

Teksty Drugie 2004, 5, s. 96-100



Derrida w obronie etyki

Joanna Orska

Derrida w obronie etyki

W listopadowej „Odrze” z zeszłego roku, w tekście *Internet a nasza przyszłość szczęśliwa*, Małgorzata Dzieduszycka opisuje przebieg debaty tematycznej „Budowanie społecznej wiedzy”, przeznaczonej dla członków UNESCO (Paryż, 2001). Spotkanie zgromadziło humanistów o pragmatycznym zacięciu, entuzjastycznie się możliwościami, jakie daje szybki przepływ informacji. Jeden z uczestników, prezentowany w tym numerze „Odry”, Manuel Castells, rysuje cudowne perspektywy rozwoju zapóźnionych krajów dzięki nowoczesnym komputerowym technologiom, mającym się przyczynić nie tylko do podniesienia poziomu edukacji i atrakcyjności nauczania, ale między innymi do wyrównania różnic społecznych na świecie. Za optymizmem Castellsa stoi przekonanie, że drogą do szczęścia jest podniesienie produktywności społeczeństwa.

No cóż... każdemu, kto śledzi codziennie prasę, trudno jakoś uwierzyć w *brave new world* globalnej krzemowej doliny. Niepokój budzi także ton Castellsa – ton mędrca projektującego matrycę nowego internetowego człowieka. Niepoprawny optymizm i szlachetna naiwność to nieodłączne cechy humanistycznej myśli oświeceniowej, które niewątpliwie przysparzałyby jej wdzięku, gdyby nie pewna nieodłączna od nich autorytarność. Prawdziwą ulgę przynosi więc osamotniony głos sceptyka w chórze zadowolonych futurystów z UNESCO. Mowa o konferencyjnej wypowiedzi Jacques’a Derridy, nie poddającego się fascynacji nowymi technologiami. Brzmi ona tutaj, co ciekawe, co najmniej „wstecznie”. Derrida, referuje Dzieduszycka, przypomina o tym, że nasze dziedzictwo wywodzi się z kultury antyku, chrześcijaństwa i oświecenia, a koncentruje się przede wszystkim na pytaniu: kim jest bliźni. Derrida przypomina, że wiedza nie jest jednoznaczna z informacją, że zakłada ona raczej pewien porządek, dzięki czemu umacnia się tożsamość. Ze wiedza to nie to samo, co informacja, a jej granice wyznacza umiejętność podejmowania decyzji i przyjmowanie odpowiedzialności – o te procesy więc należy w dobie informacji zadbać. W końcu mówi, że technolo-

gia zmienia człowieka, ale tylko powierzchownie, bowiem człowiek nie zmienił się w zasadzie już od dwudziestu wieków. Określenie francuskiego filozofa stosownie do roli, w jakiej polemizując z entuzjastami ery informacji występuje – a więc jako jedynego na konferencji obrońcy prawdziwie humanistycznych idei – jest tutaj nie od rzeczy. Przyjęcie takiej właśnie roli przez Derridę stanowi, jak przypuszczam, gest dość niespodziewany, zaskakujący dla wielu polskich zagorzałych krytyków dekonstrukcji. Utrwaliła się u nas bowiem dość długa litania zarzutów kierowanych pod adresem Derridy nihilisty, Derridy antyhumanisty, Derridy antymetafizycznego, bez skrupułów podważającego Kartezjańskie podwaliny europejskiego *ratio*, Derridy głoszącego, że nie ma nic poza tekstem, a poznanie nie jest możliwe. Czy rola „obrońcy człowieka” jest rzeczywiście nie do pogodzenia z dekonstrukcją? Podobnie postawiony problem usiłuje rozwiązać Jacek Gutorow w wydanej już jakiś czas temu, a mało niestety znanej książce *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*¹.

Autor, jak zaznacza we wstępie, pragnie przedstawić dzieło Derridy jako projekt przede wszystkim egzystencjalny, nie skupiający się więc tylko na filozofii języka, jak przyjęło się w kręgach uważających dekonstrukcję za wariant poststrukturalizmu. Gutorow roztrząsa więc istotę powiązań myśli Derridy z filozofią „bycia” czy „myślenia bycia” Martina Heideggera, szczególnie często zestawia ją z myślą Emmanuela Lévinasa, analizuje pojęcia przyjaźni, daru, gościnności, które w pismach autora *Chory* pojawiły się na przełomie lat 80. i 90. Druga, bardzo ciekawa część książki poświęcona jest związkom Derridy z myślą dialogiczną, z mistyką chrześcijańską i żydowską, teologią negatywną; omawia też stosunek francuskiego filozofa do śmierci. Sądzę jednak, że przewodnim, choć podskórnym wątkiem całego wykładu jest chęć dowiedzenia, że tak charakterystyczna dla Derridiańskiej strategii niekonkluzywność – wyrażająca się raczej w mnożeniu pytań niż dawaniu jasnych odpowiedzi, w ciągłym kwestionowaniu wniosków, do których już, już wydajemy się zbliżać, nie stanowi gestu odrzucenia i negacji, w tym wypadku problemów humanistyki i etyki pojętej bardzo po europejsku. Nie prowadzi do antyhumanizmu, o który powszechnie podejrzewany jest Derrida – i może być działaniem właśnie etycznym.

Sam francuski filozof w wielu swoich pracach zaprzecza domniemanemu odcinaniu się od oświeceniowych tradycji, zbywa podejrzenia o nihilizm i dementuje najbardziej popularne rozumienie, wieloznacznego przecież, najstłynniejszego swego stwierdzenia: „*il n'ya pas dehors de texte*”. Uważni czytelnicy dzieła Derridy wiedzą, że pojęcia takie, jak podniesione przy okazji debaty UNESCO – „podejmowanie decyzji” czy „przyjmowanie odpowiedzialności” – otwierają w dekonstrukcji piekło wieloznaczności. Porównując strategię dekonstrukcyjną do renesansowej melancholii, snując rozważania nad istotą niezdecydowania księcia Danii Hamleta, Gutorow przytacza słowa powtórzone przez Derridę za Kierkegardem: „moment decyzji jest szaleństwem”. Musi być szaleństwem w świecie po-

¹ J. Gutorow *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001.

Roztrząsania i rozbiory

wtarzalnych nawykowo wyborów – na przykład zemsty czy lojalności wobec ojca – których trafności nic poza właśnie samym nawykiem Hamletowi nie gwarantuje, których racjonalność pozostaje zasadna wobec zdradliwej być może sieci fikcyjnych, arbitralnie ustanowionych warunków, wobec przemijających być może okoliczności. Melancholik cofa się przed wyborem, odwleka jego moment, pogrąża się w niejasnościach. W jego wahaniu wyraża się męczące napięcie egzystencji, która nie jest faktem, a procesem. Mimo to Derrida nie waha się, kiedy dyskutuje z entuzjastami ery informacji, przywołać właśnie momentu podejmowania decyzji, przyjmowania odpowiedzialności, pozostających głównymi wspornikami europejskiej etyki, jako ograniczeń dla wiedzy. Jako tego, co różni ją od informacji. Można więc powiedzieć, że według francuskiego filozofa różnica pomiędzy informacją a wiedzą jest różnicą etyczną właśnie. Dzięki tej różnicy wiedza w filozofii Derridy będzie oznaczała raczej pewne aktywne doświadczenie niż niepodważalny stan badań.

Dla Heideggera, dowodzi Gutorow, całkowite odrzucenie metafizyki, „zerwanie z myślą o byciu”, o które podejrzewa autor *Bycia i czasu* Nietzschego, jest jedynie umocnieniem jej gmachu. W rzeczywistości jest metafizycznym gestem zerwania i wyobcowania się jakiejś *anty-ratio* w dążeniu do ustalenia kolejnego, stałego ośrodka pewności – tyle że „poza bytem”. Heidegger, a za nim Derrida, próbują raczej stworzyć krytykę europejskiego pojęcia „metafizyki” jako czegoś, co jest już dane, niepodważalne i nieruchome – nie podlegające w zasadzie ani zmianom, ani dyskusji i wykluczające prawdziwe pytania o byt, które powinny umożliwić także negację samego bycia, takim, jakie ono jest. Pytający o byt, czy raczej tutaj o Heideggerowskie „Bycie”, nie może jednak całkowicie tego pojęcia przekroczyć, tak jak nie może przekroczyć swojego człowieczeństwa. Filozofia dekonstrukcji, jako filozofia „niedecydowalności”, chce więc raczej pozostawać w jakimś – aż się tutaj prosi – Leśmianowskim „prześwicie bycia”. Czyli tam, jak mówi opolski badacz, gdzie bycie „nie jest” człowiekiem (tym, za co człowiek się uważa), ale i nie jest czymś innym niż człowiek – „na kresach człowieka”. W interpretacji Gutorowa myśl Derridy to przykład doskonałego, dialektycznego chyba w dużej mierze balansowania pomiędzy poczuciem oczywistości i obcości bycia, pomiędzy bliskością samoświadomości a tym, że zwykle postrzegamy ją jako wartość dopiero docelową. Życie jest sobie zarazem bliskie i obce – tę awanturniczą świadomość zachowuje się jedynie nie rezygnując ani z poszukiwania pewników bytu, ani z możliwości ich kwestionowania. Ponieważ Gutorow przywołuje w końcu teologię negatywną, można by pokusić się o stwierdzenie, że człowiek derridiański, „istocząc się”, określony zostaje tylko ze względu na to, czym nie jest. W ten sposób można by interpretować słynne twierdzenie dekonstrukcji, że pozytywnie istnieje tylko „różnica”. W końcu jednak w perspektywie *Na kresach człowieka* myśl Derridiańska to niekoniecznie chęć samookreślenia się człowieka, to raczej chęć wywijania się pewnikom. Chociaż więc filolog opolski poszukuje w strategii dekonstrukcji miejsca na etykę, to odnajduje je przede wszystkim, jak widać na przykładzie powyższego rozważania, na sposób jakby zaprzeczony. Istnieje ona więc tutaj tylko

Orska Derrida w obronie etyki

poprzez paradoks, który uznaje się za podstawową figurę myśli francuskiego filozofa. Nie ma więc czegoś takiego jak „etyka dekonstrukcji”, stwierdza w konkluzji rozdziału „O etyce dekonstrukcji” Gutorow, jednak można w dekonstrukcję wpisać pewien etyczny punkt widzenia. Tak na przykładzie paryskiej konferencji przekonujemy się, że chęć wywijania się pewnikom pozostaje w pewnych okolicznościach działaniem etycznym.

Należy zwrócić uwagę na to, że autor *Na kresach człowieka*, budując egzystencjalną wykładnię czytanego dotąd jako „językowy” projektu Derridy, podąża ścieżką przetartą już w pewnym stopniu przez Christophera Norrisa, a w Polsce przez Michała Pawła Markowskiego. Norris w *Dekonstrukcji przeciw postmodernizmowi* omawia polemikę Habermasa z Derridą, komentując na błędnych według niego podstawach oparte podejrzenie, że dekonstrukcja zrywa z racjonalnymi przesłankami projektu oświecenia. Według spadkobiercy frankfurtczyków oświecenie wymaga nieustannej odnowy, czego dowodzi on w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*. Derrida w imię oświecenia nowego dekonstruuje oświecenie dane, a pozwalają mu na to oczywiście z nim związki, elementy racjonalistycznego, nigdy nie spełnionego oświeceniowego projektu – wymagania, które stawia zastanym, gotowym dyskursom, a które okazują się ich nie spełniać. Dekonstrukcja więc to radykalizacja krytyki zawsze wewnątrz projektu oświecenia obecnej. Z tego właśnie punktu widzenia w trakcie paryskiej debaty Derrida przypomina członkom UNESCO, odwołującym się do typowo humanistycznych idei wychylonej w przyszłość, niezawisłej *ratio* – projektującej tu tym razem zamiast kryształowych domów globalną krzemową dolinę – o etycznej istocie oświeceniowego projektu. Jak pisze Markowski w *Efekcie inskrypcji*, dekonstrukcja systematycznie uznaje i ukazuje zmediatyzowaną, skonstruowaną, cząstkową, społecznie ukonstytuowaną naturę wszelkich realności, czy to zjawiskowych, językowych, czy psychologicznych, nie po to wszakże, by osiągnąć Prawdę, a po to, by pokazać, że wszystkie te operacje są retoryczne, więc tylko pozornie jednoznaczne, uniwersalne. Jacek Gutorow podobnie ocenia stosunek dekonstrukcji do humanizmu: Derrida nie odrzuca humanizmu, a stara się raczej doprowadzić do sytuacji, kiedy humanizm zostanie zastąpiony „problemem humanizmu” – problemem do ciągłego rozwiązywania, problemem utrzymującym humanistów w nieodzownym dla nich, etycznym pogotowiu.

Jedną z tez *Na kresach człowieka* jest możliwość wpisania etycznego punktu widzenia w całość projektu Derridy. Nie byłaby więc ona, jak chciał Simon Critchley w książce *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas* (1992), efektem jakiegoś raptownego przełomu w myśli Derridy w latach 90. Argumentem byłaby tu nie tylko widoczna już w latach 60. zależność od Lévinasa, ale możliwość etycznej lekcji wszystkich najważniejszych, stworzonych przez Derridę pojęć. Przyjaźń pojawia się więc w jego pismach dość późno, w eseju *The Politics of Friendship* z 1988 roku, i umożliwia wprowadzenie drugiego z pojęć, które pada w trakcie konferencji UNESCO – „przyjmowania odpowiedzialności”. Jak pisze Gutorow, Derrida rozumie przyjaźń za Lévinasem jako otwarcie się na „Innego” (bliźniego), włącznie

Roztrząsania i rozbiory

z możliwością porzucenia samego siebie. Jako relację opartą nie na politycznym wchłonięciu, upodobnieniu Drugiego do wyznawanego przez nas, gotowego systemu wartości, ale na szacunku, odpowiedzialności i bezwarunkowej gościnności właśnie. W myśli francuskiego filozofa grunt dla takiego bezwarunkowego otwarcia się przygotowują dawne pojęcia *différance* i „uprzestrzennienia”. Świadomość różnicy, pisze Gutorow, to także świadomość różnicy otwierającej się we mnie, skrywającej nieznaną poziomą mojej osoby: „Otworzyć się na tę grę to zakwestionować trwałość mojego «ja» i dopuścić możliwość czegoś zupełnie odmiennego, przychodzącego skądinąd” (s. 56). Jak kontynuuje dalej badacz z Opola: „dekonstrukcja sensu nie pozwala na uprzedmiotowienie Bliźniego, na umieszczenie go w polu mojego «ja», na traktowanie go jako pewnego sensu lub zjawiska [...] przyjaźń jest ruchem, który nieustannie podważa swoją sensowność, zmuszając nas do ciągłego odnawiania znaczenia przyjaźni i do czynienia tego nie w przestrzeni ontycznej, lecz raczej etycznej” (s. 68). Warunkiem przyjaźni, relacji pozalogicznej, czy raczej trzeba powiedzieć poza *logosem*, jest więc świadomość różnicy, świadomość, że najgłębszy szacunek możemy okazać Drugiemu, kiedy uznamy jego niepoznawalność.

Nie powiem, że próba, której dokonuje tu Gutorow, próba przepisania filozoficznego projektu Derridy na język etyki, jest „ciekawą propozycją”, „oryginalnym zamierzeniem”, „czy pierwszą w Polsce taką próbą”. Gutorow w rzeczywistości podąża przetartymi już przez Tadeusza Sławka czy Markowskiego szlakami rozumienia dekonstrukcji i podejmuje temat, jak wspominałam, dość mocno już w derridiologii obecny. Z drugiej jednak strony, opolski filolog ukazując projekt Derridiański jako przede wszystkim egzystencjalny pisze książkę, która w Polsce powinna być napisana już jakiś czas temu, wypełnia lukę, która daje o sobie znać chociażby w krytyce literackiej. I to nie dlatego, że tłumaczy Derridę na język etyki, jak sądzę, bliższy i bardziej zrozumiały dla polskiej humanistyki. Bez lekcji Derridiańskiego „egzystencjalizmu” nie jest możliwe przyjęcie najbardziej wartościowych propozycji poetyckich lat 90., którymi Gutorow się fascynuje, co widoczne jest w wielu jego tekstach krytycznych, a także wydanej niedawno w „Znaku” książce *Niepodległość głosu*. Poezja takich autorów, jak Andrzej Sosnowski, Tadeusz Pióro, a także Marcin Sendek czy Darek Foks, to nie, jak się przywykło sądzić, propozycje językowych gier. To poezja gościnności iście Derridiańskiej – ale to już temat na inny szkic.

Joanna ORSKA