

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Dominik Rogóż

Ponowoczesność i Inność

1. Apologia Inności¹

Prawdopodobnie nigdy nie mówiliśmy tyle o innym, obcym i różnicy, co dzisiaj, ale też prawdopodobnie nigdy dotąd nie byliśmy równie niechętni, żeby stać się kimś innym².

M. Schuback

Współczesna humanistyka karmi się pasją wynajdywania *Inności*³. Inność – z francuskiego *alterité*, z angielskiego *otherness* – okazuje się dzisiaj kategorią wszechobecną, która niemal we wszystkich odsłonach ponowoczesności – od filozofii po teologię, od literatury po psychologię, od socjologii po etnologię – odgrywa rolę pierwszoplanową. *Postnowoczesność*, która krytycznym okiem spogląda na swoje *ante*⁴, czyli nowoczesność, stanowi w *istocie wielką apologię Inności*. Nowo-

¹ „Termin apologia – jak wyjaśnia Małgorzata Kowalska – ma podwójne znaczenie: oznacza obronę jako pochwałę i obronę jako usprawiedliwienie, a nawet przeprosiny (jak w ang. *apologies*). U Lévinasa jest terminem technicznym służącym do opisu *dwubiegowości* Ja, które zarazem afirmuje siebie i potrzebuje usprawiedliwienia, to znaczy innego człowieka”. Zob. przypis w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 27.

² M. Schuback, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, przeł. L. Neuger, wstępem opatrzył M. P. Markowski, Kraków 2008, s. 59.

³ Wnikliwych czytelników odsyłam do etymologicznych analiz francuskiego pojęcia *invention*, które przeprowadził Michał Paweł Markowski. Zob. przypis tłumacza w: J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1997, s. 81.

⁴ Na temat znaczenia przedrostków *post* i *ante* pisał J. F. Lyotard. Zob. J. F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 101.

czesność bowiem – jak powiedziałby Vincent Descombes, autor głośnej rozprawy *L'même et l'autre*⁵ z 1979 roku – była formacją zdominowaną przez „myślenie tożsamościowe”, przez „mentalność monologiczną”, przez „świadomość totalizującą”. W obliczu potężnych, metafizycznych systemów karmiących się aspiracją ogarniania całości rzeczywistości, Inność nieuchronnie musiała być marginalizowana, wykluczana poza spójne ramy systemu, „karceryzowana” – by posłużyć się określeniem Michela Foucault’a – bądź też „subordynowana” – by przywołać znany termin Jacques’a Derridy. Największym „grzechem” nowoczesnej tradycji myślenia, która w istocie – jak pisał Derrida w tekście *Farmakon*⁶ – sięga swymi korzeniami starożytnego platonizmu, było właśnie „zapomnienie Inności” albo, mówiąc inaczej, rozpuszczenie Inności we wszechobecnym uniwersum Toż-Samego. Inność – przez wiele wieków wypierana i represjonowana – doczekała się jednak, na mocy psychologicznej zasady kompensacji, ponownego odkrycia. Jak nowoczesność, zainaugurowana intronizacją kartezjańskiego *cogito*, wygnała Inność w krainę zapomnienia, tak ponowoczesność, obalając niepodzielne rządy nowożytnej formuły podmiotu, wykonała dwa szalenie istotne gesty: po pierwsze, podjęła heroiczny wysiłek ocalenia Inności poprzez wpisanie jej w pole humanistycznej debaty; po drugie zaś, na nowo, w sposób bezprecedensowy, sprobowała kwestię Inności i wszczęła burzliwą debatę na temat relacji między Innością i Tożsamością albo – by użyć innej nomenklatury – między Innym i Tym-Samym. Ponowoczesna *questio fundamentalis*, którą tak szumnie się dziś dyskutuje, a którą po raz pierwszy – i to już w latach czterdziestych!⁷ – sformułował Emmanuel Lévinas, brzmi zatem tak: „Jak [...] Toż-Samy [...] może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności? Na czym polega ten stosunek?”⁸.

⁵ Wyd. polskie: V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996.

⁶ Zob. J. Derrida, *Farmakon*, w: idem, *Pismo filozofii*, wybrał i posłowiem opatrzył B. Banasiak, przekład zbiorowy, Kraków 1992, ss. 39-62. Na temat Derridiańskiej interpretacji różnicy między mową a pismem pisał także Piotr Dehnel. Zob. P. Dehnel, *Dekonstrukcja-rozumienie-interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006, ss. 136-142.

⁷ Problematyka Inności i Tożsamości pojawia się w czterech wykładach, które Lévinas wygłosił w Paryżu w roku akademickim 1946/47, a które później zostały opublikowane w postaci książeczki pt. *Le temps et l'autre*. Wyd. pol: E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.

Spór o kształt relacji między Innością i Tożsamością, choć w trafny sposób streszcza intelektualne zmagania ponowoczesności, to jednak żadną miarą nie wyczerpuje obszernego protokołu rozbieżności, który napędza niekończące się odmienianie Inności przez wszelkie możliwe przypadki. Okazuje się bowiem, że Inność, którą tak pieczołowicie wydobywa się dzisiaj z mroków zapomnienia i którą można odnaleźć niemal we wszystkich dyskursach współczesności, jest kategorią jeśli nie w ogóle pustą, to co najmniej mocno nadwerżoną z powodu nieprawdopodobnego ciężaru wieloznaczności, który został złożony na jej barki. Inność – w zależności od tego, kto, gdzie i kiedy ją przywołuje – diametralnie odmienia swoje oblicze, tym samym zaś niejednokrotnie wprawia humanistów w stan kompletnej dezorientacji. O czym właściwie mówimy, mówiąc o Inności? – oto pytanie, na które, jak sądzę, odpowiedzi udzielić nie sposób. Inność stała się dziś terminem – mówiąc kolokwialnie – „modnym i wygodnym”, który wszystkim i wszędzie, w zależności od ich kontekstu i potrzeb, pozwala się łatwo zaadaptować. W konsekwencji jednak, zamiast ostrej, semantycznie stabilnej kategorii, która mogłaby zaprowadzić porządek we współczesnym słowniku filozoficznym, otrzymujemy kategorię „tępą”, semantycznie niestabilną, która – jak się wydaje – tylko potęguje terminologiczny chaos współczesności.

Mimo wspomnianych trudności, nie wątpię jednak w możliwość sprowadzenia – choćby dalece upraszczającego – problematyki Inności do jednego mianownika. Dlaczego? Dlatego że Inność, choć odsłania się dzisiaj w tak wielu postaciach, choć okazuje się pojęciem tak dalece wieloznacznym, to jednak we wszystkich przypadkach czerpie żywotność z tego samego źródła – ze sprzeciwu wobec wszelkich prób totalizacji. Całość, totalność, kompletność – oto zaledwie trzy bodaj najbardziej popularne kategorie, które ponowoczesność najchętniej wyrzuciłaby poza granice języka. Totalność – we wszystkich swoich odmianach: podmiotowej, społecznej czy logocentrycznej – została napiętnowana jako termin szalenie niebezpieczny. „Jeżeli będziemy pamiętać – jak trafnie zauważa Barbara Skarga – że całość w językach europejskich to *totalité*, *Totalität*, *totality*, *totalità*, to czyż należy się dziwić, że narodziły się totalitarne ustroje? Kryzys kultury, który ujawnił się z taką siłą w jej formach zdegenerowanych, barbarzyńskiego

⁸ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 25.

totalizmu, był już zakodowany w myśli europejskiej wiernej ideom Parmenidesa i Platona. Rzekome ideały humanizmu, negujące prymat osoby ludzkiej, wynoszące ponad nią to, co ponadindywidualne, anonimowe, powszechne, wyrodziły się we współczesny antyhumanizm niejako z konieczności⁹. Czy zatem ponowoczesna apologia Inności może uchronić nas przed wezbraniem kolejnej fali antyhumanizmu? Czy obecny czas szczególnej wrażliwości na Inność zdoła zaszczerpić w nas trwałą szacunek dla prawomocności tego, co różne, odmienne, obce? Czy w obliczu Inności zechcemy przełamać własny dogmatyzm po to, by stać się kimś innym?¹⁰

2. Lévinas: Toż-Samy i Inny

Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Toż-Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu¹¹.

E. Lévinas

Jeśli ponowoczesność – jak uparcie twierdzę – stanowi wielką apologię Inności, to Emmanuel Lévinasa z powodzeniem można by zaliczyć w poczet postmodernistów z tego choćby powodu, że to on właśnie, publikując w 1961 roku pracę *Totalité et Infini*, zainaugurował współczesną debatę wokół problemu Inności¹². Inność – zgodnie z diagnozą

⁹ B. Skarga, „Emmanuel Lévinas: kultura immanencji”, w: idem, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Warszawa 1997, s. 104.

¹⁰ Inspirujące refleksje na temat rozumienia i nierozumienia drugiego człowieka zawiera wprowadzenie Michała Pawła Markowskiego do cytowanej już przeze mnie książki Schuback pt. *Pochwała nicości*. Zob. M. P. Markowski, „Znieswojenie. Wstęp do hermeneutyki nierozumienia”, w: M. Schuback, *Pochwała...*, op. cit., s. IX.

¹¹ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 32.

¹² Tego rodzaju teza może wydać się o tyle kontrowersyjna, że pojęcia *inności* i *tożsamości*, którymi operuje Lévinas, a za nim właściwie cała dwudziestowieczna filozofia francuska, są pojęciami proveniencji Hegłowskiej. Moment inicjacji debaty wokół problemu *inności* (*innobyty*) można by zatem, jak sądzę, przesunąć wstecz, do początku dziewiętnastego wieku, kiedy to ukazała się Hegłowska *Fenomenologia ducha*. Na temat Hegłowsko-Kojève'owskich inspiracji we współczesnej filozofii francuskiej obszernie pisze Vincent Descombes. Zob. V. Descombes, *To samo...*, op. cit., s. 15. Niemniej, są i tacy, jak choćby Ryszard Kapuściński, którzy właśnie myśl Lévinasa uważają za przełomową. Zob. R. Kapuściński, „Ten Inny”, w: idem, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 22.

Lévinasa – została zapomniana w momencie narodzin kartezjańskiej formuły podmiotu, czyli mniej więcej w połowie siedemnastego wieku¹³. Kartezjańskie *cogito ergo sum* – wzmocnione później przez Kanta, Fichtego i Hegla – na wiele wieków określiło relację między „Toż-Samym” a „Innym” jako relację poznawczą, nieuchronnie zapośredniczoną w polu świadomości transcendentnej. Fatalną konsekwencją takiego sposobu myślenia okazała się „neutralizacja” albo – by posłużyć się akademickim żargonem – „immanentyzacja” Innego. Inny, mówiąc inaczej, przestał być „innym *par excellence*”, innym pisany wielką literą, innym w sensie mocnym, bytowym, autonomicznym, stał się natomiast zaledwie funkcją – jak powiedziałby Husserl – świadomości egologicznej. Inny – powiada nowoczesność, a jest to nowoczesność, dodajmy uczciwie, interpretowana przez ponowoczesnych – jest wyłącznie moim przedstawieniem: to ja decyduję o jego odmienności, to ja nadaję mu znaczenie i sens, to ja wreszcie jestem ową Lévinasowską „całością”, która pojmując rzeczywistość, wyklucza poza nawias refleksji to, co w jakikolwiek sposób mogłoby zakłócić jej niczym niezmacony – totalny! – spokój¹⁴.

Tego rodzaju myślenie, utrwalone w strumieniu nowoczesnej tradycji, stało się – wedle Lévinasa – przyczyną ciągłego uprzedmiotawiania drugiego człowieka, którego złowieszczą – ale i w pewien sposób, niestety, nieuniknioną – kulminacją okazała się tragedia Holocaustu¹⁵. Diagnoza Lévinasa, który wprost pisze o przemocy i woj-

¹³ Przywoływany już przeze mnie Vincent Descombes, historyk francuskiej filozofii, trafnie zauważa: „W pierwotnej postaci walka świadomości pojawia się w kartezjańskim *cogito*. W tym, co zwykle się określać filozofią świadomości, to znaczy w tradycji kartezjańskiej, myślę, więc jestem jest jednocześnie źródłem i regułą wszelkiej prawdy. Jest to pierwsza prawda, jest to prawda będąca zasadą wszystkich innych prawd, i jest to w końcu wzór prawdy. *Ego* zawarte w *ego cogito, ego sum*, jest absolutem, wobec którego wszystko jest relatywne: jego prawda, która nie zależy od żadnej innej, warunkuje wszystkie inne”. V. Descombes, *To samo i inne...*, op. cit., s. 30.

¹⁴ Derrida pisał tak: „Inny, jako inny niż *ja*, inny, który przeciwstawia się samo-żółności, nie jest czymś, co można wykryć lub odsłonić wewnątrz filozoficznej przestrzeni, za pomocą lampy filozoficznej. Inny poprzedza filozofię i w konieczny sposób przywołuje i prowokuje podmiot zanim jeszcze rozpocznie się rzetelne kwestionowanie”. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, wyd. II rozszerzone, Kraków 2003, s. 175.

¹⁵ Na temat zależności między Holocaustem a myślą Lévinasa piszę obszerniej w tekście pt. *Holocaust. Horyzont nowego myślenia*. Zob. D. Rogóż, „Holocaust. Horyzont nowego myślenia”, w: *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 22, 2008, s. 287.

nie – o przemocy i wojnie w sensie najbardziej źródłowym, ontologicznym – brzmi piorunująco, jest stanowcza i dobitna:

Wojna nowoczesna jak zresztą każda wojna – powiada Lévinas w pierwszych akapitach *Całości i nieskończoności* – posługuje się bronią, która obraca się przeciwko temu, kto jej używa. Ustanawia porządek, wobec którego nikt nie może się zdystansować. *Nic nie jest wówczas zewnętrzne* (podkr. moje – DR). Wojna nie ujawnia zewnętrzności i Innego jako Innego, niszczy tylko tożsamość Toż-Samego. Oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje *pojęcie całości* (podkr. moje – DR), które dominuje w całej zachodniej filozofii¹⁶.

Diagnostując stan europejskiego ducha w taki sposób, Lévinas wyraźnie zapowiada stawkę, o którą na dalszych stronach rozprawy będzie niestrudzenie walczył orężem proponowanej przez siebie filozofii. Intelktualne przedsięwzięcie Lévinasa – a mam tu na myśli przede wszystkim trzy jego dzieła: *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* i *Inaczej niż być* – daje się bowiem streścić, jak sądzę, w dwóch zasadniczych gestach: po pierwsze, Lévinas podejmuje próbę detronizacji podmiotu, który od połowy siedemnastego wieku coraz bardziej rozpierał się na tronie wzniesionym przez Kartezjusza; po wtóre zaś, proponuje unikalną formułę podmiotowości, którą określa jako „gościnność przyjmującą drugiego człowieka” (podr. moje – DR)¹⁷. Innymi słowy, Lévinas zdradza się jako wielki apologeta Inności w tym sensie, że tylko w „gościnności”, czyli w przyjęciu – na tyle, na ile to możliwe – „Inności jako Inności” dostrzega nadzieję na rozerwanie ciasnych ram „całości”, a tym samym na przewyciężenie totalizujących – albo, jak się okazuje, wręcz totalitarnych! – ambicji filozofii. Mówiąc jeszcze inaczej, Lévinas – dążąc do zniesienia przemocy, która

¹⁶ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 4. „Intencjonalność – jak wyjaśnia Jerzy Bukowski – oznacza, że świadomość jest zrelatywizowana do obiektów, ale także, że relatywizuje je do siebie. Czysta świadomość jest dla Husserla bytem absolutnym. Żaden realny byt, transcendentny w stosunku do świadomości nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości, która jest „w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla re indiget ad existendum*. Jak trafnie pisał Sokołowski, świadomość w swej czystości musi być zamkniętą w sobie całością bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i która nie ma żadnych powiązań z przestrzenno-czasowym światem poza konstytuowaniem go w swych nieustannych tetycznych aktach”. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1994, s. 54.

¹⁷ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 11. Należy także podkreślić, że relacja Lévinasa do Kartezjusza jest relacją złożoną i jej rozpatrzenie wymagałoby oddzielnego artykułu. Z jednej bowiem strony Lévinas kwestionuje kartezjańską formułę podmiotowości, z drugiej zaś strony przyjmuje ideę nieskończoności jako coś, co nie może być prostą funkcją świadomości.

pustoszy wewnątrz samego bytu – proponuje unikalną hierarchizację podstawowych kategorii filozofii: ponad całością proponuje ustanowić nieskończoność, ponad wewnętrznością – zewnętrzną, ponad tożsamością – inność i ostatecznie, co bodaj najistotniejsze, ponad metafizyką – etykę. Tylko w ten sposób, przekonuje Lévinas, możliwe jest nie tylko zażegnanie przemocy i wojny – tak w sensie ontologicznym, jak i politycznym – lecz także ustanowienie pokojowego ładu w przestrzeni międzyludzkich relacji. Postulat Lévinasa brzmi zatem tak: w miejscu metafizyki, rozumianej jako poznawanie, przedstawianie, uprzedmiotawianie i rozgraniczanie, należy umocować etykę rozumianą jako działanie, rozmawianie, upodmiotawianie i gościnność.

Ontologia jako filozofia pierwsza – krytycznie zauważa Lévinas – jest filozofią mocy. [...] Tematyzacja i konceptualizacja, które są zresztą nieodłączne, nie pozwalają na zawarcie pokoju z tym, co inne, lecz niszczą je lub biorą w posiadanie. [...] Filozofia władzy, ontologia jako filozofia pierwsza, która nie kwestionuje Tego Samego, jest filozofią niesprawiedliwości¹⁸.

Dalej Lévinas *explicito* mówi o zamiarze podjętym w *Całości i Nieskończoności*:

Książka ta próbuje dostrzec *niealergiczną relację z Innym* (podkr. moje – D.R.) w mowie, w Pragnieniu, które sprawia, że w obliczu Innego i 'na przekór zdrowemu rozsądkowi' władza – z istoty dla Innego zabójcza – przekształca się w nie-emożność zabójstwa, w poszanowanie Innego, w sprawiedliwość. Staramy się tu konkretnie opisać taką relację, która w *anonimowej wspólnotie pozwala zachować obcowanie Ja z Innym* (podkr. moje – D.R.) – mówienie i dobroć¹⁹.

Dzieło Lévinasa – a jest to dzieło w tym sensie, jaki temu słowu nadał Jacques Derrida²⁰ – okazuje się zatem heroiczną próbą przecięcia „filozofii totalności” na rzecz „filozofii nieskończoności”, „filozofii monologicznej” na rzecz „filozofii dialogicznej”, „filozofii tego samego” na rzecz „filozofii tego, co inne”. Lekarstwem na schorowaną kondycję zachodniej filozofii, w której niepodzielne rządy sprawują

¹⁸ Ibid., s. 36.

¹⁹ Ibid., s. 37. „obcowanie Toż-Samego i Innego – powiada w innym miejscu Lévinas – [...] ma naturę mowy. Relacja ustanawiana przez mowę jest bowiem tego rodzaju, że terminy tej relacji nie graniczą z sobą, że Inny, mimo związku z Toż-Samym, pozostaje wobec Toż-Samego transcendentny. Relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedyny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie”. E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 26.

²⁰ B. Skarga, „Wstęp”, w: E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. IX, X.

idee całości i jedności, jest – wedle Lévinasa – bezwarunkowe uznanie prymatu nieskończoności i wielości. Tylko idea nieskończoności, rozumiana jako niedająca się pojąć Inność drugiego człowieka, posiada taką moc, która nieustannie wyprowadza świadomość poza jej własny, ograniczony horyzont. Idea nieskończoności – tak bardzo ekspozowana przez Lévinasa – okazuje się jedyną zasadą, dzięki której Inność faktycznie może pozostać Inna; dzięki której, mówiąc inaczej, możliwe jest ocalenie Inności przed jej zatraceniem w odmętach podmiotowej władzy *Sinnggebung*. „To właśnie nieskończoność – jak czytamy w *Całości i nieskończoności* – bardziej obiektywna niż obiektywność – a nie bezsilny i odcięty subiektywizm – łamie twarde prawo wojny”²¹.

Nie tylko jednak nieskończoność stanowi podstawowy element języka, który wyraża meandry Lévinasowskiej myśli. Pragnienie, separacja, epifania, twarz, mowa, zewnętrżność – oto kolejne terminy, których rozszyfrowanie stanowi klucz do właściwej lektury filozofii Lévinasa. To prawda, jak uprzedza nas Barbara Skarga, że

Lévinasowskie dzieło przemawia do nas językiem szczególnie zawikłanym i nie-raz budzącym sprzeciw, dlatego też *Całość i nieskończoność*, a także inne prace Lévinasa mogą się wydać niezrozumiałe przy pierwszej lekturze. Gdy jednak do lektury się powraca, gdy zaczyna się iść za jej tokiem, język Lévinasowski staje się wyrazisty i odsłania sens swej przemiany²².

Czy wobec tego warto podejmować trud lektury? Czy warto zdobywać się na karkołomny wysiłek rozczytywania nieznanego jak dotąd języka? Jestem przekonany, że warto! Warto, ponieważ stawka, o którą walczy Lévinas, jest – w moim przekonaniu – stawką najwyższą. Apologia Inności to nie tylko – jak mogłoby się wydawać – kwestia ścierania się abstrakcyjnych, filozoficznych frontów, lecz nade wszystko to kwestia sporu o kształt naszych społeczeństw i wspólnot. Jak słusznie zauważa Markowski:

Kolonializm, wszelki kolonializm – od politycznego do egzystencjalnego – to *nieuleczalna choroba nierozumienia*. Kolonializm nie wymaga zamorskich imperiów. Kolonializm zaczyna się z chwilą, gdy ktoś, kto prosi nas o rozumienie zostaje całkiem wpisany w granice naszej egzystencji²³.

²¹ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 9.

²² B. Skarga, „Wstęp”, w: E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. XI.

²³ M. P. Markowski, *Żyje dotknięcie obcości*, w: idem, *Nieobliczalne. Eseje*, Kraków 2007, s. 64.

Okazuje się zatem że polityka – co często umyka naszej uwadze – jest funkcją metafizyki; że ład społeczny jest pochodną fundamentalnych rozstrzygnięć filozoficznych. I tutaj, w moim przekonaniu, ujawnia się cała doniosłość Lévinasowskiej refleksji. To wszak oczywiste, że język, którym opisujemy otaczający nas świat, nie pozostaje bez wpływu na kształt naszych wzajemnych relacji. Dwa języki – z jednej strony język Hobbesa, którym rządzi zasada „człowiek człowiekowi wilkiem”, z drugiej zaś strony język Lévinasa, którego podstawą jest „pragnienie życia dla innych” – ustanawiają dwie zupełnie różne formuły społeczności: jedna powstaje na skutek nałożenia kagańca na wolności indywidualne i jest negatywna, druga natomiast rodzi się z przeżycia nieskończoności i jest pozytywna. Jeśli zatem Lévinas z takim uporem i na tak wiele różnych sposobów powtarza swoją mantrę: „Absolutnie Inne to inny człowiek”²⁴, to tym samym walczy o bezwzględną autonomię i niepodległość Innego. Uznanie odmienności i odrębności Innego, drugiego człowieka, jest – w przekonaniu Lévinasa – sprawą fundamentalną, bez której nie sposób wyobrazić sobie pokoju w obrębie nowocześnie, pluralistycznej społeczności²⁵. Powtórzmy raz jeszcze:

Absolutnie Inne to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja. Wspólnota, w której mówię *ty* albo *my*, nie jest liczbą mnogą *ja*. Ja i ty nie są tu egzemplarzami tego samego pojęcia. Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia. Brak wspólnej odczynny sprawia, że Inny jest Obcym. Obcym, który zakłóca moje *u siebie*. Ale Obcy znaczy też wolny. W stosunku do niego nie mogę *móc*, nie mogę mieć żadnej władzy²⁶.

Apologia Inności – oto, jak sądzę, sedno filozofii Lévinasa. Rozumienie drugiego człowieka nie polega przecież na ruchu immanencji, to znaczy na nieustannym sprowadzaniu bliźniego do porządku moich oczekiwań i wyobrażeń, lecz przeciwnie: zasadza się na ruchu transcendencji, to znaczy na ciągłym wychodzeniu poza ograniczony świat moich przeświadczeń.

Rozumieć kogoś – powiada Markowski – to zgodzić się na to, że tuż obok mojego świata będzie odtąd istniał świat nie-mój, świat obcy [...]. By zrozumieć czło-

²⁴ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 26.

²⁵ Na temat uznania jako podstawowego aktu względem obecności drugiego człowieka znakomicie pisał wybitny współczesny filozof Robert Spaemann. Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki SDS, Warszawa 2001, s. 220.

²⁶ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 26.

wieka, muszę go *nie rozumieć*, muszę przeskoczyć z porządku intelektu, w którym jest on tylko innym mną, do porządku miłości, gdzie uznaję jego niezrozumiałość i osobność. Nie jest to jednak łatwe. Ba, jest to prawdopodobnie najtrudniejsza rzecz na świecie [...]. Gdy chcę kogoś pokochać, muszę wystawić się na świat, którego nie znam. Muszę wystawić się na dotkliwą obecność innego świata²⁷.

Dopowiedzmy zatem jeszcze tylko tyle: chcąc zrozumieć drugiego człowieka, muszę przede wszystkim uznać jego nieredukowalną odmienności; rozumiejąc bliźniego, muszę nade wszystko chronić jego Inność.

Ten właśnie wątek – tytułową apologię Inności – podjął i twórczo rozwinął inny francuski filozof, wielki sojusznik Lévinasa, który 27 grudnia 1995 roku po raz ostatni wypowiedział nad grobem swojego przyjaciela słowa rozstania: „żegnaj Emmanuel”, „Adieu”, „z Bogiem”²⁸. „Słowo pożegnania, owo z *Bogiem* (à-Dieu) – zwierzał się Jacques Derrida, bo o nim tu mowa – to słowo, które w pewnym sensie zawdzięczam jemu (Lévinasowi), o którym on nauczył mnie myśleć i wypowiadać inaczej”²⁹.

3. Derrida: odkrywanie Innego

Dekonstrukcja jest, sama w sobie, pozytywną odpowiedzią na Inność. [...] Dekonstrukcja, o której mówię, odkrywa i afirmuje, pozwala nadejść innemu³⁰.

J. Derrida

Jeżeli – jak powiada Sarah Kofman – „pisanie o Derridzie jest przedsięwzięciem zuchwałym”³¹, to imanie się próby wyłożenia jego myśli w kilku akapitach artykułu, musi być przedsięwzięciem wprost beznadziejnym. Jeśli zatem ważę się pisać o Derridzie, to tylko dlatego, że strategia myślenia spod znaku dekonstrukcji idealnie wkomponuje się w ponowoczesne „gusła” odkrywania Inności³². Zresztą, co tu

²⁷ M. P. Markowski, *Żywe dotknięcie...*, op. cit., ss. 68, 71, 72.

²⁸ J. Derrida, „Adieu”, przeł. J. Latkiewicz i J. Migasiński, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Lévinas i inni*, Warszawa 2002, s. 223.

²⁹ Ibid., s. 222.

³⁰ Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 175. Druga część cytatu: J. Derrida, „Psyché. Odkrywanie innego”, przeł. M. P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 106.

³¹ S. Kofman, *Lecture de Derrida*, Paris 1984, s. 15. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 13.

dużo mówić, wystarczy wszak wspomnieć, że jeden z najbardziej znanych i najszerzej komentowanych tekstów Jacques'a Derridy został opatrzony takim oto tytułem: *Psyché. L'invention de l'autre*, czyli – jak pomaga nam polski tłumacz – *Psyché. Odkrywanie innego*³³. Nie tylko lektura tego tekstu, lecz także żmudne zmaganie się z innymi wywodami Derridy utwierdza mnie w przekonaniu, że dekonstrukcja – wbrew temu, co twierdzą jej nieprzejednani wrogowie – nie jest „destrukcją” czy „demonażem”³⁴, lecz – właśnie! – apologią Inności. „Dekonstrukcja – pozwolę sobie raz jeszcze przywołać motto niniejszego rozdziału – jest, sama w sobie, *pozytywną odpowiedzią na Inność* (podkr. moje – D.R.)”³⁵. Zachowując w pamięci wyraźne brzmienie tej „definicji”, pozostaje nam zapytać: cóż to za „Inność”? i cóż to za „pozytywna odpowiedź”?

Primo: inność, o której pisze Derrida, nie jest tą samą innością, o której pisze Lévinas³⁶. Choć z pewnością można by wskazać wiele wątków, które potwierdziłyby łudzące podobieństwa między przedsięwzięciem Derridy a dziełem Lévinasa, to jednak protokół rozbieżności dzielący „Inność à la Derrida” i „Inność à la Lévinas” okazuje się – moim zdaniem – przepaścią nie do przebycia. Dla Lévinasa bowiem, elementarną figurą Inności – jak już pisałem – jest przede wszystkim drugi człowiek, dalej zaś Transcendencja i Bóg. Dla Derridy nato-

³² Utwierdza mnie w tej tezie niejedyn komentarz do dekonstrukcji, choćby ten: „Tematem dekonstrukcji jest więc to, co inne i nieprzedstawialne (to wątek Lévinasowski) i co nie daje się uchwycić jako temat i jako teza”. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 365.

³³ Jest to tekst tytułowy, który otwiera zbiór tekstów Derridy z lat 80. Artykuł został odczytany dwukrotnie – w kwietniu 1984 na Cornell University i kwietniu 1986 na Harvard University w ramach *Renato Poggioli Lectures*. Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 172.

³⁴ Tego rodzaju nieporozumienia, które pojawiły się wokół dekonstrukcji, stara się wypełnić z naszej mentalności Markowski. Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., ss. 51-62. Na temat pozytywnego charakteru dekonstrukcji pisze także Descombes: „Dekonstrukcja jest metodą, która wypływa z wydobycia fenomenologicznej naiwności. Słowo dekonstrukcja zostało najpierw zaproponowane przez Derridę jako przekład *Destruktion*, o jakiej mówi Heidegger w *Sein und Zeit* i o której stwierdza, że nie powinna być rozumiana w sensie negatywnym (obalić, niszczyć, dekomponować, destruować), lecz pozytywnym (oznaczając granice)”. V. Descombes, *To samo i inne...*, op. cit., s. 98.

³⁵ Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 175.

³⁶ Zasadnicze ognisko sporu, które poróżniło Lévinasa i Derridę, referuje Markowski. Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 173.

miast, Inność jest pojęciem o wiele bardziej wieloznacznym i pojemnym, takim, które mieści w sobie to wszystko, co w dziejach kultury zachodniej nieodmiennie wymykało się „wtłoczeniu” w ciasne ramy logosu, a tym samym nieuchronnie ulegało wykluczeniu poza szczerze domknięte nawiasy „logosfery” – refleksji, filozofii i kultury. Apologia Inności, której skutecznym orężem – jak twierdzą – jest dekonstrukcja, polega zatem na takiej strategii czytania³⁷ tekstów filozofii zachodniej, która odkrywa w nich wszelkiego rodzaju „pęknięcia”, „szczeliny” i „niezborności”³⁸, która „pozwala przemawiać temu, co inne”³⁹. Caputo pisze tak:

celem dekonstrukcji – a o tym właśnie myślę, mówiąc o Derridiańskiej apologii Inności – jest poluzowanie i odblokowanie struktur [...], wprawienie ich w ruch, wytworzenie nowych form, a przede wszystkim powiedzenie *tak, oui, oui* czemuś, czego ludzkie oko nie widziało, ludzkie ucho nie słyszało⁴⁰.

³⁷ Jak wyjaśnia Markowski: „dekonstrukcja nie jest teorią, lecz czytanie-pisaniem: nie w konstruowaniu modeli eksplanacyjnych jej siła, lecz w ryzyku lektury, które uporczywie podejmuje. Trzeba jednak powiedzieć, że dekonstrukcja, w przeciwieństwie do dekonstrukcjonizmu, nie jest też metodyką lektury: jej celem (celem jej działania) nie jest (nawet, zdawałoby się, najbardziej ekscentryczna) interpretacja, odczytanie tekstu”. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 354. Albo w innym miejscu: „pytanie: czym jest dokonstrukcja? Należy zastąpić pytaniem: jak ona czyta? Pytanie o istotę zastąpić pytaniem o skutki i efekty, dociekanie esencji [...] przesłonić analizowaniem różnorodnych praktyk”. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 129. Na temat Derridiańskiej strategii czytania zob. także: A. Burzyńska, „Lekturografia. Derridowska filozofia czytania”, w: idem, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006, ss. 291-350.

³⁸ „Analizy dekonstrukcyjne – powiada Markowski – zawsze zakorzenione w konkretnym tekście najwybitniejszych filozofów (Platon, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger), zmierzają do wykazania w tekście aporii, wynikających z przyjmowania jednoznacznych opozycji (rozum – nierozum, wewnątrz – zewnątrz, substancja – przypadłość, duch – litera, model – kopia). A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 364. Gdzie indziej, Markowski pisze tak: „postępowanie Derridy, widoczne np. w tomie *Marges de la philosophie*, zmierza przede wszystkim do *przekształcenia i przemieszczenia tego pytania, do zbadania jego presupozycji* w toku drobiazgowej analizy tekstualnej, w której efekcie w kanonicznych tekstach zachodniej metafizyki (od Arystotelesa do Heideggera) uwidocznione zostają pęknięcia, niezborności między tym, co zaprojektowane na planie conceptualnym, a tym, co wpisane w samą teksturę tekstu”. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., ss. 147, 148)

³⁹ M. McQuillan, „Introduction: Five strategies for DEconstruction”, w: M. McQuillan (ed.) *Deconstruction: A Reader*, Edinburgh 2000, s. 6. Cyt. za: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 362.

⁴⁰ J. D. Caputo, *The prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without*

Markowski zaś dopowiada: „Dekonstrukcja zajmuje się przede wszystkim systemami. [...] Jest więc refleksją nad systemem, nad zamkniętością i otwartością systemu”⁴¹. Innymi słowy, dekonstrukcja jest szczególnego rodzaju aktywnością, która polega na konsekwentnym obnażaniu słabości i arbitralności bezwzględnej „logiki logosu”, „ekonomii Tego Samego”. Sednem przedsięwzięcia sygnowanego nazwiskiem Derridy jest – ujmując rzecz obrazowo – niestrudzone wytaczanie najcięższej, intelektualnej artylerii przeciwko „wszechdominującej kategorii logosu”⁴², przeciwko despotycznej władzy europejskiego *logocentryzmu*. Jednak: „Czym jest logocentryzm?” – pyta Markowski, który zarazem śpieszy z klarowną odpowiedzią: logocentryzm jest „przede wszystkim pragnieniem podporządkowania sensu bytu logosowi: jednocześnie rozumowi i dyskursowi, albowiem greckie *legein* oznacza – na co wskazywał Heidegger tłumacząc *logos* jako *Sammlung* – zebranie lub łączenie w dyskursie”⁴³. Dalej, w innym miejscu, Markowski podaje jeszcze inną – o wiele bardziej nas interesującą – wykładnię: „logocentryzm rozumieć można także jako dominującą w filozofii zachodniej, w metafizyce Zachodu, metodę przewycięzania obcości tego, co obce i co nie poddaje się jednoznacznej konceptualizacji”⁴⁴. Otóż to! Okazuje się bowiem, że filozofia – przynajmniej w oczach Derridy – nie cieszy się dobrą reputacją. Dlaczego? Dlatego, że wszelkie intelektualne zabiegi o charakterze poznawczym nieuchronnie zmierzają do neutralizacji innego, do zapoznania jego odmienności w polu świadomości transcendentalnej. Logocentryzm okazuje się zatem taką – wedle Derridy naganną i niedopuszczalną – strategią radzenia sobie z niewygodną obecnością innego, która momentalnie oswaja wszelką inność za pomocą różnego rodzaju „-logii”.

Filozofia czytana przed Derridę – powiada Markowski, przywołując opinię Gasché – od swych narodzin pojmowana była jako antidotum na to, co wobec niej Inne: bądź to, jak u Platona, próbując zapanować nad złudzeniami lub namiętnościami oddalającymi od Prawdy, bądź to, jak u Kanta, odwracając ze wstrętem dyskurs od tego, co nieprzedstawialne. [...] Wszystkie najistotniejsze dezyderaty filozoficzne są przeto „pojęciami jedności, całości, tożsamości, spój-

Religion, Bloomington 1997, s. 18. Cyt. za: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 368.

⁴¹ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 202.

⁴² *Ibid.*, s. 144.

⁴³ *Ibid.*, s. 142.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 143.

ności, pełni, stanami niesprzecznymi, w których to, co negatywne wchłonięte zostało przez to, co pozytywne, stanami, w których brak jakiegokolwiek niezgody, różnicy i oddzielenia, stanami spokoju i pogodzenia”⁴⁵.

Oto lista najcięższych grzechów zachodniej metafizyki: „brak jakiegokolwiek niezgody, różnicy i oddzielenia”, czyli – mówiąc inaczej – wszechobecna dominacja tożsamości ponad różnicą i spoistości ponad oddzieleniem. Myślenie, które wspiera się na fundamencie tego rodzaju pryncypiów, nie jest – jak twierdzi Derrida – myśleniem niewinnym. Aby bowiem ocalić tożsamość, czyli zestaw określonych inwariantów, nieuchronnie trzeba odciąć się od tego wszystkiego, co mogłoby tę tożsamość zakwestionować; aby ocalić całość, czyli spójność metafizycznego systemu, nieuchronnie trzeba wyrzucić poza ramy refleksji to wszystko, co mogłoby wprawić jego solidną konstrukcję w niepożądany stan rozchwiania.

Logocentryzm – raz jeszcze pozwolę sobie przywołać komentarz Markowskiego – jest próbą *zebrania wszystkiego, co ma być rozumiane, w logos, przebiegającą w dwóch etapach*: w pierwszym z nich to, co inne/obce, zostaje ostentacyjnie wyrzucone poza granice przestrzeni czystego myślenia (Kant: wszelkie poznanie jest czyste, o ile nie jest zmieszane z czymś zewnętrznym); w drugim to, co niepokojąco obce, zawłaszczane zostaje (pojednane w pojęciu) przez akt egologicznej świadomości⁴⁶.

Secundo: pozytywna odpowiedź na Inność, której miałyby udzielać dekonstrukcja, oznacza – mówiąc najkrócej – próbę przewyciężenia tradycji zachodniej metafizyki na rzecz myślenia według *quasi*-transcendentalistów. Metafizyka bowiem, tym samym zaś cała kultura europejska, która od wieków wspiera się na potężnych filarach greckiej filozofii, okazuje się systemem ufundowanym na mechanizmie ekskluzji. To, co inne i obce; to, co nie daje się oswoić i wpisać w krajobraz dobrze znanego nam świata – czy to naszej świadomości, czy to naszej kultury – musi zostać wykluczone z obszaru „swojskości”, z obszaru Heideggerowskiej *Jemeinigkeit*, z obszaru, nad którym niepodzielnie rządy sprawuje *ja*. Metafizyka – powiada Derrida – radykalnie przepoławia rzeczywistość na dwie nieredukowalne przestrzenie, na dwie skrajnie spolaryzowane opozycje, które skutecznie udaremniają jaką-

⁴⁵ Ibid., s. 108. Myśl Derridy podobnie komentuje także Peggy Kamuf: „Filozofia zawsze prowadziła do (p)o(b)jęcia [*comprehend*] swego zewnątrz, tzn. do włączenia tego-co-inne-niż-filozofia w swoje granice”. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 138.

⁴⁶ Ibid., s. 143.

kolwiek możliwość zaistnienia „innego jako innego”. Innymi słowy, metafizyka klóci się z innością, co więcej: z innością, najprawdopodobniej, klóci się także logos⁴⁷. Z tego właśnie powodu „krytyka logocentryzmu jest przede wszystkim poszukiwaniem *innego* oraz *innego wobec języka*”⁴⁸. Pary jednoznacznych przeciwieństw: rozum – nierozum, dusza – ciało, mowa – pismo, wewnątrz – zewnątrz, substancja – przypadłość, które fundują misterny konstrukt zachodniej metafizyki, stanowią funkcję błędnego rozumienia kategorii tożsamości. Tożsamość bowiem pojmowana jest przeważnie jako doskonała „samoobecność”, jako całkowita homogeniczność, jako niezmacone żadną obcością prezentowanie się czegoś – jak powiedziałby Husserl – *in propria persona*, we własnej osobie. Właśnie temu mitowi nigdy nieziszczalnej „iluzji obecności” przeciwstawia się Derrida twierdząc, że tożsamość nigdy nie jest całkowicie czysta i jednolita, lecz zawsze okazuje się naznaczona innością⁴⁹. Inność jest warunkiem tożsamości, a tożsamość możliwa jest wyłącznie za cenę wpisanej w nią inności. Okazuje się zatem, że tożsamość i inność nieuchronnie z sobą współlistnieją, że „inność – jak wyjaśnia Markowski – wpisana jest w strukturę Tożsamości jako jej elementarny warunek możliwości (gdybym nie mógł się od innych odróżnić, nie byłbym sobą). Jednocześnie jednak – ot, paradoks! – jest warunkiem jej niemożliwości (bo przywołując innych dla mówienia o sobie, tracę autonomię). Warunek możliwości Innego – konkluduje Markowski – jest jednocześnie warunkiem jego niemożliwości”⁵⁰. Konsekwencje tożsamości pojętej w sposób tak paradoksalny – wręcz aporetyczny!⁵¹ – wydają się oczywiste: jeśli pełna samoobec-

⁴⁷ Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 143, a także: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 364.

⁴⁸ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 297.

⁴⁹ Derrida powiada: „Tym, co zawsze zachodzi, jest pewna kontaminacja. Wyjątkowość zdarzenia jest wydarzeniem jedynej w swoim rodzaju relacji między tym, co wyjątkowe, a jego powtórzeniem, jego sterowalnością. Zdarzenie się wydarza lub tylko wstępnie składa obietnicę swego wydarzenia jedynie dzięki kompromisowi ze swoistą kontaminacją tego, co jednostkowe i tego, co podzielane. Wydarza się jako nieczystość – a nieczystość jest zarówno przypadkiem, jak szansą”. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 214.

⁵⁰ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 365.

⁵¹ To określenie zdecydowanie bardziej pasuje do Derridańskiej dekonstrukcji, jako że sam Derrida uczynił pojęcie *aporii* ważnym elementem swojego słownika. Jak pisze Markowski: aporia „w dekonstrukcji Derridy (to) sytuacja nierozstrzyglana powstająca wówczas, gdy warunek możliwości czegoś jest jednocześnie wa-

ność jest nieziszczalna, to *nic nie istnieje samo w sobie*. Mówiąc inaczej: jeśli nie istnieją esencje, to wszystko okazuje się zestawem powtarzalnych cech.

Rozstanie z tradycją zachodniej metafizyki, której stałym elementem jest właśnie „mit obecności”, stanowi – wedle Derridy – jedyne dostępne lekarstwo na zaawansowane stadium logocentrycznej alergii względem inności. Skoro jednak nie metafizyka – można by zapytać – to co? Czy na zgłiszczach doszczętnie zrujnowanego gmachu metafizyki, można ufundować jakikolwiek nowy projekt? Jaka jest propozycja Derridy? Derrida jest w tej kwestii optymistą, który – podobnie zresztą jak Gianni Vattimo – bynajmniej nie zamierza rozpaczać z powodu „rozstania z filozofią pierwszych zasad”. Jeśli metafizyka jest uprawomocnieniem przemocy, to należy ją skutecznie wypenić, a w jej miejsce – proponuje Derrida – zaszczepić „myślenie według *quasi*-transcendentaliów”⁵². Mówiąc inaczej – a znowu przywołam tu wyjaśnienie Markowskiego – należy przystać na paradoksalną tezę:

coś jest o tyle sobą, o ile jednocześnie siebie zdradza, warunek jego możliwości jest jednocześnie warunkiem jego niemożliwości, tożsamość jest możliwa jedynie za cenę wpisanej w nią inności⁵³.

Derrida, co warto wyjaśnić, pisze o *quasi*-transcendentaliach dlatego, że to, co umożliwia (jest transcendentalnym warunkiem) czystość tożsamości, momentalnie ją uniemożliwia (jest transcendentalnym warunkiem niemożliwości) mocą wpisanej w nią inności. Derrida może zatem powiedzieć tak:

dekonstrukcja jest [...] *otwartością na inne*, nie będąc niczym innym niż referencjalnym otwarciem [...]. Otwiera się na inne, czyli na to, co absolutnie idiomatyczne, jednostkowe, niepowtarzalne, a więc: *punctum*. Co jednak nie jest dane inaczej niż przez system, ogólność, powtarzalność, a więc: *studium*⁵⁴.

Gdzie indziej Derrida jeszcze inaczej prezentuje dynamikę *quasi*-transcendentaliów:

Raz wynaleziony, jeśli można tak powiedzieć, wynalazek nie zostaje wynaleziony, jeśli w strukturze pierwszego razu nie mieści się już powtórzenie, ogólność,

runkiem jego niemożliwości”. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 364.

⁵² Zob. Ibid., s. 364.

⁵³ Ibid..

⁵⁴ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 171.

powszechna dostępność, a więc upublicznienie. Stąd problem statusu instytucjonalnego. Jeśli poprzednio mogliśmy pomyśleć, że inwencja dokonuje zakwestionowania wszelkiego statusu, to teraz musimy stwierdzić, że bez statusu nie byłoby żadnej inwencji⁵⁵.

Przywołane *in extenso* cytaty wyraźnie pokazują, że współlistnienie inności i tożsamości posiada charakter nieustannej gry, którą „dekonstrukcyjne interwencje” pozwalają odsłonić w wielu obszarach naszego myślenia, kultury i świata. Koegzystencja inności i tożsamości pozwala się dostrzec wszędzie tam, gdzie idiomatyczność napotyka instytucjonalność, jednostkowość – powszechność, inwencja – konwencję, nowość – tradycję, osoba – wspólnotę⁵⁶.

Jeśli zatem „dekonstrukcja – jak twierdzi Derrida – jest, sama w sobie, pozytywną odpowiedzią na inność”⁵⁷, to znaczy to tyle, że dekonstrukcja proponuje nam taki świat, którego granice nie są szczelnie zamknięte; świat, powiedziałbym, *integralny*, w którym dusza współistnieje z ciałem, rozum z szaleństwem, immanencja z transcendencją. Co więcej, jest to świat, w którym pluralizm – definiowany w przeróżny sposób: politycznie, religijnie, kulturowo, etnicznie, seksualnie – znajduje uzasadnione prawo bytu. Inność – przekonuje Derrida – nie jest – jak twierdził Sartre, *maitre à penser* francuskiego egzystencjalizmu – zagrożeniem dla tożsamości, lecz okazuje się jej największym sojusznikiem, ponieważ właśnie dzięki inności tożsamość może być tożsamością. Oto kwintesencja dekonstrukcyjnej inwencji *quasi-transcendentaliów!* Logika Derridańskiej dekonstrukcji, która ustanawia pokojową koegzystencję inności i tożsamości, jest – w moim przekonaniu

⁵⁵ J. Derrida, *Psyché...*, op. cit., s. 95.

⁵⁶ Nie mogę oprzeć się pokusie, by w tym kontekście przytoczyć na marginesie cytat z Wilhelma Dilthey'a; cytat, który – w moim przekonaniu – potwierdza konieczną współobecność inności i tożsamości: „Każde poszczególne uzewnętrznienie życia reprezentuje w dziedzinie tego ducha obiektywnego coś wspólnego. Każde słowo, zdanie, gest czy formuła grzecznościowa, każde dzieło sztuki i czyn historyczny zrozumiałe są tylko dlatego, że pewnego rodzaju wspólność wiąże tego, kto się w nich wyraża, z rozumiejącym; jednostka przeżywa, myśli i działa zawsze w sferze wspólności i tylko w niej rozumie. Wszystko, co zrozumiane, nosi na sobie niejako ślad bycia znajomym z jakiejś wspólności”. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekład, opracowanie i posłowie E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 112. W innym zaś miejscu Dilthey pisze: „twórcza jednostka ukazuje się zarazem jako reprezentant wspólności; właśnie w tych potężnych formach duch obiektywizuje się i staje się poprzez nie rozpoznawalny”. *Ibid.*, s. 118.

⁵⁷ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 175.

niu – odwrotnością Hegłowskiej dialektyki pana i niewolnika, która ustanawia porządek hierarchicznej zależności i podległości. Cóż zatem? Czy propozycja Derridy – pozwolę sobie zapytać – nie jest warta rozważenia? Jeśli „dekonstrukcja otwiera filozofię na jej Inne”⁵⁸, to zarazem otwiera na Inne cały nasz świat. Co więcej, śmiem twierdzić, że tylko tego rodzaju gościnność, o której pisał przecież także Lévinas, jest warunkiem żywotności każdej kultury. Jeśli bowiem kultura szczerze zatrząskuje się w obrębie własnych granic po to, by purytańsko strzec swojej niezmiennej postaci i opierać się inspiracji tego, co nowe, tego, co niesie z sobą zmienny nurt czasu, wówczas – niestety – wcześniej czy później staje się bezpłodna, nieatrakcyjna i obumiera śmiercią naturalną. Uprzedzając zatem wszelkie nieporozumienia, wyjaśnijmy:

Dekonstrukcyjna inwencja – my zaś pozwólmy sobie dodać: *dekonstrukcyjna apologia Inności* – wynajdywanie przyszłości dla tradycji, torowanie drogi nowym zdarzeniom – nie może być więc destrukcją w sensie negatywnym, lecz przeciwnie: chroni ona dziedzictwo przed naturalną śmiercią w maszynie do reprodukcji gotowych klisz⁵⁹.

Tym właśnie jest dekonstrukcja: zgodą na obecność innego świata i akceptacją jego trwania przy nas; jest umiejętnością powiedzenia „tak” w obliczu tego, co inne i obce. Dekonstrukcja, mówiąc najkrócej, jest zgodą na *świat pluralistyczny*. Jeśli o mnie chodzi, chciałbym być już gotowy – gotowy powiedzieć: „Tak (zgadzam się), przyjdź”, „-Viens; - *Oui, oui*”⁶⁰.

4. Wyzwanie pluralizmu

Wszyscy mieszkańcy naszej planety jesteśmy Inni wobec Innych – ja wobec nich, oni wobec mnie⁶¹.

R. Kapuściński

Ponowoczesność – ustami wielu autorów: nie tylko Lévinasa i Derridy, lecz także Foucaulta, Kristevy, Butler i wielu innych – upomina się o Inność, usiłując ją nie tylko „odzyskać” i „wyzwolić”, ale nade

⁵⁸ Ibid., s. 140.

⁵⁹ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. TL, 369.

⁶⁰ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 320.

wszystko podejmując próbę nowego zdefiniowania relacji między Toż-Samym a Innym, między tożsamością a innością. Jednym z zasadniczych pytań postmodernizmu jest zatem pytanie o to, jak myśleć Inność. To znaczy: jak myśleć Inność w taki sposób, by jej nie zawłaszczać, nie podporządkowywać sobie, nie „pojmować” w sieć dobrze nam znanych pojęć i kategorii. Przekładając język filozofii na język polityki, można by przeformułować ten problem w taki oto sposób: jak w tak dalece spluralizowanym i wielokulturowym świecie, jakim jest współczesność, możliwe jest zgodne współistnienie tylu różnic i mniejszości w obrębie tej samej społeczności? Strategii, rzecz jasna, jest wiele. „Filozofia Innego”, sygnowana nazwiskiem Lévinasa, i „filozofia zdarzenia” w wydaniu Jacques’a Derridy to zaledwie dwie spośród wielu propozycji, które ostatecznie, jak sądzę, okazują się zbieżne w swoich konkluzjach. I Lévinas, i Derrida z pewnością podpisaliby się bowiem pod tezą, że relacja między Toż-Samym a Innym musi rozgrywać się poza porządkiem metafizyki i ontologii. Przypomnijmy:

Poznać ontologicznie – powiada Lévinas – znaczy dostrzec w napotykanym bycie to, co sprawia, że nie jest on tym-oto bytem, tym-oto obcym, ale że w jakiś sposób zdradza siebie, poddaje się, zdaje się na horyzont, w którym się zatracą i ukazuje, daje się ująć, staje się pojęciem. Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić do niczego, *odebrać jego inność* (podkr. moje – D.R.)⁶².

Metafizyka zatem – tak w przekonaniu Lévinasa, jak Derridy – jest filozofią, mówiąc najdobitniej, totalitarną, która stanowi intelektualną podszewkę politycznej przemocy, postawy misyjnej i wszelkich odmian kolonializmu. Świat pluralizmu, którego ład i porządek nie byłby permanentnie targany przez konflikty wzniecane na styku różnego rodzaju różnic, domaga się – to sprawa fundamentalna! – innego zdefiniowania relacji między Toż-Samym i Innym.

Prawdziwe wyzwanie naszego czasu – jak mówił Ryszard Kapuściński – (to) spotkanie z Innym, Innym rasowo i kulturowo [...]. Ten sam wybór, przed którym tysiące lat temu znalazła się grupa naszych prarodzciców, stoi przed nami i dziś, i to z tą samą niesłabnącą intensywnością; wybór równie jak wówczas zasadniczy i kategoriyczny. Jak odnieść się do Innych? Jaką zająć wobec nich postawę?⁶³.

⁶¹ R. Kapuściński, „Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku”, (wykład wygłoszony 1.10.2004 z okazji przyznania tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie), w: idem, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 71.

⁶² E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 32.

⁶³ R. Kapuściński, *Spotkanie z Innym...*, op. cit., ss. 74, 66.

Lévinas i Derrida, choć różnią się w wielu kwestiach, to jednak w jednej z nich okazują się nad wyraz zgodni: metafizykę – filozofię przemocy – należy zastąpić etyką – filozofią uznania i szacunku dla prawomocności tego, co inne. Apologia Inności okazuje się zatem apologią wartości najwyższej – jednostki ludzkiej: mnie i ciebie – od niwelującego wszelką wyjątkowość człowieka działania mas i totalitaryzmów. Symboliczne berło – wyraz prymatu właściwy dumnej *philosophia prima* – należy, mówiąc metaforycznie, wytrącić z uścisku metafizyki, wręczyć zaś w dłonie etyki. Oto rozwiązanie, które proponują ponowocześni adwokaci Inności. Uznanie prymatu etyki względem metafizyki wydaje się jednak zaledwie małym krokiem na drodze do ostatecznego zażegnania sporu między Toż-Samym i Innym. Choć obecność „innego świata” – czy to w postaci drugiego człowieka, czy to w postaci odrębnej kultury – zawsze apeluje o szacunek, to jednak co począć wtedy, gdy Inność ewidentnie Toż-Samemu zagraża, gdy bezprawnie narusza jego suwerenność, gdy przeradza się w nieustępliwą obsesję? Tego rodzaju radykalizację problemu Inności podjął Lévinas później, w latach siedemdziesiątych, w pracy pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

Jestem przekonany, że myśliciele współcześni – ci, którzy toczą niestrudzony bój o ocalenie Inności – walczą o sprawy wagi najwyższej. W istocie nie idzie tu przecież o spór na poziomie czysto abstrakcyjnym, ale o spór, którego stawką jest postać naszej kultury i kształt naszego świata. W zależności od tego, jak pomyślimy inność – przekonują postmoderniści – zależy formuła naszych społeczności i naszej polityki. Inność nie jest więc sztucznym konstruktem czy też upiornym *flatus voci*, lecz okazuje się pojęciem, które określa wszelkiego rodzaju mniejszości: polityczne, religijne, kulturowe, etniczne, seksualne, etc. Czyż w istocie nie jest zatem tak, że współczesność – świat tak dalece niejednorodny – bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje roztropnej myśli o Inności? Czy zdołamy zdobyć się na odwagę nie tylko mówienia o innym i obcym, lecz przede wszystkim – na odwagę uznania prawomocności innego świata? Czy zdołamy przełamać własną niechęć, by stać się kimś innym?

Dominik Rogóż