

PATRYK SZAJ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
e-mail: patrykszaj@gmail.com

Absolutny Inny? Kilka dekonstrukcyjnych glos do Levinasa

Abstract. *The author reflects on the limitations of Emmanuel Levinas ethical thought, which can be revealed through the deconstruction of Jacques Derrida and radical hermeneutics of John D. Caputo. The first of them is the problematic status of “absoluteness” of the Other. Derrida pointed out the impossibility of absolute otherness: it is impossible to think the relation to the Other outside the dialectics of identity and difference. Unlike, however, the other critics of Levinas, Derrida and Caputo did not abandon the idea of “absolute otherness,” treating it as an aporetic promise of breaking the dictate of The-Same, the promise which is unrealizable, but which places the radical ethical imperative (“you have to go where you cannot go”). Reflection on otherness is for Derrida and Caputo also a contribution to the critical considering of community and fellowship. Otherness is here a promise of radical opening, which is, however, possible only if the figure of otherness would be radicalized as “impossible,” and this is what Levinas did not fulfill.*

Keywords: *the Other, deconstruction, radical hermeneutics, ethics*

Myśl Emmanuela Levinasa, która nie tylko przyniosła radykalne odnowienie filozofii dialogu, ale także wywarła wpływ na szerokie grono myślicieli ponowoczesnych, stając się jedną z najważniejszych inspiracji dla szeregu zjawisk określanych mianem „zwrotu etycznego” w naukach humanistycznych¹, została dobrze przyswojona i przepracowana stosunkowo dawno, także przez humani-

¹ Zob. np. A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 1-2/2002; M.P. Markowski, *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1/2000.

stykę polską. Nie jest więc moim celem jej ponowna charakterystyka, chciałbym natomiast – wykorzystując ustalenia przede wszystkim dwóch autorów: Jacques'a Derridy i jego amerykańskiego komentatora, Johna D. Caputo – dopisać do filozofii etycznej Levinasa kilka dekonstrukcyjnych glos, zastanawiając się nad jej brakami, przemilczeniami, niewydozyskanymi przez samego autora *Całości i nieskończoności* implikacjami.

Jedną z najważniejszych tez Levinasa mówiącą, iż „etyka poprzedza ontologię”, wymierzona była w metafizyczną tradycję filozofii europejskiej, która – ustanawiając byt jako obecność, rozpatrując więc go od strony istoty, a nie istnienia – cechowała się „skrajną czystością”², pragnącą wyrugować z filozofii wszystko, co zanieczyszcza jej pewnościowe uroszczenia. To pragnienie skrajnej czystości związane jest według Levinasa z „pierwotną przemocą” metafizyki, zwaną przez niego „dyktatem Tego-Samego”: sprowadzaniem tego, co inne, nieznanne, wykraczające poza metafizyczne ramy czy poza horyzonty oczekiwań, do tego, co ustalone, identyczne, Toż-Same, realizującym się np. jako znoszenie indywidualizmu w imię ogólności³. Dla Levinasa „rozum, który redukuje inne, jest zawłaszczeniem i przemocą”⁴.

Dlatego ontologia zwana była przez Levinasa także „egologią”, uniemożliwia bowiem wyjście ku Innemu, ustanawiając podmiot solipsystyczny jako gwarant poznania i ujarzmienia bytu: „być to odizolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą. To ze względu na istnienie jestem bez drzwi i bez okien”⁵. Myśl Levinasa – na tym przede wszystkim polega dokonane przez niego odwrócenie relacji etyki i ontologii – jest zaś myślą Innego, rozwijaną w imieniu Innego i wobec jego wezwania. Każdy Inny dany jest bowiem w źródłowym zobowiązaniu, co więcej, każdy Inny jest „absolutnym Innym”, niesprowadzalnym do tego, co znane, ogólne, całościowe, skończone, Toż-Same:

Bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować, zanim podejmę jakiegokolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofam. Jestem związany z nim – który jest przecież pierwszym gościem, niezapowiedzianym, oderwanym, nie związanym ze mną przez żaden wcześniej zawarty związek. Rozkazuje mi, zanim go uznam. Łączy nas relacja pokrewieństwa wykraczająca poza biologię i „przecząca wszelkiej logice”⁶.

Relacja ta jest ponadto asymetryczna – to do mnie należy wzięcie odpowiedzialności za Innego, nawet jeśli nie mogę liczyć na jej odwzajemnienie: „jestem

² E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris 1982, cyt. za: P. Pieniążek, *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, w: B. Banasiak (wybór i oprac.), *Derridiana*, inter esse, Kraków 1994, s. 155.

³ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 32.

⁴ Cyt. za: P. Pieniążek, *U kresu obecności...*, s. 158.

⁵ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 37.

⁶ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Aletheia, Warszawa 2000, ss. 145-146.

odpowiedzialny za bliźniego, nie czekając na wzajemność, nawet jeśli miałbym przypłacić to życiem. Wzajemność jest jego sprawą. To właśnie na tyle, na ile relacja pomiędzy drugim i mną nie jest wzajemna, jestem poddany drugiemu; głównie w tym sensie jestem pod-miotem”⁷.

Tym zaś, co konstytuuje tak zarysowaną relację z Innym, jest zdaniem Levinasa fenomen twarzy: „ujrzeć twarz, to usłyszeć – nie zabijaj”. To właśnie twarz wywołuje zobowiązanie, to właśnie ona ustanawia absolutną Inność Innego, w niej bowiem przejawia się nieskończoność, wykraczająca poza całość ontologii i otwierająca na wymiar religijny. To właśnie twarz – jak pisze Caputo – jest najbardziej dojmującym aspektem faktyczności naszego istnienia, najbardziej namacalnym przykładem „tu-oto” (*Da*) w Heideggerowskim „byciu-tu-oto” (*Dasein*), choć zapoznanym przez samego Martina Heideggera⁸. To właśnie tu-oto twarzy mówi mi, że zobowiązanie nie może czekać, że jest naglące, że muszę mu sprostać w tej chwili, nie odraczać swojej odpowiedzialności, nie odsuwać jej na potem.

Wszystkie te hasła i imperatywy etyki Levinasa są, jako się rzekło, dobrze znane. Wiadomo też, że radykalizm jego propozycji filozoficznej wywołał liczne polemiki, w których najczęściej powielany zarzut dotyczył „absolutnego” statusu inności. Jak ustanowić relację z Innym, który nie przestanie być Innym? Jak uszanować jego Inność, nie odwołując się do tego, co wspólne, do jakiejś toż-samości? Czy etykę można oprzeć na *quasi*-fundamencie „absolutnej Inności”? Dlaczego miałbym brać odpowiedzialność za kogoś, kto całkowicie wykracza poza mój świat, z kim nie dzielę żadnych wartości, żadnej tradycji kulturowej, żadnej wiary?⁹

Podobne pytania, pośród wielu innych krytyków Levinasa, stawiał także Derrida, który jednak – inaczej niż pozostali adwersarze autora *Inaczej niż być lub ponad istotą* – nie pragnął bynajmniej porzucić ideału „absolutnej Inności”. W eseju *Przemoc i metafizyka* zarzucał on Levinasowi m.in. nieuprawnione pomieszenie porządków identyczności i tożsamości: *idem* i *ipse*. Levinasowska krytyka Tego-Samego opiera się na milczącym aksjomacie, iż różnica, odmiennność, inność jest czymś zewnętrznym wobec „Ja”, że zatem nie istnieje coś takiego jak inność w obrębie tożsamości. Derrida zauważa jednak, że taka krytyka jest mieczem obosiecznym, odbiera bowiem tożsamość także Innemu: „Czyż tej istoty istnienia subiektywnego nie zakłada uszanowanie Innego, który może być tym, czym jest – Innym – jedynie jako istnienie subiektywne?”¹⁰. Krytyka ta przedsięwzięta jest wprawdzie w imię wykroczenia poza metafizykę ku bezpośredniemu, źródło-

⁷ E. Levinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, Wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 56.

⁸ Zob. J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Deconstruction, Repetition, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1987, ss. 273-274.

⁹ Zob. np. B. Skarga, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, w: eadem, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997.

¹⁰ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, w: idem, *Pismo filozofii*, inter esse, Kraków 1992, s. 163.

wemu kontaktowi z Innym, jednak – zdaniem Derridy – taki czysto empiryczny kontakt jest po prostu niemożliwy, gdyż nie sposób wyjść poza język metafizyki i logosu. Inność wszakże nie sytuuje się – jak chciałby Levinas – poza metafizyką (ontologią), ale w niej samej, w jej obrębie: „Jak mogłaby istnieć jakaś »gra Tego Samego«, gdyby sama odmienność nie tkwiła już w Tym Samym?”¹¹. Stosunku do Innego nie sposób zatem pomyśleć poza logosem, nie oznacza to jednak, że skazani jesteśmy na identyczność. Radykalna inność mieści się bowiem w samym logosie, poddanym grze różni, uniemożliwiającej jednoznaczne i ostateczne zamknięcie tożsamości. Michał Paweł Markowski komentuje tę kwestię w następujący sposób:

Oto więc niemożliwe (dla Derridy) bieguny odniesienia do innego: z jednej strony Levinasowska restytucja empirycznego, pozapojęciowego i pozajęzykowego doświadczenia (które Levinas nazywa t w a r z ą), z drugiej – dialektyka spekulatywna, sprowadzająca to, co nieznanne, do znanego, inne do tego samego w przywłaszczającym ruchu świadomości refleksyjnej. Między tymi właśnie biegunami porusza się dekonstrukcyjna i n w e n c j a, dekonstrukcyjne odkrywanie innego¹².

Na podstawie tego przeświadczenia Derrida bronił także przed zarzutami Levinasa fenomenologii Edmunda Husserla. Zdaniem Levinasa fenomenologia całkowicie porusza się w ekonomii Tego-Samego, a Husserl, czyniąc z Innego *alter ego*, a więc traktując go jedynie jako „drugie ja”, jakieś inne „ja” w świecie, neutralizuje jego absolutną odmienność. Derrida widzi jednak sprawę inaczej, przywołując jako dowód V z *Medytacji kartezjańskich*:

[inne *ego*] nie są przecież samym tylko moim przedstawieniem i czymś tylko we mnie przedstawionym, nie są syntetycznymi jednostkami możliwego potwierdzenia zawartymi we mnie, lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako *Inni* [...], podmioty tego świata, doświadczające tego samego świata [...], podmioty, które (swym) doświadczeniem ogarniają przy tym także mnie samego, ogarniają mnie, gdy doświadczam tego świata, a w nim owych Innych¹³.

„Inny nie byłby zatem – komentuje Derrida – tym, czym jest (moim bliskim jako obcym), gdyby nie był *alter ego*. [...] inny jest absolutnie innym jedynie będąc *ego*”¹⁴. Tylko jeśli będę go traktował jako drugie ja – nie w dialektyce tożsamości i różnicy, ale w ich zagadkowej wymianie – oddam mu niezbędny szacunek. Dlatego Derrida powie, że empiryczna dyssymetria, czyli niesymetryczna relacja pomiędzy mną a twarzą Innego, może być dana jedynie na gruncie transcendentnej symetrii. Dlatego też pragnienie czystej, niezapośredniczonej empirii – które wyraża Levinasowska metaforyka twarzy – okazuje się nieiziszczalne. W istocie bowiem moja

¹¹ Ibidem, s. 184.

¹² M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Bydgoszcz 1997, s. 175.

¹³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, ss. 131, 133.

¹⁴ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka...*, s. 185.

intencjonalność nakierowana na Innego jako Innego ma „nieusuwalnie pośredni charakter”¹⁵, a pewna „przemoc transcendentálna” – czyli właśnie fakt, że jestem jakimś innym Innego, a Inny jest jakimś innym „ja” – stanowi niezbędny warunek „relacji między dwoma skończonymi tożsamościami. Konieczność zbliżenia się do sensu innego (w jego nieredukowalnej odmienności), wychodząc od jego »twarzy«. [...] To transcendentálne źródło jako nieredukowalna przemoc relacji z innym jest bowiem równocześnie nie-przemocą, ponieważ otwiera relację z innym”¹⁶.

Jako się rzekło, Derrida nie porzucił jednak ideału „absolutnej inności”, mimo stawianych mu ważkich zarzutów filozoficznych. Już w eseju *Przemoc i metafizyka* pojawia się sugestia, że pragnienie odróżnienia dyskursu od przemocy – jako niedostępnego, nigdy nieziszczalnego horyzontu – stanowi jednocześnie pewną obietnicę „sprawiedliwości”. „Absolutność Innego” w ujęciu Derridy z jednej strony polegać by miała na tym, że nigdy nie mam czystego i pełnego wglądu w jego subiektywność: przeżycia Innego „nigdy nie będą mi dane w oryginale jak to wszystko, co jest *mir eigenes*, moje *własne*”¹⁷.

Z tego przekonania rodzi się jednak – oto druga strona medalu – imperatyw etyczny strukturyzujący wyraźnie całą późną myśl Derridy (ale obecny w niej od zawsze), iż niemożliwość absolutnej inności jest jednocześnie jej absolutną koniecznością. Aporetyczności tego sformułowania nie należy zaś przewyżczać, ale przemyśleć naszą relację do Innego właśnie w e w n ą t r z niej. Kwestię tę podejmuje m.in. książka *Psyche. Odkrywanie innego*, w której Derrida rozważa aporetyczny status inwencji, mówiąc, że prawdziwa inwencja – godna tego miana – powinna być odkryciem czegoś całkowicie nowego, pojawieniem się czegoś nowego po raz pierwszy. Powinna więc być, *par excellence*, zdarzeniem: czymś wyjątkowym, niepowtarzalnym, jedynym w swoim rodzaju. Na taką inwencję zaś odbiorca nigdy nie powinien być gotowy, nie miałaby ona bowiem żadnego poznawalnego statusu: „w momencie wtargnięcia jej narzucająca się inwersyjność powinna przeskoczyć, zignorować, przekroczyć, zanegować [...] status, który chciałoby się jej przypisać lub który zawczasu by w niej rozpoznano [...]. Inwencja powinna wyprodukować rozregulowujące instrumentarium, otworzyć przestrzeń perturbacji lub zakłóceń dla wszelkiego, dającego się jej przypisać, statusu. Czy nie ma ona wobec tego – pyta Derrida – charakteru destabilizującego, a nawet dekonstrukcyjnego?”¹⁸. Jednocześnie jednak inwencja nigdy nie ma miejsca w czystej postaci: zawsze musi się odwoływać do jakiegoś znanego stanu rzeczy, a przy tym „zachowywać wartość dla przyszłości”, wpisując się w system konwencji, w jakąś wspólną

¹⁵ Ibidem, s. 181.

¹⁶ Ibidem, ss. 186-187.

¹⁷ Ibidem, s. 182.

¹⁸ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 87.

historię, kulturę, dziedzictwo, spuściznę – „odkrycie zostaje dokonane tylko po to, by mogło być powtarzane, wykorzystywane i wpisywane w odmienne konteksty”¹⁹.

Derridę interesuje przede wszystkim ta aporia. Albo inaczej: to odkrywanie innego jako „doświadczenie aporii”, które „prowokuje do myślenia samą możliwość tego, co pozostaje jeszcze niemyślne lub nie do pomyślenia, lub też niemożliwe”²⁰. Albo jeszcze inaczej: to odkrycie, że „jedynym możliwym odkryciem byłoby odkrycie niemożliwego”²¹. Stąd właśnie bierze się jego marzenie o absolutnej Inności, niedającej się przewidzieć, uniemożliwiającej przygotowanie się na jej nadejście, gdyż niemieszczącej się w żadnym horyzoncie oczekiwań. Na tym też polegałby dekonstrukcyjny charakter inwencji: „Przygotowanie na nadejście innego jest tym, co można nazwać dekonstrukcją [...]. Inwencja polegałaby więc na »umiejętności« powiedzenia »przyjdź« i odpowiedzi na »przyjdź« tego, co inne. Czy to w ogóle się zdarza? Nigdy nie wiadomo tego na pewno”²². Dlatego też Derrida nazwie dekonstrukcję pisaniem otwartym na Inne:

[...] inicjatywa lub odkrywczość dekonstrukcyjna polegać może jedynie na otwieraniu, odblokowywaniu, rozstrajaniu struktur zamykających, po to tylko, by umożliwić przyjscie innego. Nie można jednak sprawić, by inne nadeszło, można jedynie pozwalać mu nadejść, przygotowując się do jego przyjscia²³.

Ten aspekt dekonstrukcji jest szczególnie istotny dla Caputo, rozwijającego projekt hermeneutyki radykalnej, czyli hermeneutyki posuniętej do granic swych możliwości, mierzącej się z tym, co wykracza poza jakiegokolwiek horyzonty oczekiwań, wyłamuje się z koła rozumienia, odbiera nam mowę i stawia przed aporetycznymi wyzwaniem. To, jak mówi Caputo, nie tyle hermeneutyka, którą chcielibyśmy uprawiać intencjonalnie, ile hermeneutyka, do której jesteśmy zmuszeni przez radykalne okoliczności, która nawiedza nas przeciw nam samym²⁴. Z taką zaś sytuacją mamy do czynienia, ilekroć stajemy przed twarzą Innego, stanowiącą dla nas wezwanie do zobowiązania. Caputo pozostaje czuły na aporetyczny aspekt tego spotkania, tej konieczności odpowiedzialnej odpowiedzi, która odda Innemu szacunek, nie zawłaszczając jego inności. Taka odpowiedź w istocie jest, jak mówi Derrida, „odkrywaniem niemożliwego”. Ale jeśli tak, to – Caputo często przywołuje te słowa Angelusa Silesiusa – „trzeba iść tam, dokąd iść nie można”:

¹⁹ Ibidem, s. 84.

²⁰ J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, s. 130, cyt. za: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 181.

²¹ J. Derrida, *Psyche...*, s. 104.

²² Ibidem, s. 98. Por. też: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 320: „»Tak (zgadzam się), przyjdź« – oto być może najkrótsza, ale i też najbardziej eliptyczna i nieczytelna definicja dekonstrukcji”.

²³ J. Derrida, *Psyche...*, s. 105.

²⁴ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 189.

Niemożliwe nie jest prostym logicznym przeciwieństwem możliwego, ale ekstremalną nadzieją poza nadzieją, nadzieją przeciw nadziei, wiarą w to, czego nie możemy sobie wyobrazić ani przewidzieć, w absolutnego innego, poza jakimkolwiek horyzontem oczekiwań²⁵.

Cały ten – może nazbyt spekulatywny – wtręt nie pozostaje bez związku z dialogiem pomiędzy Derridą a Levinasem. Marzenie o absolutnej inności wyraźnie przekłada się bowiem na rozważania autora *Widm Marksa* dotyczące problematyki wspólnoty, przyjaźni, gościnności, wykluczenia, które ujawniają ograniczenia filozofii Levinasa od innej, niż dotychczas zarysowana, strony. Na tę kontrowersję wskazuje cytat z Levinasa:

Sam status człowieczeństwa zakłada braterstwo i ideę rodzaju ludzkiego. [...] Społeczeństwo musi być wspólnotą braterską, aby być na miarę prostoty – bliskości we wzajemnym sensie – z jaką uobecnia się i z jaką jest przyjmowana twarz. Idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i za Innego – oznacza monoteizm²⁶.

Zauważmy, że imperatyw etyczny skupiony jest tu wokół transcendentalnej idei „braterstwa rodzaju ludzkiego”, mamy zatem do czynienia z pewnym osłabieniem absolutnego statusu inności. To jednak kwestia poboczna. Ciekawsza wydaje się tu koncepcja wspólnoty radykalnie otwartej, obejmującej całość rodzaju ludzkiego. Na pozór znajdujemy się tu bardzo blisko Derridy, u którego idea „wspólnoty” budziła wieloaspektową troskę, przede wszystkim ze względu na swą ekskluzywność, czyli, jak pisze Caputo, „skłonność wspólnoty [...] do zamykania się w kręgu (*com*) i przymusowego wykluczania (*munire*) Innego”²⁷. Derrida – jak pamiętamy – „obawiał się murów wznoszonych przez wspólnotę w imię podzielanych przez *nas* esencji, w imię esencji *naszej* tradycji, *naszego* kraju, [...] *naszej* płci, *naszej* religii, *naszej* kultury, *naszej* rodziny”. Właśnie dlatego zgodziłby się z Levinasowską ideą wspólnoty radykalnej (to znaczy: radykalnie inkluzywnej), właśnie dlatego otwarcie na nadejście Innego stanowiło dla niego nie tyle – jak np. dla Gadamera – przygotowanie na to, co niespodziewane, ile raczej gotowość na doświadczenie tego, co niemożliwe. Na pytanie, jak przygotować się na nadejście Innego, udzieliłby on odpowiedzi, że „jedynym przygotowaniem jest nie być przygotowanym na cokolwiek, jedynym adekwatnym przygotowaniem jest przyznanie, że nie możemy być przygotowani na to, co nadchodzi”²⁸.

Na tym jednak – *nomen omen* – pokrewieństwo z Levinasem się kończy. Czym jest owa idea „pokrewieństwa” i dlaczego miałyby ją wyrażać właśnie figura

²⁵ J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2000, s. 263.

²⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 255.

²⁷ J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 64.

²⁸ *Ibidem*, s. 56.

„braterstwa”? Między innymi takie pytania stawiał Derrida w książce *Polityka przyjaźni*. „Dlaczego Inny miałby być w pierwszym rzędzie bratem? A w szczególności: dlaczego mieliby to być »nasi bracia«? Czyi bracia? Kim, w takim razie, jesteśmy *my*? Czym jest owo *my*?”²⁹. Czy we wspólnocie Levinasa znalazłoby się choć trochę przestrzeni dla kobiet, dla siostr? Czy wspólnota oparta na braterstwie, choć przedstawia się jako „naturalna”, nie reprodukuje przypadkiem klasycznego wzorca patriarchalnego, w którym nie ma miejsca nie tylko dla „siostrzeństwa”, ale także dla wszystkich outsiderów, bezpaństwowców, wygnańców, imigrantów, ekspatriantów? Dlatego Derrida proponuje dekonstrukcję figury braterstwa, pozbawienie jej pretensji do „naturalności”, „de-naturalizację” mającą ukazać, że „brat” nie jest dany esencjalnie, substancjalnie i niepodważalnie. Żeby jej dokonać, musimy w figurze „brata” (*brother*) ujrzyć, usłyszeć, poczuć Innego (*other*). I jeśli owym *other* sytuującym się wewnątrz *brother*, miałaby być kobieta, to taka, która byłaby imieniem różnicy, wielości, wieloznaczności, a nawet wieloznaczeniowości, która kwestionuje tradycję „braterstwa”: *brother – other – her*³⁰.

Podobnie rzecz by się miała z samą przyjaźnią. Wbrew intuicji etymologicznej i tradycji filozoficznej – przy-jaźń, a więc przy-jaciel jako ktoś do-stawiony do mojej jaźni, jako dopełnienie mojego „ja”, gdzie „1+1” nigdy nie daje „2”, ale zawsze „1” – Derrida proponuje pomyśleć o niej inaczej. Nie jako o wspólnocie pokrewnych dusz, jak czyni filozofia zachodnia wsparta na autorytecie Arystotelesa, *de facto* traktując przyjaciela jako dopełnienie m nie samego, sprowadzające się do umiłowania w przyjacielu m o i c h cech, m o i c h pragnień, m o i c h przekonań, lecz jako o aporetycznej relacji z tym, co całkowicie Inne, co zjawia się niespodziewane i nieproszone, czego nie potrafimy ujarzmić i zredukować do własnych horyzontów poznawczych.

Mając na uwadze te kwestie, moglibyśmy zadać Levinasowi kilka krytycznych pytań. Czy rzeczywiście każdy Inny zasługuje na status „absolutnego Innego”? Czy jego etyka nie wymagałaby sfeminizowania?³¹ A przy tym: czy wytrzymuje ona konfrontację z p o l i t y k ą? Wiadomo przecież, że Levinas był gorącym zwolennikiem polityki państwa Izrael i utożsamiał się z ideą syjonizmu, zaś jego wypowiedzi na temat konfliktu izraelsko-palestyńskiego mogą szokować tych, którzy traktowaliby serio hasła jego filozofii. Egzemplaryczny jest tu wywiad radiowy, udzielony w 1982 r. po masakrze w Sabrze i Szatili, czyli ludobójstwie dokonanym na palestyńskich uchodźcach przez libańskie oddziały chrześcijańskie za pełnym

²⁹ J. Derrida, *Politics of Friendship*, Verso, London – New York 1997, s. 304.

³⁰ Por. J.D. Caputo, *Dreaming of the Innumerable: Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of Gender*, w: idem, *More Radical Hermeneutics...*; J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, Oficyna, Łódź 2012; P. Szaj, *Czy feminizm i hermeneutyka mogą zamieszkać we wspólnym pokoju?*, „Wakat/Notoria” 4/2014, <http://wakat.sdk.pl/czy-feminizm-i-hermeneutyka-moga-zamieszka-cwe-wspolnym-pokoju/> [16.03.2016].

³¹ Por. J.D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1993, s. 145.

przyzwoleniem izraelskich sił zbrojnych. Na pytanie Shlomo Malki, czy – jako myśliciel Innego – nie sądzi, że absolutnym Innym dla Izraelczyków są właśnie Palestyńczycy, Levinas odparł:

Moja definicja Innego jest całkowicie inna. Inny to bliźni, który nie musi, ale może należeć do mojego rodu. W tym sensie, jeśli jesteś za Innym, jesteś za bliźnim. Lecz jeśli bliźni atakuje innego bliźniego albo traktuje go niesprawiedliwie, cóż możesz zrobić? Wówczas Inność nabiera innego charakteru, możemy w niej znaleźć wroga, albo co najmniej musimy zmierzyć się z problemem, kto ma słuszość, a kto jest w błędzie, kto jest sprawiedliwy, a kto nie. Są ludzie, którzy się mylą³².

Nie ma tu już miejsca dla braterstwa, dla idei rodzaju ludzkiego. Nie ma też miejsca dla Innego, który jest kimś innym niż moim bliźnim, moim sąsiadem. Nie ma miejsca dla asymetrycznej relacji, w której odpowiedzialność jest zawsze po mojej stronie, wzajemność zaś pozostaje w gestii Innego. Jest za to miejsce – jak Levinas mówił dalej w wywiadzie – dla polityki zbrojnej i utrzymywania armii, mającej chronić mnie i moich ludzi przed innym-wrogiem. „My” – jak pisze Caputo – nigdy bowiem nie obejmie wszystkich³³. Ale z tego samego powodu inne „my” – jak z kolei mówił Derrida – może być odkryte tylko przez nadchodzące Inne³⁴.

Inne „my”? Nadchodzące Inne? Czym mogłoby ono być? Co te aporetyczne formuły czynią z filozofią Levinasa? Jak ją radykalizują? Do jakich pytań prowokują? Czy – nawet gdybyśmy puścili mimo uszu polityczne wypowiedzi autora *Całości i nieskończoności* i zaufali jego idei „rodzaju ludzkiego” – na pewno otworzylibyśmy się na absolutnego Innego? Czy idea „człowieczeństwa”, „rodzaju ludzkiego” – nawet gdyby uzupełnić ją o suplement kobiecy, o pierwiastek palestyński – nadal nie wyklucza innych Innych? Czy także twarz zwierzęcia (zwierzęcia innego niż człowiek) mówiłaby: nie zabijaj?

³² Wywiad zamieszczony w książce S. Hand (red.), *The Levinas Reader*, Basil Blackwell, Oxford 1989, s. 294.

³³ J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 122.

³⁴ Zob. J. Derrida, *Psyche...*, s. 105.

