarczająca. Nie oznacza to jednak wygaszenia perspektywnego wymiaru podmiotowości, lecz jego radykalizację. W odpowiedzi dawanej Innemu podmiotowość wystawia się na to, co absolutnie nieprzewidywalne. Odpowiedzialność jest antycypacją bez horyzontu, oczekiwaniem na to, czego nie można się spodziewać. Dzięki przedstawieniu sytuacji tej radykalnej niepewności możliwy jest opis wolności poza całością, jako możliwości apologii. Eschatologia to sąd na którym nie ma z góry danych reguł, co zmusza Ja do inwencji. W odpowiedzi udzielanej Innemu poziom transcendentalny musi zatem za każdym razem zostać podporządkowany konkretnemu spotkaniu z Innym.

⁴ Tamże, s. 6.

⁵ Tamże, s. 6.

Taka koncepcja temporalnego usytuowania jednostki ludzkiej rodzi jednak mnóstwo wątpliwości⁶. Przede wszystkim zapytać trzeba w jaki sposób możliwe jest ustanowienie czystego oczekiwania bez horyzontu. Czy sformułowany w ten sposób postulat absolutnej otwartości na Innego nie jest już z konieczności zakreśleniem jakiegoś niekwestionowanego horyzontu? Konsekwencją tej trudności jest problem możliwości mowy absolutnie wyjątkowej. Jeżeli faktycznie w odpowiedzi Innemu nie można byłoby posiłkować się językiem już ukonstytuowanym, to mowa taka musiałaby pozostać absolutnie niezrozumiała.

Wspólnym mianownikiem wszystkich tych wątpliwości jest problem relacji Levinasowskiej etyki do krytykowanej przez niego ontologii. Etyka ulokowana absolutnie ponad przestrzenią ontologii nie mogłaby w żaden sposób naruszyć jej spójności. Relacja z absolutnie Innym nie mogłaby się wydarzyć, bowiem konkretny inny człowiek osadzony jest zawsze w określonym kontekście świata. Przedsięwzięcie podporządkowania uniwersalności ontologicznej konkretnej relacji z Innym narażałoby się wtedy na znany zarzut dotyczący samoodnośności empiryzmu. Proponując uniwersalną zasadę zniesienia uniwersalnych zasad, filozofia Levinasa popadałaby w sprzeczność, potwierdzając tym samym konieczność eksplikacji na poziomie transcendentnym. Sformułowana przez Levinasa krytyka tradycji zachodniej byłaby wtedy bezprzedmiotowa. Etyka utraciłaby swój sens także w przypadku, gdy przestrzeń ontologiczna w całości ufundowana zostałaby na spotkaniu z Innym. Jeżeli bowiem pokojowa relacja z Innym pełnić miałaby rolę fundamentu subiektywności, niemożliwe byłoby wytłumaczenie, w jaki sposób może dojść do przerwania tej relacji. Jeżeli Inny jest ontologicznie niemożliwy do zawłaszczenia, wojna jest niemożliwa. W ostatnim przypadku filozofia Levinasa również padałaby ofiarą sformułowanej przez siebie krytyki. Traktując spotkanie z Innym jako uniwersalny horyzont konstytucji wykluczałaby możliwość innego sensu, nieredukowalnego do tego horyzontu, tj. możliwość

⁶ Przedstawione tutaj problemy podniesione zostały w nieco odmiennej perspektywie przez Jacques'a Derridę w jego eseju o *Całości i nieskończoności* Levinasa. por. J. Derrida „Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa”, tłum. K. Matuszewski, P. Pieńiążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, Inter esse, Kraków 1993.

etyki. Etyka gwarantując sobie prawomocność transcendentálną, powtarzałaby błędy krytykowanej filozofii obecności. Pełne uprawomocnienie własnego dyskursu z punktu widzenia etyki oznacza bowiem tyle, co zanegowanie jego opresyjności, a to z kolei jest pierwszym aktem uniwersalistycznej opresji. Jeżeli więc projekt etyki jako filozofii pierwszej ma się powieść, znaleźć należy trzecią drogę pomiędzy uznaniem absolutnej transcendencji Innego a przestrzenią ontologiczną, w jakiej jest osadzony. W moim przekonaniu filozofia Levinasa jest próbą pomyślenia tych dwóch znoszących się momentów jednocześnie. Specyfikę tego splotu doskonale obrazuje przywoływane już zagadnienie wojny.

W rozdziale *Całości i nieskończoności* pt. „Pluralizm i subiektywność” Levinas wprost stwierdza, że fenomen wojny ufundowany jest na etycznie pojętym modelu intersubiektywności.

„W stanie wojny byty odrzucają przynależność do całości, odrzucają wspólnotę, odrzucają prawo; żadna granica nie zatrzymuje jednego przed drugim ani nie określa go względem drugiego. Każdy byt afirmuje się jako ten, który przekracza całość, każdy uzyskuje tożsamość nie dzięki miejscu jakie zajmuje w całości, ale dzięki własnemu Ja. Wojna zakłada transcendencję przeciwnika”⁷.

Biorąc pod uwagę powyższy fragment oraz wstęp do *Całości i nieskończoności*, okazuje się, że zachodnia teleologia zawłaszczając Innego, w istocie była warunkowana przez jego transcendencję. Oznacza to, że redukcja Innego dokonywana przez filozofię obecności w imię spójności własnego języka nie może się efektywnie spełnić. Ontologiczny ruch zawłaszczenia może się zacząć tylko w sytuacji, w której konstytucja całości jest jeszcze projektem, w której śmierć podmiotowości nie jest jeszcze pewna.

„Wojna może wydarzyć się tylko wtedy, gdy byt poddany przemocy potrafi odroczyć swoją śmierć. Może wydarzyć się tylko tam, gdzie możliwa była już rozmowa : rozmowa daje fundament nawet wojnie”⁸.

Inny pełni więc w dyskursie Levinasa podwójną funkcję. Jednocześnie pozwala on na własne zawłaszczenie i zakazuje

⁷ Tamże, s. 265.

⁸ Tamże, s. 269.

go. W omawianym tutaj kontekście krytyki tradycji filozoficznej oznacza to, że Inny, choć zawsze wpisany jest w kontekst świata, to ten ostatni nie wyczerpuje jego sensu. Dzięki relacji z Innym możliwe jest w ogóle ustanowienie fundamentu ontologicznego, jednak ten nie jest wystarczający aby oddać specyfikę relacji etycznej. Tradycja filozoficzna jest więc uwarunkowana przez tę samą nierozstrzygalność intersubiektywności, jaką wydobywa w swoim projekcie etyki Levinas. Właściwy sens ekspresji twarzy Innego polega na samym ruchu ustanawiania i wymykania się spoza każdej ukonstytuowanej formy. Formułowany przez Levinasa zakaz zabójstwa, będący pierwszym słowem etyki twarzy jest możliwy tylko jako potwierdzenie tej źródłowej ambiwalencji transcendencji innego człowieka wobec mnie.

„Zakaz nie oznacza tu wprawdzie zwykłej niemożliwości i wręcz zdaje się zakładać możliwość, której zakazuje, w istocie jednak nie zakłada jej, ale się w niej zawiera ; nie jest do niej dodany po fakcie, lecz patrzy na mnie z głębi oczu, które chciałbym zgasić, patrzy jak oko, które jeszcze z grobu będzie spoglądać na Kaina”⁹.

Wsparta na takim rodzaju oskarżenia etyka, sięgać ma dalej niż pytanie o warunki możliwości. Etyczna krytyka osądzać ma już samą zdolność Ja do uniwersalizacji własnej wolności. Warunkiem wystarczającym do wytoczenia oskarżenia podmiotowości jest już sama możliwość zabójstwa. Czy jednak ontologiczna przestrzeń możliwości nadal nie pełni funkcji podstawy tak sformułowanego programu krytycznego?

W istocie zakaz zabójstwa musi od razu poruszać się na dwóch polach: ontologicznym i etycznym. W pierwszym wypadku oznacza efektywną niemożliwość zawłaszczenia Innego. Ponieważ innego człowieka nigdy nie daje się w całości włączyć w mój egologiczny horyzont, jego zabójstwo jest jedynym ostatecznym aktem zanegowania jego egzystencji. Zabójstwo nigdy nie opanowuje jednak nieprzewidywalności Innego, a jedynie usuwa go ze świata. Owa niepełność horyzontu ontologicznego z punktu widzenia etyki oznacza pozytywnie sytuację postawienia Ja w odpowiedzialności za Innego. Zabójstwo jest już formą odpowiedzi dawanej

⁹ Tamże, s. 279.

Innemu, potwierdzeniem jego nieprzewidywalnej nieobojętności dla podmiotu. Jest skandaliczne właśnie dlatego, że jest to odpowiedź ucinająca możliwość kontynuowania udzielania odpowiedzi. Zanegowanie otwartości na Innego jest usunięciem możliwości radykalnego kwestionowania podmiotowości. Innymi słowy, jest ono absolutnym ujednocznaczeniem źródłowej ambiwalencji kontaktu z Innym, zdradą transcendencji. Ponieważ zabójstwo możliwe jest tylko przy założeniu jego uprzedniego zakazu, etyka otwiera jego ontologiczną możliwość.

Przedstawiana przez Levinasa temporalna charakterystyka relacji etycznej jest próbą pomyślenia jednocześnie horyzontu obecności i transcendującego go wymiaru etycznego. Inny jest tym, „który jest zarazem obecny i który dopiero ma nadejść”¹⁰. W kontekście niniejszego artykułu obecność oznacza ontologiczny poziom kontaktu z Innym, absolutna przyszłość natomiast – prospektywne zorientowanie etyki w otwartości na Inność. Radykalizm myśli Levinasa polega na uznaniu, że każde konkretne zaprojektowanie antycypacji Innego, choćby w formie negatywnej, jako antycypacja niezapowiedzianego, jest już jego zawłaszczeniem. Ponieważ Ja zawsze trwa w horyzoncie możliwej przemocy, pierwotną cechą podmiotowości opisywanej przez Levinasa jest trwanie w stanie permanentnego oskarżenia. Opisy relacji etycznej prowadzić mają więc nie do ukazania przestrzeni przemocy wyzbytej, lecz raczej do wzmożenia świadomości nieuchronności przemocy¹¹.

Eschatologia, aby nie powtarzać błędów filozofii obecności, nie może nigdy stać się samodzielną teorią czasowości absolutnie pokojowej. Pewnego rodzaju teleologia stanowi zawsze jej moment. Prezentując z konieczności Innego jako cel, uobecnia go. Eschatologia jest już eschatoteleologią i dlatego jej pierwszym aktem jest zawsze samooskarżenie. Gdyby oderwać ją od całej krytycznej konstrukcji Levinasa stałaby się równie zawłaszczająca jak zachodnia metafizyka. Dlatego na ostatniej stronie *Inaczej niż być lub ponad istotą* czytamy: „[...] na wojnie prowadzonej jako

¹⁰ Tamże, s. 269.

¹¹ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 291.

wojna sprawiedliwa trzeba drżeć – trwożyć się – nieustannie z powodu samej tej sprawiedliwości”¹².

Inaczej niż w przypadku filozofii transcendentálnych, które utrzymywały, że krytyka wytoczona może być tylko przez immanentny sobie rozum, etyka Levinasowska przedstawia model w którym punktem źródłowym całej krytyki jest zewnętrżność empirycznego Innego. Jest to zatem filozofia heteronomii krytyki. Dlatego zmierza ona nie ku ukazaniu bardziej źródłowego niż fenomenologiczny fundamentu (ten bowiem, jako podtrzymujący immanencje ontologiczną jest tu zawsze niewystarczający), lecz ku zakwestionowaniu sensu fundamentalności jako takiej. Konsekwencją takiego stanowiska jest przekonanie o konieczności podtrzymywania otwartości przestrzeni samouprawomocnienia. Aby oddać sens podmiotowości radykalnie zakwestionowanej Levinas spleść musi ze sobą dwie znoszące się hiperbolizacje krytyczne. Pierwsza z nich porusza się na polu ontologicznym wykazując jego pęknięcia i starając się je rozchwiać. W tym wypadku Levinas używa strategii redukcyjnych krytykowanych przez siebie filozofii po to aby wykazać ich niedostatki¹³. Zakwestionowana zostaje tutaj możliwość absolutnej autoreferencyjnej prawomocności. Taki ruch równałby się bowiem absolutnej immanentyzacji Innego, która ontologicznie jest niemożliwa. Oznacza to, że ontologicznie niemożliwy jest żaden czysty, uniwersalny metajęzyk. Projekt ontologiczny nie może się więc domknąć.

Owo niedomknięcie opisywane jest pozytywnie przez Levinasa jako etyka tj. filozofia pierwsza. Aby wskazać na transcendencję Innego w stosunku do całości, Levinas musi przeciwstawić teraz dyskurs ontologiczny etyce. Tylko pod takim warunkiem możliwe jest opisanie filozofii zachodniej jako przemocy. Etyka nie może być jednak naiwnym, czysto empirycznym opisem relacji z Innym. Relacja etyczna straciłaby wtedy swój krytyczny sens. Narażając się na zarzut irracjonalności, potwierdzałaby stabilność projektów transcendentálnych. Jedyne możliwe język to ten, którego warunki odsłania filozofia. Absolutnie nieopresyjny stosunek do Innego jest niemożliwy, ponieważ w odpowiedzi zawsze

¹² Tamże, s. 304.

¹³ E. Levinas; *Całość i nieskończoność*, s. 8.

posługujemy się językiem roszcującym sobie z konieczności pretensje do uniwersalności. Już sam fakt, że postulat radykalnej odpowiedzialności za Innego formułowany jest wewnątrz dyskursu filozoficznego, zmusza Levinasa do uznania, że nawet jego filozofia jest zdradą transcendencji Innego.

Pierwszym aktem etyki jako filozofii pierwszej jest zatem sformułowanie samooskarżenia, które nigdy nie może zostać zatrzymane lub zniesione. Aby podtrzymywać pierwotność tego samooskarżenia w wystawieniu na Innego, etyka musi przybierać formę krytyki krytyki. Warunki możliwości przeprowadzenia krytyki zakwestionowane są przez sam akt krytyczny. Podobnie jak zakaz zabójstwa nie jest czymś wtórnie dodanym do jego możliwości, tak drugi poziom krytyczny (etyka) nie jest autonomicznym i stabilnym metapoziomem. Etyka w swym krytycznym wymiarze musi reafirmować tradycję zachodnią, posiłkując się nią po to aby ją zdestabilizować.

Ten krytyczny dublet jest jednocześnie źródłowym sensem intersubiektywności. Inny kwestionuje nas na tyle radykalnie, że wszystko co zdołamy sobie przyswoić odpowiadając mu, będzie zawsze niewystarczające. Ta niewystarczalność jest pozytywnym sensem odpowiedzialności. Powtarzana często przez Levinasa, paradoksalną formułę, głoszącą, iż idea nieskończoności *myśli, więcej niż myśli*¹⁴, można zatem sparafrazować jako „krytykę, która kwestionuje więcej niż może zakwestionować”.

Derrida: telelogocentryzm zakwestionowany w imię sprawiedliwości Innego

Temat relacji między antropologią a filozofią obecności po raz pierwszy podjęty został przez Derridę w eseju pt. *Kres człowieka*. Historycznym polem od którego Derrida rozpoczyna swoje analizy jest odwrót od antropologii filozoficznej, jaki nastąpił w latach sześćdziesiątych we Francji. Odwrót ten, kwestionując egzystencjalistyczny antropocentryzm, powtarzał jednak jego naiwne odczytania myśli transcendentalnej, które zapoznawały różnicę między apriorycznymi

¹⁴ Tamże, s. 56.

strukturami istoty rozumnej a ich empirycznym exemplum, jakim jest człowiek. Tematem analiz Derridy jest właśnie problematyczność owej różnicy.

Pierwszym gestem metafizyki obecności jest zagwarantowanie sobie uniwersalnej prawomocności poprzez wykluczenie z kręgu swoich analiz wszelkich przypadkowych, empirycznych elementów. Analizy podejmowane przez filozofie transcendentálne odsłonić miały więc uniwersalne, ontologiczne struktury podmiotowości wiedzytwórczej jako takiej. Empiryczny, skończony człowiek rozpatrywany był tam jedynie jako przykład owych uniwersalnych ponadjednostkowych struktur. W kolejnym ruchu filozofia obecności wpisywała człowieka w telos tak rozumianej istoty rozumnej. Skończoność człowieka, uprzednio przez dyskurs transcendentálny wykluczona, zostaje więc następnie reafirmowana w obrębie jego pola teoretycznego. Fundujące filozofie transcendentálne odgraniczenie od antropologii okazuje się jednak paradoksalne, ponieważ człowiek nie ma sensu przed czy poza analizami transcendentálnymi. Empiryczność człowieka została więc wykluczona, zanim mogła zostać określona. Niejednoznaczność tej sytuacji Derrida oddaje za pomocą francuskiego słowa *la fin*, oznaczającego jednocześnie koniec i cel. Telos człowieka zawiązuje się wraz z redukcją jego skończoności, która od początku jest jego końcem¹⁵.

Człowiek jest jednocześnie jednostką zewnętrzną w stosunku do dyskursu filozoficznego (jako uprzednio wykluczona, empiryczna resztką) i wewnątrz niego (jako poredukcyjny temat analiz transcendentálnych). Odsłaniając takie usytuowanie jednostki ludzkiej, dekonstrukcja wydobywa jednocześnie warunki jej możliwości i niemożliwości. Jeżeli istota człowieka mogłaby spełnić się efektywnie w swoim ponadempirycznym celu jako immanentna rozumowi istota rozumna, samo sformułowanie tego teleologicznego postulatu byłoby niemożliwe. Czysty, źródłowy moment początku dyskursu filozoficznego jest niemożliwy. Taka destabilizacja linearnej struktury teleologii opisywana jest często przez Derridę za pomocą paradoksalnego sformułowania o źródłowości powtórzenia. Istota ludzka od początku funkcjonuje

¹⁵ Por. J. Derrida, „Kres człowieka”, tłum. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, KR, Warszawa 2002, s.163.

w filozofii jako powtórzenie swojej empirycznej skończoności. Odróżniając się w punkcie wyjścia od konstytutywnego dla siebie zewnątrz, dyskurs filozoficzny gubi własne źródło. Źródłowe powtórzenie może jedynie wskazywać na warunkujące je, nienazywalne zewnątrz. Ponieważ tradycja filozoficzna jest warunkowana przez to, co ją uniemożliwia, każda próba immanentyzacji zewnątrz będzie jedynie jego odwlekaniem. Fakt, iż tradycja logocentryczna warunkowana jest marginalizowane przez siebie momenty, oznacza więc przekreślenie możliwości absolutnego autoreferencyjnego uprawomocnienia.

Konsekwencją dekonstrukcyjnego zakwestionowania transcendentnego ideału istoty ludzkiej jest pokazanie, że żadna forma uniwersalizmu nie jest apriori wolna od zarzutu etnocentryzmu. Jeżeli bowiem okazuje się, że wszystko to, co uważane było za empiryczne i tym samym irrelevantne dla samej teorii (tj. określony język czy kultura) jest niezbywalnym warunkiem jej konstytucji, uniwersalność filozoficzna może zostać zinterpretowana jako rodzaj ukrytej ekspansji kultury europejskiej. Idea humanizmu byłaby wtedy w istocie afirmacją wyższości grupy konkretnych ludzi, którzy potrafią postulat ten wysłowić. Jednak zarzut etnocentryzmu, aby zostać sformułowany, zakładać musi albo partykularyzm różnych grup i kultur (co uniemożliwiłoby realną krytykę ukrytego partykularyzmu jednej z grup), albo uniwersalną przestrzeń, w której możliwe jest uzgodnienie relacji między kulturami i językami (co z kolei znów narażałoby się na zarzut arbitralności). Krytyki etnocentryzmu natrafiają więc na dokładnie ten sam problem autoreferencji, co krytykowane przez nie koncepcje. Dekonstrukcja ma być filozofią, która świadoma jest istotowej zależności między pokojową relacją z Innym, a zagadnieniem stabilności autoreferencyjnej przeprowadzanej krytyki.

Aby oddać w języku filozoficznym paradoksalną sytuację źródłowego naruszenia stabilności struktur uniwersalnych dekonstrukcja, podobnie jak Levinasowska krytyka, spleść musi ze sobą dwa teksty. Jeden jest krytyką poruszającą się na gruncie transcendentnym, gdzie wskazuje się na miejsca pęknięć dyskursu, drugi natomiast musi starać się dekonstruować filozofię z zewnątrz. Splot ten korygować ma niebezpieczeństwa obydwu nastawień. Gdybyśmy mieli

do czynienia jedynie z pierwszym rodzajem tekstu krytycznego, groziłoby to potwierdzeniem koncepcji krytykowanej. Z drugiej strony, naiwne porzucenie gruntu krytykowanej teorii mogłoby prowadzić do niezamierzonego powtarzania jej błędów. Pierwszy tekst lokuje się po stronie wykluczającego, immanentnego dyskursu filozofii, drugi natomiast, po stronie wykluczanej empiryczności. Moment usytuowany po stronie empiryczności, aby implicite nie potwierdzać telelogocentryzmu musi pojawiać wraz z krytyką na poziomie ontologicznym. Derrida w tym wypadku na poziomie formy przeprowadzanej krytyki odtworzyć musi sytuację źródłowego powtórzenia, jaką ta krytyka odsłania. Nie jest bowiem możliwy pozadziejowy punkt absolutnej zewnętrżności, pozbawiony zawłaszczającego go języka ontologii. Postulat konieczności pisania dwóch tekstów naraz daje się więc ująć jako krytyka krytyki w analogicznym sensie, jak Levinasowski.

Sformułowanie takiego programu krytycznego umożliwia Derridzie waloryzację miejsc przez tradycję filozoficzną marginalizowanych. Wskażę tutaj na dwa rodzaje takiej strategii. Pierwszą z nich jest waloryzacja terminów uznawanych przez filozofię za zewnętrzne w stosunku do jego dyskursu. Terminami takimi są oczywiście pismo, *differance* czy widmo. Koncentrują one w sobie nierozstrzygalność charakterystyczną dla omawianego splotu krytycznego. Z jednej strony są możliwe do sformułowania, co oznacza, że są wewnętrzne dla dyskursu filozoficznego, który wyznaczył je jako swój margines. Z drugiej strony są nieustannie przez dyskurs ten spychane jako przypadkowe, nieistotne i zewnętrzne. Dekonstrukcja kładąc nacisk na te pojęcia stara się zdestabilizować filozofię dzięki użyciu jej języka przeciw niej. Terminy te pełnią one bowiem rolę jednocześnie ponadjednostkowych terminów i imion niemożliwego do nazwania Innego. Oznacza to, że nie można rozpatrywać ich w oderwaniu od konkretnej krytycznej pracy dekonstrukcji. Konstruowanie osobnej teorii np. widma, bez odniesienia do kontekstu krytykowanej przez dekonstrukcję teorii, równałoby się uniwersalizacji tego imienia i w konsekwencji byłoby przekreśleniem jego krytycznego potencjału.

Drugim aspektem strategii waloryzującej margines jest konstytutywne dla dekonstrukcji odniesienie do innych

tekstów. Centrum problematyki tekstów Derridy stanowi nierzadko analiza opozycyjnych względem siebie koncepcji. Celem krytyki nie jest tu ani uzgodnienie ich na gruncie trzeciego stanowiska, ani ich polemiczna antagonizacja, lecz wskazanie na źródłowość konstytuującej je różnicy. Dla Derridy dekonstrukcja musi wytwarzać się zawsze w zdarzeniu lektury konkretnych tekstów. Zdarzenie to nosi na sobie znamiona jednocześnie uniwersalności (jako lektura przeprowadzana na poziomie filozoficznego języka) i jednostkowości (jako wytwarzane w konkretnej sytuacji konkretnych koncepcji).

Konsekwencją takiego usytuowania innych tekstów w centrum tekstu dekonstrukcyjnego jest paradoksalna niemożność antycypacji jej własnych konsekwencji. Jeżeli dekonstrukcja, jak przyznaje sam Derrida, ma za zadanie „oddać jednostkowości innego, co powinno się oddać innemu jako temu, kto mnie poprzedza i wyprzedza w sposób absolutny, a ściślej heterogenicznemu charakterowi tej uprzedniości [...]”¹⁶; musi ona projektować Innego jako swój cel, jednocześnie krytykując każdy taki projekt jako arbitralny i niesprawiedliwy.

Przedstawiona tu strategia destabilizacji logocentryzmu daje się zinterpretować jako wydarzenie radykalnej odpowiedzialności wobec Innego. Postaram się pokazać tę sytuację na przykładzie analizy opowiadania Kafki pt. *Przed Prawem*, zawartej w tekście Derridy o tym samym tytule.

Głównym tematem tekstu Derridy jest problem wzajemnej relacji między deontologicznie rozumianym prawem moralnym a jednostką, której prawo to ma dotyczyć. Napięcie między tymi dwoma biegunami uwidacznia się szczególnie mocno w przypadku problematyki genezy uniwersalnego prawa. Z jednej strony, musi ono odnosić się do empirycznego świata konkretnych ludzkich działań, z drugiej natomiast, aby utrzymać swój uniwersalny, ponadsubiektywny status, nie może ono posiadać empirycznej genezy. Choć odniesienie do człowieka jest dla prawa moralnego konstytutywne, w obrębie empirycznego świata nie jest możliwy żaden jego założycielski akt. Tym samym każda eksplikacja

¹⁶ J. Derrida, *Widma Marksa*, tłum. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016, s. 57.

źródła prawa moralnego tyleż jest możliwa, co skazana na porażkę. Gdybyśmy chcieli, śladem przywoływanego w tekście Derridy Freuda, wskazać na miejsce i czas konstytucji moralności, jej możliwość musiałaby być założona już wcześniej. Prawo moralne może efektywnie zakazywać, ponieważ samo jego źródło jest zakazane. Derrida pokazuje, że temporalność różnicy między poziomem uniwersalnego prawa a empiryczną jednostką, której jest ono dostępne, polega na nieskończonym odwlekaniu przez prawo własnego źródła. Derrida pisze, że „Dyskurs prawa mówi jeszcze nie”¹⁷. Gdyby więc prawo stało się rzeczywiście dostępne jednostce w swojej genezie, oznaczałoby to koniec zarówno skończoności jednostki jak i uniwersalności zakazu.

Podobnie jak w przypadku etyki Levinasa, mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami zakazu, ontologicznym i etycznym. Z jednej strony absolutne domknięcie horyzontu prawa jest niemożliwe ontologicznie, ponieważ równałoby się zniesieniu konstytutywnego dla niego wykluczenia jednostki ludzkiej. Z drugiej strony prawo nie powinno zostać domknięte, ponieważ równałoby się to przekreśleniu transcendencji Innego. Sytuację tę ilustruje przywoływane przez Derridę opowiadanie Kafki. Choć prawo jest otwarte dla wszystkich, brama prawa przed którą bohater spędza całe swoje życie, obawiając się wejść do środka, okazuje się przeznaczona tylko dla niego. Prawo dostępne jest zatem tylko jako telos, który w punkcie wyjścia zakazuje usytuowania się wewnątrz niego. Jedynym możliwym stosunkiem do prawa jest postawienie się przed nim w oskarżeniu. Oznacza to, że uniwersalność możliwa jest tylko w sytuacji niedomknięcia autoreferencji prawa. Dlatego Derrida pisze, że prawo jest fundamentalnie idiomatyczne, jednocześnie uniwersalne i jednostkowe.

Opisane niedomknięcie oznacza pozytywnie konieczność odpowiedzialności przed jednostkowym Innym. Choć prawo jest uniwersalne, jego bram strzeże konkretna jednostka. Strażnik ten jest jedynie pierwszym z wielu. Do reszty wieśniak nie ma dostępu. Analiza Derridy pokazuje, iż zakaz

¹⁷ J. Derrida, „Przed Prawem”, tłum. J. Cutorow, w: red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku: antologia*, Znak, Kraków 2006, s. 437.

skuteczny jest właśnie dlatego, że obecny przed bohaterem strażnik, zapowiada swoją obecnością nieantycypowaną przyszłość innych strażników. Dla postawionego przed prawem człowieka ze wsi, strażnik pełni funkcję marginesu dekonstrukcyjnego. Jedynym możliwym językiem jakim dysponuje wieśniak jest język prawa, sytuujący strażnika w obrębie uniwersalności, której ten ma strzec. Jednak sam ten język ukonstytuował się jako wykluczenie skończonej jednostki ludzkiej. Dlatego szereg niewidocznych strażników jest w istocie szeregiem nieskończonego odwlekania inności przez uniwersalność prawa. Człowiek musi używać języka, który jest wciąż niespełnianym projektem, musi odpowiadać w sytuacji radykalnej niepewności. Uniwersalność jest zatem jedynie momentem nieadekwatnej antycypacji, koniecznym po to, aby wysłowić spotkanie z nieprzewidywalnością Innego. Transcendentalne prawo podporządkowane zostaje tu empirycznemu Innemu, który zawsze wymyka się horyzontowi uobecnienia. Sytuacja opisana przez Kafkę daje się zatem opisać jako nierozstrzygalność intersubiektywności. Dlatego Derrida pisze, że prawo „tym jednym spojrzeniem między strażnikiem a człowiekiem”¹⁸.

Sytuacja człowieka przed prawem to stan skrajnego oskarżenia. Odpowiadając przed Innym na podstawie prawa do którego nie ma on dostępu, musi podejmować wysiłki które zawsze okazują się niewystarczające. Jest on jednocześnie bierny, ponieważ nie może opanować oskarżenia wysuwanego w jego stronę, oraz skrajnie czynny w udzielaniu odpowiedzi strażnikowi. Nie przekracza bramy, pomimo, że ta stoi otworem i jednocześnie oddaje cały swój majątek strażnikowi. Taka sytuacja skrajnej otwartości na Innego w udzielanej mu odpowiedzi umożliwia pomyślenie wolności, która dla Derridy ściśle związana była z nieprzewidywalnością¹⁹.

Wydarzeniem wolności usytuowanej w nierozstrzygalności odpowiedzialności jest sama dekonstrukcja. Pokazując, że nie istnieje żadne czyste, transcendentalne zabezpieczenie przed wieloznacznością języka, dekonstrukcja otwiera

¹⁸ Tamże, s. 432.

¹⁹ Por. J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro... Dialog*, tłum. W. Szydłowska, Warszawa 2016, s. 74-78.

przestrzeń rozmowy, która pomimo, że formułowana w konkretnym horyzoncie, wystawia się na to, co względem tego horyzontu transcendentne. Heterologia dekonstrukcji nie konstytuuje jednak, żadnego innego, autonomicznego horyzontu czy języka. Dlatego zawsze istnieje możliwość zapoznania, niezauważenia nadchodzącego Innego. Ta możliwość pozytywnie motywować ma konieczność ponawiania krytyki. Dekonstrukcja nie wzywa więc do porzucenia tradycyjnych pojęć metafizyki, lecz do ciągłego wysiłku ich redefinicji. Dlatego obwieszczonego przez Derridę kresu człowieka nie można pojmować w kategoriach ostatecznego zamknięcia antropologii. Dekonstrukcyjna wolność i odpowiedzialność realizuje się już w akcie wydobywania aporetycznego ładunku tradycji metafizyczno-humanistycznej. Sprawiedliwość jest właśnie etyczną koniecznością podtrzymywania otwartości na Innego, rozumianej jako krytyka krytyki.

Derrida i Levinas: humanizm różnic

Analiza przedstawiona w niniejszym artykule nie miała na celu wykazania tożsamości koncepcji Derridy i Levinasa. Stanowisko takie musiałoby pomijać różnice tych programów. Byłoby to zatem sprzeczne z projektem oddania sprawiedliwości Inności, który dla Derridy i Levinasa jest wspólny. Aby nie ujmować koncepcji w ramach krytykowanego przez nie aparatu pojęciowego, należałoby raczej pomyśleć różnicę między Derridą a Levinasem w ramach prezentowanego tu dubletu krytycznego. Ujęcie takie pokazałoby, że momenty łączące te dwie koncepcje są jednocześnie granicą ich podziału. Mielibyśmy wtedy do czynienia w istocie z dwoma dubletami. Wskażę tu tylko pokrótce miejsce, które odróżnia ich stanowiska co do antropologii Innego.

Derrida, w porównaniu z Levinasem, kładł większy nacisk na analizy przeprowadzane z wnętrza dyskursu i tradycji filozoficznej, podczas gdy ten ostatni w swoich dziełach opisywał raczej fenomen zderzenia z zewnętrżnością Innego poza dyskursem filozoficznym. Paradoksalnie takie nastawienie pozwala Derridzie na sformułowanie bardziej radykalnej koncepcji Innego. W tekstach Derridy Inność, choć zawsze wydarza się w języku nie musi mieć znaczenia

antropologicznego. Jednoznaczne określenie Innego jako człowieka byłoby dla Derridy logocentryczną formą zamknięcia na inność. Takie zamknięcie uniemożliwiłoby pomyślenie przekształcenia ekskluzywnego horyzontu tradycji humanistycznej. Etyka Levinasa natomiast zawsze jest etyką innego człowieka. Według Levinasa różnica nieulokowana w przestrzeni międzyludzkiej traciłaby sens odpowiedzialności za Innego. Fakt ten potwierdza, częściową przynajmniej, przynależność krytyki Levinasa do krytykowanej przez niego tradycji humanistycznej.

Programy Derridy i Levinasa zagrożone są więc zapoznaniem radykalnej odpowiedzialności za Innego z dwóch stron – albo przez zbyt naiwne wyjście z horyzontu tradycji, albo poprzez wyjście nazbyt radykalne. Sytuacja ta odpowiada dyskretnemu charakterowi Innego, który uruchamia krytyczny dublet. Zawsze istnieje możliwość albo zbyt silnego uprawomocnienia teorii, albo uprawomocnienia zbyt słabego. W pierwszym wypadku krytyka zajęłaby miejsce teorii krytykowanej wcześniej jako dogmatyczna, w drugim natomiast, autokrytyka etyki zniosłaby możliwość sformułowania jakiegokolwiek postulatu, uniemożliwiając tym samym sformułowanie jakiegokolwiek odpowiedzi Innemu. Jediną możliwością na uniknięcie tych niebezpieczeństw jest, zaledwie i aż, czytanie więcej niż jednego tekstu naraz.

Bibliografia

- Derrida J.; *Kres człowieka*; tłum. P. Pieniążek; [w:] *Marginesy filozofii*; wyd. KR, Warszawa 2002.
- Derrida J.; *Przed Prawem*; tłum. J. Gutorow; [w:] *Teorie literatury XX wieku: antologia*; wyd. Znak; Kraków 2006.
- Derrida J.; *Widma Marksa*; tłum. T. Załuski; wyd. PWN; Warszawa 2016.
- Derrida J., Roudiensco E.; *Z czego jutro... Dialog*; tłum. W. Szydłowska; Warszawa 2016.
- Levinas E.; *Całość i nieskończoność*; tłum. M. Kowalska; wyd. PWN; Warszawa 2012.
- Levinas E.; *Inaczej niż być lub ponad istotą*; tłum. P. Mrówczyński; wyd. Aletheia; Warszawa 2000.

