



MICHAŁ PODSTAWSKI
UNIwersytet Śląski

'WYBACZANIE' W FILOZOFII SPOTKANIA JACQUES'A DERRIDY, CZYLI O ETYCE JAKO FUNKCJI JĘZYKA

Niezależnie od interpretacji, badacze dość zgodnie przyznają: problematyka etyczna stanowi jedną z centralnych osi filozofii Jacques'a Derridy. Filozof, choć być może częściej kojarzony z dekonstrukcją i operacjami dokonywanymi na "żywym języku", w trakcie swojego filozofowania — zwłaszcza w jego późniejszym okresie — zasadniczo wychodzi właśnie od problematyki etycznej, by w odpowiedni sposób umiejscowić sam fakt wydarzania się języka, języka jako narzędzia i podstawowej przestrzeni spotkania się z Innym, które to spotkanie jest wstępnym warunkiem naszego myślenia. Zagadnienia takie jak "gościnność", "otwartość" czy "wybaczenie" z czasem zajęły w myśleniu Derridy zdecydowanie najważniejsze miejsce, rzutując na całą perspektywę jego filozofii. Nie jest zresztą przypadkiem, że rozłam dokonany w samym strukturalizmie — pozostającym jedną z głównych inspiracji autora "Marginesów filozofii" — wymagał przyjęcia nowej koncepcji etyki. Sama podstawa do odrzucenia strukturalnego myślenia znajduje swoje uzasadnienie również w wymiarze etycznym, poprzez konstatację niewystarczalności systemowego rozumowania w niezdeterminowanej sytuacji napotykania Innego. Poruszane przez Derridę zagadnienia zogniskują się więc głównie wobec „oczekiwania na Innego”, wobec problemu przygotowania miejsca i horyzontu spotykania drugiej osoby — jako czynnika z gruntu odmiennego, ale oczekującego z mojej strony "otwarcia się".

Głównym inspiratorem Derridiańskiego "myślenia etyki" pozostaje oczywiście Emmanuel Lévinas, i "etyczność" także w rozumieniu Derridy będzie bazować na kategoriach tego myśliciela. Sama przecież analityka spotkania zaczerpnięta jest w pewien sposób właśnie z pism Lévinasa: poruszony przez niego problem odnoszenia się do twarzy Innego jest już w zasadzie odkrywaniem najgłębszej

archeologii moralności zaproponowanej przez Derridę i źródłem napotykanych przez niego problemów. Przypomnijmy krótko, że "fenomenologia" twarzy stanowi kluczowe pojęcie dla pewnego rodzaju rozumienia etyki, rozpoznającej w tym podstawowym spotkaniu możliwość nawiązania stosunku odpowiedzialności za bliźniego: zdaniem Lévinasa (przynajmniej we wczesnej fazie jego twórczości) właśnie czyste, niezapośredniczone napotykanie twarzy Innego stanowi podstawową jakość ludzkiego istnienia w szerokiej społecznej przestrzeni. W istocie mamy tutaj do czynienia z obustronną dialektyką: z jednej strony twarz musi zostać "wystawiona" na spotkanie w sposób "prawy i bezbronny", z drugiej strony jej napotkanie wymaga odpowiedniej perspektywy, podejścia bez uprzedzeń, bez pierwotnej definicji tej-właśnie twarzy, z kategorią (znów!) "otwartością" na pojawienie się Innego. Sam kontekst jest jednak głębszy. W książce "Etyka i nieskończony" Lévinas pisze: "Twarz i dyskurs są ze sobą związane. Twarz mówi. Mówi w tym sensie, że to właśnie ona umożliwia i rozpoczyna wszelki dyskurs (...); to właśnie dyskurs, a dokładniej odpowiedź lub odpowiedzialność jest autentyczną relacją. Zawsze wyróżniałem w dyskursie mówienie oraz to, co wypowiedziane. To, że mówienie musi pociągnąć za sobą to, co wypowiedziane, jest koniecznością równą tej, którą narzuca społeczeństwo z prawami, instytucjami oraz relacjami społecznymi. Mówienie polega na tym, że wobec twarzy nie ograniczam się po prostu do kontemplacji, lecz jej odpowiadam. Mówienie jest sposobem witania się z drugim, a przywitać się z drugim oznacza już za niego odpowiadać. Trudno jest milczeć w czyjejś obecności; trudność ta ma swoją ostateczną podstawę w tym właściwym znaczeniu mówienia, niezależnie od tego, co wypowiedziane. Trzeba o czymś mówić, o deszczu i o pogodzie, nieważne o czym, ale mówić, odpowiedzieć drugiemu i już odpowiadać za niego" [Lévinas 1991, 50]. Intuicje Lévinasa są tutaj bardzo wyraźne, sytuują etykę w samym centrum dyskursu, wokół zasadniczych kategorii "odpowiedzi" (bliźniemu) i "odpowiedzialności" (za bliźniego). Widzimy wyraźnie, że zaproponowana myśl skupia się głównie na konstrukcji najbardziej pierwotnej przestrzeni nawiązania dialogu, która będzie mogła stać się podstawą budowania wszelkiego typu moralnych stosunków. I tutaj właśnie rozpocznie się etyka Derridy, dla której celem będzie głównie interpretacja samej — jak widzimy: z gruntu językowej — sfery spotkania. Stąd też najistotniejszy wniosek: że moralność jest

strukturalnie uzależniona od języka ("Wszystkie kwestie, których zasadę postaramy się teraz pokazać, są, w różnych znaczeniach, kwestiami języka: kwestiami języka i pytaniem o język. Jeśli jednak komentarz nasz był dostatecznie wierny, to powinniśmy już nabrać przekonania, że w myśli Lévinasa nie ma niczego, co samo w sobie nie byłoby uwikłane w takie kwestie" [Derrida 1993, 189]). Również stąd czerpać będzie sam system etyczny Derridy, oparty jednak o nieco odmienną interpretację tego "wnętrza" języka: bowiem jak już wcześniej zauważyliśmy, język jest tutaj horyzontem, "przestrzenią napotykania", a poprzez to jedyną możliwością nawiązania etycznego kontaktu.

Wyraźniej wątki te rozwinięte są w ostatnich pismach Derridy. Wspomnieliśmy już nieco wcześniej, że etyka jest w pewien sposób osią całego myślenia francuskiego filozofa: dopiero jednak jego ostatnie dzieła przynoszą kategorię rozstrzygnięcia niektórych zasadniczych aporii. Poddając te późne prace lekturze, warto stać na uwadze Lévinasowski gest zawieszenia dążeń do budowy całościowych systemów etycznych [tamże, 52] — z czego wynika wprost, że będziemy mogli spróbować jedynie wstępnego rozpoznania i wstępnego zarysu jednego z wielu możliwych konstruktów etyki w rozumieniu Derridy. Podejście chyba o tyle dopuszczalne, że idące również po myśli filozofa, negujące możliwość pełnej, diachronicznej i niezależnej od zewnętrznych wpływów interpretacji pisma [Sławek, Rachwał 1992, 32]. Dopuszczalne po drugie dlatego, że skupiać będziemy się na jego późnych pracach, gdzie proponowany sposób myślenia etyki otrzymał stosunkowo zakrzepłą, wykrystalizowaną formę. Podstawą staną się wystąpienia Derridy, szczególnie głośny wykład katowicki; głównym pojęciem interpretacji — jak i wspomnianego wykładu — będzie właśnie "wybaczanie".

Wybaczanie w jego koncepcji stanowi bowiem zupełnie swoistą kategorię myślenia, powiązaną z jednej strony z otwartym wypowiedzeniem prośby, z drugiej strony z bezwarunkową przyjaźnią. Wybaczanie rozgrywa się wyłącznie pomiędzy podmiotami, wywołane jest więc właśnie prośbą i domaga się otwartości (rozumianej jako gotowość do wejścia w relację), oczekuje na otwartość. Innymi słowy, wypowiedzenie "prośby o wybaczanie" ma na celu oczekiwanie, które stanowi podstawę przyjęcia tej prośby, a poprzez to podstawę samego wybaczania. W katowickim wykładzie wygłoszonym z okazji nadania doktoratu *honoris causa* Derrida mówi: "Nie znajduję słów, jeszcze nie.

Ale przecież wyznanie to wypowiedziałem. Używając języka zwierzeń, zwróciłem się do Państwa wypowiedziawszy już więcej niż jedno słowo. Wykraczając poza przyjętą konwencję i bez żadnej figury retorycznej, nie tylko wyznałem, że może mi zabraknąć słów, ale jednocześnie wyraziłem ten niedostatek jako winę, za którą pokornie poprosiłem Państwa o wybaczenie. Albowiem — jak się powiada — o wybaczenie się prosi” [Derrida 1997, 45]. Wybaczenie sytuuje się w przestrzeni "przed" i "ponad" słownej, jest warunkiem mowy jako "narzędzia" spotkania: ale w innej perspektywie już domaga się próby, potwierdzonej odpowiedzią jako aktem otwartości. Zdaje się ono w ten sposób dopiero rozpoczynać niezapośredniczoną możliwość wszelkiego wysłowienia. Derrida powiada nieco później, że każda podmiotowość usytuowana poza rudymmentarnym obiegiem wybaczenia — a więc poza językiem etyki — niebezpiecznie grzęźnie w swojej własnej peryferyjnej partykularności. Właśnie spotkanie jest dla niego sposobem na przekraczanie tej peryferyjności, peryferyjność natomiast zagwarantowana poprzez szczerą wolę i „otwartość” zyskuje rys swoistego rodzaju "przyjacielskiego" uniwersalizmu. Z tej perspektywy wybaczenie należy rozumieć także jako gotowość do wejścia w dialog, jako zapoczątkowanie "otwarcia się" przestrzeni spotkania właśnie poprzez podjęcie próby dialogu. Z rozważań tych płyną kilka niezwykle istotnych dla nas wniosków. Po pierwsze, i myśl ta idzie dokładnie po linii Lévinasa, dopiero spotkanie Innego, wejście w relacje z nim odsłania nas na działanie etyki. Po drugie, porządek etyczny w tym rozumieniu jest skrajnie wyabstrahowany ze stosunków pojętych w sensie ekonomicznym, nie można go traktować jako wymiany równowartościowych dóbr; więcej: samo nawiązanie etycznej relacji domaga się jakby "naddatku", podarowania więcej, niż się otrzymuje [Por. Lévinas 1991, 47]. Po trzecie wreszcie: dopiero „otwartość” na przyjęcie Innego umożliwia przełamanie własnej jednostkowości i gotowość do rozumienia uniwersalizmu.

Derrida sugeruje jednocześnie, że sama mowa wraz z wybaczeniem w swoich podstawach żąda od nas przede wszystkim właśnie próby (będącej w swojej istocie oznajmieniem "otwartości") oraz podziękowania (właśnie za sam akt "otwartego przyjęcia"). Oba te zabiegi wymagają od nas z jednej strony absolutnej szczerości, z drugiej jednak: obowiązku pamięci, pamięci jako instancji odwoławczej, będącej w fundamentalny sposób podstawą porozumienia. Derrida mówi:

"Ponieważ nic nie powinno być łatwe, powinno się również, wymyślając sposób dziękowania i inaugurując jego nowe reguły, baczyć, by tym samym nie urazić osób, którym dziękujemy, oraz naszych partnerów, co oznacza przede wszystkim dbałość o to, by tradycja nie poniosła uszczerbku z powodu nowego sposobu wyrażania podziękowania. Należałoby wymyślać sposoby dotychczas niepraktykowane, wyrażając jednocześnie szacunek do spuścizny i składając hołd pamięci innego człowieka. Zadanie to być może wewnętrznie sprzeczne, operacja — kto wie, czy wykonalna. Mówiąc jednak o tym 'obowiązku pamięci', jak mówi się we wspomnianym tu kontekście kulturowym, rozpatrując dbałość o prawdę wobec tego, co się wydarzyło i czego jesteśmy spadkobiercami, zbliżamy się ponownie do obszaru zajmowanego przez kwestię przebaczenia. O wybaczenie prosi się zawsze za czyn miniony, za krzywdę nieodwracalną, za nie dającą się naprawić szkodę. Czynowi temu chciałoby się prośbą o przebaczenie umożliwić mocą obietnicy pewną przyszłość, której nie będę interpretował w religijnym języku jako pojednania i odkupienia grzechów, ekspiacji i rozgrzeszenia" [Derrida 1997, 57]. Pamięć pojęta jest tutaj nie jako efekt, ale jako pierwszy warunek kultury, historii i przebaczenia. Spotkanie wymaga pamięci, wymaga kultury jako rezerwuaru znaczeń, ale z drugiej strony jest zawsze jednostkowym aktem, wolnym od wszelkich konotacji. „Wybaczenie” związane jest tutaj bezpośrednio z obietnicą poprawy, a poprzez to z zasadniczą zmianą etycznego nastawienia. Pamięć w tym sensie istotowo warunkuje sam akt przebaczenia: poprzez potwierdzenie zaistnienia w przeszłości faktu oraz wymazania (nie w sensie całkowitego wyrzucenia poza granice pamięci, ale zmiany reguł interpretacji) jego konsekwencji.

Wybaczenie sytuuje się więc najgłębiej w dialektyce przewiny i jej zapominania: zapominanie w tym kontekście nie jest bowiem nieświadomym, beczasowym procesem, ale domaga się od nas aktywnego aktu; nie można mówić o wybaczeniu jako zjawisku nie poprzedzonym dobrą wolą. Jest więc ono w swojej strukturze działaniem dwustronnym, wymagającym woli spotkania oraz bezwarunkowego otwarcia się na szczerą prośbę i na samo wybaczenie. Tutaj też okazuje się (po raz kolejny), dlaczego samo wybaczenie jest w swojej strukturze funkcją pamięci. Posłuchajmy: "Kiedy jakieś państwo zgadza się uznać swoje zbrodnie popełnione przez państwo-instytucję albo przez państwo-naród, wtedy być może dokonuje się w historii jakaś zmiana na

lepsze. Wykraczając poza wszelki wstyd i wszelką religijną nadzieję duchowego odkupienia, te prośby o wybaczenie oznaczałyby przynajmniej świadomie podjęte i publicznie zaprzysiężone zobowiązanie, że nigdy więcej nie popełni się zła i nigdy więcej nie będzie się tolerować odrażających czynów wyznanych w tych oświadczeniach. Oznaczałyby one przynajmniej zakorzenianie się troski o prawdę, troski wypływającej z odpowiedzialności za zaciągnięte w ten sposób zobowiązanie” [tamże, 58]. Wszelkie wybaczenie jest więc ukierunkowane na przyszłość, jednak wyrasta z głębin pamięci. Z jednej strony jest ono odcięciem się od kompromitującej przeszłości, ale z drugiej strony zobowiązaniem się do bezwarunkowej pamięci (także, żeby uniknąć popełnienia błędu w przyszłości). Oczywiście stykamy się w tym miejscu z jeszcze jednym problemem, dotychczas nieporuszonym — mianowicie kwestią wstydu. Kwestią o tyle dla nas ważną, że wstyd jest swojego rodzaju rewersem i podstawą wybaczenia, które nie będzie wycięciem żywej tkanki pamięci, ale usunięciem z niej (przez zapoznanie winy oraz obowiązek poprawy) wstydu właśnie. Tutaj więc odśłania się zdaniem Derridy podstawowy paradoks i największa głębia wybaczenia jako aktu z gruntu etycznego: wybaczenia polegającego na tym, żeby zapominać, ale jednocześnie cały czas mieć w pamięci.

To samo wybaczenie jako podstawa etycznego kontaktu jest jednak ważne ze względu na jeszcze jedną istotną — a być może właśnie najistotniejszą — cechę. Stanowi ono w swojej jeszcze bardziej pierwotnej naturze punkt przebiegu łączący właściwy współczesności pluralizm i peryferyjność właśnie w etyczny uniwersalizm i solidarność. Derrida dostrzega bowiem zupełną niemożliwość etyki jako zabsolutyzowanego (opartego o metafizykę) projektu, ale z innej perspektywy musi odmówić prawa istnienia również etyce wybiórczej, niezależnej od wszelkich głębokich ugruntowań, opartej na jednostkowych rozstrzygnięciach. Pojawiająca się aporia szuka swojego rozstrzygnięcia poprzez próbę uniwersalizacji etyki na podstawie/zasadzie przeczcucia międzyludzkiej solidarności i — łatwo z niej wynikającej — naszej bezwarunkowej odpowiedzialności za drugą osobę (rozumianą za każdym razem jako indywidualny, oczekujący spotkania podmiot). Oczywiście myśl Derridy biegnie tutaj niemal całkiem równoległe do wcześniejszych ustaleń Lévinasa, szukając gruntu dla swoich korzeni w przeczcuciu tej samej głębokiej natury ludzkiego pojmowania, zwłaszcza w kontakcie z Innym. Moralność ujęta w takim

kontekście będzie dla nas z samego założenia fundamentalnym zadaniem: zadaniem, które musi być podjęte przez każdy działający podmiot.

Etyka w uniwersalnym aspekcie wiąże się więc z jednej strony z poczuciem bezwzględnej odpowiedzialności, z drugiej zaś — z otwarciem się na przymus (przymus będący jednak obowiązkiem, będący koniecznością wzięcia udziału w dyskursie) podtrzymywania jej w najbardziej ogólnym, ogólnoludzkim wymiarze. W swoim wykładzie Derrida mówi wyraźnie: "Obowiązkiem (...) jest przemawiać czasem publicznie (...) w imieniu odpowiedzialności, która łączy nas ponad granicami językowymi, kulturowymi, narodowymi, religijnymi czy wręcz ponad granicami wytyczanymi przez przynależność obywatelską, a nawet — powiem więcej — ponad granicami obywatelstwa w najszerszym rozumieniu słowa: poczucia, że się jest obywatelem świata, i poza granicami tego kosmopolitycznego prawa, które pozostaje jeszcze związane z jego państwową postacią. Albowiem współczesna tragedia ludobójstwa, eksterminacji, migracji, masowych deportacji, przemieszczeń milionów ludzi, 'zbrodni przeciwko ludzkości' uczy nas, że od pierwszej wojny światowej nie są to już gwałty zadawane obywatelom, których prawa chronione byłyby przez kraje ich pochodzenia. Toteż tak ogromna liczba cierpień łączy nas i jednoczy dzisiaj, wytyczając nasze zobowiązania wobec tych mężczyzn i kobiet, którzy nie są już obywatelami i których krzywdy zawsze przekraczały możliwości bezsilnych organizacji rządowych lub państwowych. Te nowe więzy obywatelstwa nie łączą już, na ogół, podmiotów będących obywatelami, wykraczają one poza pojęcie obywatelstwa, a nawet obywatelstwa Europy czy obywatelstwa świata" [tamże, 57]. Tak oto okrężną drogą etyka Derridy w pewien radykalny sposób znów opuszcza wymiar jednostkowy, by stać się problemem podniesionym w pełni publicznie, w obliczu ogółu, problemem decydującym we wspólnotowym życiu. Francuski filozof w sposób dobitny sygnalizuje tutaj przecież niemożliwość "etyczności" pojętej tylko partykularnie, jako nikły odbłysek ekonomii albo politycznej gry sprzecznych interesów. Etyka w tym rozumieniu powinna mieć tendencję do uogólnienia swoich wniosków, powinna być podstawą każdego spotkania, tylko to bowiem może jej zagwarantować odpowiednio szeroki status; nie ma bowiem języka i nie ma myślenia poza aktem relacji z Innym. W najbardziej rozległej panoramie etyka odnosi się — poprzez naszą pamięć —

również do historii, ale to powinno zwiększać jej intensywność: poprzez zaciągnięty wobec minionych jednostek "kredyt", poprzez obowiązek zasklepienia ran i unikania raz popełnionych błędów. Zauważmy jeszcze, by na sam koniec uniknąć nieścistości: stosunek etyczny nie może być nawiązany pomiędzy abstrakcyjnie pojętymi zbiorowościami, zawsze jest kwestią i zadaniem pojedynczych podmiotów. Celem natomiast jest przeniesienie zobowiązań wypracowanych w najbardziej osobistej sferze na płaszczyznę uniwersalnej solidarności ogólnoludzkiej.

Pytanie, na ile trafny jest etyczny projekt Derridy, pozostawimy tutaj bez odpowiedzi. Warto jednak zwrócić uwagę na rosnącą liczbę interpretatorów i badaczy zajmujących się właśnie zaproponowaną przez francuskiego filozofa ścieżką rozstrzygania etycznych sporów. Wydaje się, że przeprowadzony przez niego swoisty powrót do archeologii etycznych pojęć — takich jak "wybaczenie", "otwartość" czy też "prośba" — stanowi grunt niezwykle podatny na intelektualną analizę. W pewien sposób Derrida rozszerza zaproponowaną we Francji "hermeneutykę etyki", odsłaniając jej najbardziej żywotny rdzeń. Zdaje się również, że Derridę to właśnie etyka jako problem dotyka w szczególny sposób, a liczne uwagi rozproszone w jego późnych pismach podkreślające niezbywalną wagę istnienia ("odpowiedzialnych") filozofów i myśli uniwersyteckiej dają ścisły pogląd na zasadniczą funkcję myślenia naukowej etyki dzisiaj.

BIBLIOGRAFIA

- Derrida, J., 1999, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: KR.
- Derrida, J., 1993, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków: Inter Esse.
- Derrida, J., 1997, *Wykład Profesora Jacques'a Derridy*, przeł. T. Rachwał, [w:] T. Rachwał (red.), *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Lévinas, E., 1991, *Etyka i nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Sławek, T., Rachwał, T., 1992, *Maszyna do pisania*, Warszawa: Oficyna Literatów „Rój”.

ABSTRACT

'FORGIVING' IN DERRIDA'S PHILOSOPHY OF MEETING, OR ON ETHICS AS AN FUNCTION OF LANGUAGE

Ethics, which became a central point of the late works by Jacques Derrida, is a peculiar project within works of this scholar. Even an observation that the 'deconstruction' was solely an initial epistemological procedure, whose aim was to force its way through tissue of appropriating discourses, in order to make it available for ethics to exist from the beginning, once again, does not exhaust the risen issue. Ethics, as interpreted by Derrida, is based on the categories of the philosophy of meeting – first of all in the Levinas' version – but is in no way exhausted within its classical interpretations. A reason for such a situation is a high status given to a language by the author of the 'Margins of Philosophy'. The philosophy of meeting, according to him, takes place in words, gestures and events, which dialoging is an introduction to construction of a fundamental ethic situation, i.e. the moment of meeting. One of such keywords is 'forgiving' – that becomes not only a signal of openness to accept the other, but also a communicative slogan, creating a horizon of ethics. It turns out that an ability of 'forgiving' is a basic condition. Through meeting it we can give each other a hand, and overcome the surrounding walls and entanglements. This is the feature of 'forgiving', where Derrida sees a basic chance for survival of the most precious values of our culture.