

Etyka gościnności /gościnność etyki

DOI 10.35757/CIV.2016.19.02

*...nie jesteście już obcymi przychodniami,
ale jesteście współobywatelami świętych
i domownikami Boga.*

List do Efezjan, 2,19–20

„Nie wiemy, czym jest gościnność...”, twierdzi Jacques Derrida w medytacyjnym eseju *Wrogośćcinność*¹. Refleksja nad fenomenem gościnności doprowadziła go do wniosków radykalnych: nie wiemy do końca, co to znaczy naprawdę przyjmować kogoś u siebie, akceptować w pełni przekład z jednego języka na drugi, dać komuś prawo do funkcjonowania w przestrzeni publicznej lub przyjmować jakikolwiek dar od Innego. Niewiedza ta ma podwójną naturę. Z jednej strony, wynika z trudności dokładnego określenia, czy fenomen gościnności ma charakter polityczny czy też *stricte* etyczny, dotyczy bardziej prawa czy moralnego nakazu i kto w związku z tym powinien być strażnikiem owego prawa. Czy prawdziwą gościnność można nakazywać? Czy nie przeczy to podstawowej intuicji, że gościnność jest związana w sposób istotowy z dobrowolnością, z podmiotowym aktem otwarcia się na inność/Innego? Z drugiej, czyż *niewiedza* co do warunków gościnności i sposobów jej przejawiania nie okazuje się niezbędnym warunkiem zachowania jej etycznego, „nieskończenie gościnnego” wymiaru?

Według Derridy mamy dwa wzorce gościnności opierające się na przeciwstawnej logice. Jeden wzorzec zakorzeniony jest

Barbara Markowska – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Socjologii Collegium Civitas w Warszawie.

¹ J. Derrida, *Wrogośćcinność*, przekład A. Dwulit, katalog wystawy „Wrogośćcinność. Podejmowanie obcych”, Muzeum Sztuki, Łódź 2010, s. 5–23.

w perspektywie gospodarza, czyli podmiotu gościnności i dotyczy warunków, jakie stawia, aby nie czuć się zagrożonym. Jednym z takich warunków jest związana z gościnnością sytuacja zaproszenia, bycia zaproszonym². Drugim wzorcem jest Lévinasowskie myślenie o idei gościnności bezwarunkowej związanej z nawiedzeniem, zaskoczeniem, z czystą zewnętrżnością i przyjmowaniem nieskończenie Innego³. Czysta gościnność ma miejsce tylko wówczas, gdy przyjmuje

nieoczekiwanego przybysza, takiego, który w pewnej mierze wtargnie do mnie, zanim zdążę się na to przygotować. I powinienem zrobić wszystko, co trzeba, by dostosować się do niego, zmienić moje u mnie [...] tak, żeby nieoczekiwany przybysz mógł się tam zadomowić, jakkolwiek niebezpieczne by się to wydawało⁴.

Absolutna gościnność przydarza się wówczas, gdy *jeszcze nie wiemy*, czym ona jest ani kim jest nasz gość. Parafrazując pierwsze zdanie *Całości i nieskończoności*, moglibyśmy powiedzieć, że tak pomyślana gościnność jest nie z tego świata. Inspirując się myślą Lévinasa, Derrida wyraźnie wskazuje na jej aporetyczność ujawniającą się w niemożliwym do zaistnienia doświadczeniu *pełnej* gościnności: przyjmowania tego, co inne, przy zachowaniu własnej tożsamości. Jest to doświadczenie graniczne, rozgrywające się na progu wewnętrżności (immanencji bycia u siebie) i zewnętrżności (transcendencji nawiedzenia).

Uwikłanie to stanie się jaśniejsze, jeśli przypomnimy sobie przeciwstawienie porządku etycznego i religijnego dokonane przez Sørensa Kierkegaarda⁵. Mamy oto etykę jako porządek ogólności, obiektywnych zasad działających jak prawo, i wykraczający poza

² *Idem*, *Gościnność nieskończona*, przekład P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3, s. 260.

³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przekład M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998; *idem*, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekład P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

⁴ J. Derrida, *Gościnność nieskończona*, s. 260.

⁵ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przekład J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.

nią pojedynczy gest Abrahama. Moment decyzji etycznej ma charakter religijny, zawiesza wszelkie zasady i ustanawia porządek wiary/zawierzenia nad otchłanią wątpliwości i sprzecznych imperatywów. Myślenie o etyce gościnności umiejscawia nas od razu pomiędzy owymi dwoma sferami: pomiędzy prawem (do) gościnności a nieprzewidywalną decyzją ujawniającą gościnność etyki jako nakaz otwarcia się na Innego. Z drugiej strony w samym myśleniu o prawie gościnności natykamy się na znaczące rozszczepienie, przywołane już przez Kanta w projekcie *Do wiecznego pokoju*⁶. Gościnność jest dla Kanta powszechnym prawem moralnym, pewnym postulatem kosmopolitycznego ładu, który nie może zostać wcielony w życie bez ograniczeń, ze względu na polityczną tożsamość i partykularność bycia u siebie, z którego wynika zróżnicowanie na bycie bardziej/mniej u siebie (występowanie w roli gospodarza lub chcianego/niechcianego gościa). Stąd już na gruncie kantowskiego projektu można zadać pytanie: w jaki sposób pogodzić owo uniwersalne etyczne prawo z partykularnością myślenia politycznego? W jaki sposób wpisać bezwarunkową gościnność w projekt globalnego ładu politycznego?

Powyższe kwestie stanowiły wieloletni przedmiot rozważań autora *Wrogościnności*. W swoich późnych tekstach z lat dziewięćdziesiątych Derrida uczynił gościnność (obok sprawiedliwości) prawdziwym „jądrem” etyki i poświęcił jej kilka tekstów. Począwszy od *L'autre cap*, gdzie stwierdził, że gościnność (przyjmowanie obcych) jest niezbywalnym składnikiem tożsamości europejskiej, aż po ostatnie eseje i wykłady poświęcone szczegółowym rozważaniom nad ideą gościnności w świecie arabskim⁷.

W niniejszym tekście nie podejmę próby udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na wszystkie te pytania. Postaram się natomiast

⁶ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przekład M. Żelazny, w: *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005.

⁷ J. Derrida, *L'autre cap suivi de „La démocratie ajournée”*, Minuit, Paris 1991; *idem, De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997; *idem, Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galiléé, Paris 1997; *idem, Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek!*, przekład A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 115–133; *idem, Hostipitality*, w: G. Anidjar (red.), *Acts of Religion*, Routledge, London – New York 2002, s. 356–420.

prześledzić sposób, w jaki Derrida starał się połączyć Kantowski uniwersalizm z etyczną wizją Lévinasa, oraz to, w jaki sposób zakorzeniona w owej wizji gościnność oparta na bezwarunkowym nakazie przyjmowania Innego może się odnosić do praktyki (kosmo)politycznej rządzącej się ogólnymi prawami.

Prawo (do) gościnności

Ogólnoświatowe prawo obywatelskie powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności – Immanuel Kant⁸.

W żadnym tekście poświęconym gościnności nie może zabraknąć odwołania do Kanta i jego wizjonerskiego traktatu. W tym miejscu przypomnę pokrótce linię jego wywodu. Dla Kanta prawo kosmopolityczne oznacza naturalne prawo do powszechnej gościnności, wynikające z faktu *braterskiego* posiadania wspólnej własności: powierzchni Ziemi. Ludzie otrzymali od Stwórcy takie samo prawo do przebywania na Ziemi i z tej perspektywy wszyscy jesteśmy na równi w pozycji gości. Prawo to dotyczy tylko powierzchni Ziemi i ma swoje ograniczenia. Wszystko, co nie jest przestrzenią przebywania, nie powinno być bezwarunkowo dostępne dla przybysza, gdyż zrównywałoby to jego status w stosunku do członków wspólnoty. Znaczące, że Kant – wykluczając z gościnności prawo nieograniczonego pobytu – zawęży ją tylko do prawa swobodnych odwiedzin.

Przypomnijmy ów słynny passus:

[...] gościnność (*Hospitalität/Wirtbarkeit*) oznacza prawo obcego przybysza, ażeby z powodu, iż przebywa na terytorium należącym do kogoś innego, nie był przez tego kogoś traktowany wrogo. [...] Nie jest to prawo gościnności (*Gastrecht*), do którego ów cudzoziemiec mógłby zgłaszać pretensje (w tym celu byłby konieczny osobny dobroczynny układ, czy-

⁸ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, s. 178.

niący go na pewien czas domownikiem), lecz przysługujące wszystkim ludziom prawo odwiedzin, przyłączania się do towarzystwa, [a to znów] mocą prawa do wspólnego posiadania powierzchni Ziemi, na której jako że jest ona kulista, ludzie nie mogą rozprzestrzeniać się w nieskończoność, lecz w końcu muszą zacząć znosić się nawzajem obok siebie; pierwotnie zaś nikt nie ma większego prawa do przebywania w jakimś miejscu Ziemi aniżeli ktoś inny⁹.

W tekście znajdujemy dwa schematy myślenia o gościnności. Jeden dotyczy fizycznego przemieszczania się, a więc sfery prywatnej, a drugi pojawiania się w przestrzeni publicznej, która jest wspólna wszystkim podmiotom rozumnym. Prawo (do) gościnności dotyczy teoretycznie obu tych sfer, pomimo owego symptomatycznego ograniczenia. Zauważmy, że Kant traktował prawo do poruszania się po powierzchni Ziemi w celu nawiązania kontaktów i relacji społecznych jako *uniwersalne roszczenie* przysługujące całemu gatunkowi ludzkiemu, gdyż ono właśnie czyni nas ludźmi, świadczy o naszym człowieczeństwie¹⁰. Wydawałoby się więc, że nie powinno ulegać negocjacom, a jednak Kant jest świadom, że porządek polityczny rządzi się własnymi prawami, które dążą raczej do ochrony interesu gospodarza niż do realizowania szczytnego ideału powszechnego obywatelstwa. Z politycznego punktu widzenia możliwy jest stan pokoju narzucony przemocą (przekonanie wszystkich do jednej wizji państwa), jednak nie należy wierzyć, by natura ludzka umożliwiła stan, w którym wszyscy chcieliby z równą mocą, tego, co wydaje się konieczne do życia. Zderzają się tutaj ze sobą dwa porządki uzasadnienia, które w procesie oświecenia mają się wzajemnie przenikać: obiektywne prawa moralności i subiektywne maksymy pragmatycznego osiągnięcia korzyści (tak zwana mądrość polityczna), których moc opiera się na efektywności działania. I w miarę postępu owo wewnętrzne napięcie pomiędzy

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Stąd niezwykle znaczący wydaje się komentarz Kanta dotyczy niegościnności, jaka panuje w krajach cywilizowanych, które kolonizują bezwzględnie świat: nie traktują tubylców jako gospodarzy, łamią podstawowe prawo gościnności przez zawłaszczenie nie tylko przestrzeni, ale również miejsca (ze wszystkim, co do niego przynależy). Oto wielka historia kolonializmu opowiedziana w jednym sugestywnym akapicie. Por. *ibidem*, s. 179.

prawem obywatelskim domagającym się politycznych ograniczeń a prawem obywatelskim odwołującym się do uniwersalnego prawa gościnności powinno ulec osłabieniu.

Etyka gościnności i gościnność etyki¹¹

L'hôte comme host est un guest.
Jacques Derrida¹²

Jak pisałam we wprowadzeniu, idea gościnności odgrywa według Derridy główną rolę w etycznej wizji Lévinasa, mocno zakorzenionej w myśleniu religijnym. Etyka jest dla niego gościnnością i ujawnia się w mowie, która służy do przyjmowania innego. Mowa jest pragnieniem, a nie pożądaniem (posiadania, wchłonięcia, scalenia); atrybutem pojedynczego bytu, a nie medium ogólności. Ja staje się niepowtarzalnym sobą/mną dopiero w momencie przyjmowania Innego, a otwarcie na to, co zewnętrzne, wiąże się z ryzykiem i niebezpieczeństwem. Stąd niezwykle trafny komentarz Derridy:

Kiedy Lévinas mówi o przyjęciu innego, ma na myśli nieskończenie Innego, który nieskończenie mnie przekracza, tak więc przyjmuję go poza moimi możliwościami przyjęcia. Gościnność polega na tym, że przyjmuje kogoś większego ode mnie, a więc narażam mój dom na zniszczenie¹³.

Istotą gościnności bezwarunkowej jest bycie czystym zobowiązaniem, które nie może zostać zrealizowane z powodu swojej bezwarunkowej formy, ale też nie może zostać zawieszona. Złożoność aktu witania gościa na progu obrazuje zwyczajowa formuła skierowana do odwiedzającego: „Czuj się jak w domu, czuj się jak

¹¹ Kolejne dwa podrozdziały są skróconą i zmodyfikowaną wersją fragmentu wcześniej opublikowanego tekstu. Por. B. Markowska, *Po-witanie u Emmanuela Lévinasa i prawo wro-gościnności Jacques'a Derridy*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38–39, s. 135–139.

¹² J. Derrida, *Le mot d'accueil*, w: *idem, Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, s. 79.

¹³ *Idem, Wrogościnność*, s. 15, przyp. 13.

u siebie”. Powitanie opiera się na skrzyżowaniu pozycji gościa i gospodarza: *czuj się jak u siebie* oznacza – jednocześnie – „bądź u siebie” i „jesteś u siebie”.

Gospodarz zdoła wypełnić swą misję (czyli ugościć przybysza), tylko pod warunkiem, że sam stanie się u siebie gościem innego, że zostanie przyjęty przez tego, kogo przyjmuje, podjęty przez tego, kogo podejmuje, że *przyjmuje gościnę*, której *sam udziela*¹⁴.

Sprzeczność performatywna zawierająca się w zdaniu przyjmować gościa u siebie jako gospodarz, brzmi po francusku: *un hôte à un hôte* (być gospodarzem dla gościa/gościem dla gospodarza). Derrida nie może się powstrzymać od zwrócenia uwagi na kłopotliwą subwersywność idiomu, który nie tylko zawiera w sobie dialektyczne uwikłanie obu członów relacji (gościa i gospodarza), ale też rozszczepia się i ujawnia dystans w postaci zakładnika (gra słów: *hôte-otage*), który jest czymś w rodzaju gwarancji bezpieczeństwa¹⁵. Zapraszający staje się zakładnikiem zaproszonego. Przybysz pozwala mu się gościć we własnym domu, co nazwać możemy tylko nawiedzeniem – wskazaniem miejsca spotkania polegającego na wzajemnie jednostronnym, bezwarunkowym udzieleniu sobie gościny. Nawiedzenie jest wyróżnieniem dla gospodarza będącego potencjalnym gościem¹⁶.

W owym niemożliwym do zaistnienia ruchu wymiany, będącej warunkiem zaistnienia podmiotu etycznego ujawniają się różne wymiary polityki/polityczności. Jako doświadczenie nie może trwać i rozwijać się w czasie, ponieważ nie sposób być gospodarzem i gościem jednocześnie. Paradoks polega na tym, że w momencie absolutnej gościnności pytanie „kto kogo gości?”, czyli „kto jest czym zakładnikiem?”, traci sens. Stajemy wobec nakazu gościnności absolutnej i bezwarunkowej, nie wiedząc do końca,

¹⁴ *Ibidem*, s. 14 (podk. BM).

¹⁵ J. Derrida, *Wrogościnność*, s. 10, 14.

¹⁶ Świadczy o tym niespodziewany komentarz Derridy: „Pan domu czeka, nie czekając. Czekaj, nie wiedząc, na kogo czeka. Czekaj na mesjasza. Czekaj bez względu na to, kto może przybyć”, *ibidem*, s. 15.

czym ona jest. Derrida zwraca uwagę, że zdanie „nie wiem, czym jest gościnność”, przyjmuje wiele znaczeń¹⁷. Oznacza zarówno podejmować, akceptować, godzić się z istnieniem czegoś, ale też sprawiać, by to zaistniało. *Pozwalać być...* zaciera granicę zarówno bierności i aktywności, jak i unieważnia relację podmiotowo-przedmiotową. Kto komu pozwala być? Kto podejmuje decyzję? Ja czy Inny/inny? Nasze „tak” skierowane ku innemu, zgoda na bycie zakładnikiem, musi być poprzedzone jego niewidzialną decyzją nawiedzenia nas.

Kwestia zakładnika odgrywa zasadniczą rolę w koncepcji etycznej Lévinasa. Bycie zakładnikiem innego jest warunkiem odpowiedzialności. „*Ipseitas* w swojej biernej, pozbawionej *arche* tożsamości, jest zakładnikiem. Słowo ja oznacza oto jestem, odpowiadając za wszystkich i za wszystko”¹⁸. Nie może istnieć prawo nakazujące absolutną gościnność, ponieważ mowa gościnności nie używa pojęć, a ruch substytucji będący jej warunkiem rozgrywa się poza czasem i przestrzenią. Gościnność ujawnia się w języku i za pomocą języka, ale nie jest możliwa w nim jako taka do wypowiedzenia. Bezwarunkowa gościnność nawiedzenia poprzedza gościnność warunkową, polityczną, negocjowaną. Tak pojęta uniwersalność „ja” staje się warunkiem ja „powszechnego”. Nakaz gościnności absolutnej (wobec każdego) poprzedza prawo gościnności powszechnej (dostępnej wszystkim).

Polityka (wro)gościnności

Jesteśmy winni gościnę innemu jako obcemu.
Jacques Derrida¹⁹

Derrida krzyżuje w swoim wywodzie rozumowanie Kanta z Lévinasowskim podejściem do etyki nieskończonego otwarcia na Innego.

¹⁷ *Ibidem*, s. 11.

¹⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 192.

¹⁹ J. Derrida, *Wrogościnność*, s. 13.

Odróżnia etykę gościnności (etykę jako gościnność!) od prawa, czyli polityki gościnności, która stanowi warunek kosmopolitycznego obywatelstwa²⁰. Polityczne znaczenie gościnności dotyczy w jakiś podstawowy sposób znaczenia słowa obcy i jego relacji do inności²¹. Inny, który może być potencjalnym gościem jest Innym zawsze obcym, niespodziewanym i niepoddającym się do końca grze oczekiwania, związanej z symbolicznymi ramami naszego świata. Może być traktowany jak przyjaciel czy sprzymierzeniec lub jak wróg, nieprzyjaciel. W ukutym przez Derridę neologizmie wrogościność (*hostipitalité*) pojawia się spleciona para pojęć: wro-gość/gość-inność. Z jednej strony mamy tutaj odwołanie do słynnej opozycji wróg–przyjaciel²², ale też wskazanie na podstawowy rdzeń zawarty w słowie gość (*host*), które ma podwójne znaczenie: gospodarza (przyjmującego) i gościa (przyjmowanego).

Analizę fenomenu wrogościności Derrida zaczyna od przywołania wspomnianego już słynnego *passus* z kantowskiego projektu *O wiecznym pokoju*. Prawo oznacza tutaj uprawnienie do swobodnego przemieszczania się, odwiedzania, bycia traktowanym przyjaźnie i z szacunkiem: jako obcy–przyjaciel, a nie obcy–wróg. Rdzeń łacińskiego słowa *Hospitalität* wprowadza dwuznaczność, gdy okazuje się, że gość może przyjąć wobec gospodarza rolę przyjaciela albo wroga²³. To, co przyjmujemy z zewnątrz, może być zatrutym darem (jak w przypadku konia trojańskiego), wojennym fortem doprowadzającym do spustoszenia naszej ziemi. Każdy inny, który jest obcym, stanowi potencjalne zagrożenie. Mimo tego, będąc wierni nakazowi bezwarunkowej gościnności, powinniśmy stanąć na progu i powiedzieć „witaj”, ponieważ tylko takie zob-

²⁰ *Idem*, *Le mot d'accueil*, s. 45.

²¹ *Idem*, *Wrogościność*, s. 11, 23. Termin gościnność (*hospitalité*) w swoim łacińskim źródłosłowie zawiera własne przeciwieństwo, czyli wrogość (*hostilité*). Stąd tytułowy neologizm „wrogościność” (*hostipitalité*).

²² C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przekład M. Cichocki, Znak, Fundacja Bato-rego, Kraków 2000.

²³ „*Hospitalität*, wyraz pochodzący z łaciny, o źródłach zmaconych i macących w głowie, noszący w sobie swoje własne przeciwieństwo, pasożytną na nim sprzeczność: *hostilitas* – wrogość, nieproszonego gościa, którego gości jako własne przeciwieństwo we własnym cie-le...”, J. Derrida, *Wrogościność*, s. 6.

wiązanie jest w stanie zagwarantować powszechny i realny pokój – pokój, który nie byłby tylko czasowym zawieszeniem wojny. Ale, jak słusznie zauważa Derrida, aby móc powiedzieć „czuj się jak u siebie”, trzeba mieć władzę dysponowania swoją własnością. Trzeba być prawdziwym gospodarzem.

Dlatego też, aby uzyskać pożądaną jednoznaczność, Kant obok *Hospitalität* przywołuje inny termin *Wirtbarkeit*, którego źródłosłów odsyła nas do kwestii domostwa, bycia u siebie i zarządzania swoimi włościami. Oznacza on gościnność warunkową, *stricte* polityczną, której funkcja zobowiązuje nas do wytworzenia przestrzeni gościnności, ale też postawienia ograniczeń. Podstawowe ograniczenie przybiera postać następującego warunku: pan domu (gospodarz) zachowuje swoją zwierzchność jako ten, który udziela gościny (dając – wywyższa się i nie poddaje się do końca gościowi). Derrida podkreśla ową logikę własności: prawo gościnności jako prawo, czyli traktowanie obcego przybysza jak przyjaciela, zachowuje swoją moc tylko pod warunkiem utrzymania w mocy prawa tożsamości, bycia u siebie w swoim domu, narodzie, języku. „A tym samym ogranicza ofiarowany dar i czyni z tego ograniczenia – to jest bycia sobą u siebie – warunek daru i gościnności”. I dalej:

Gościnność jest pojęciem i doświadczeniem wewnątrznie sprzecznym, które może tylko samo niszczyć się od środka (innymi słowy wytwarzać się jako niemożliwe, czy też możliwe jedynie pod warunkiem swojej niemożliwości) lub chronić siebie przed samym sobą, w pewien sposób uodpornić się na siebie samo, to znaczy dokonywać własnej dekonstrukcji właśnie przez urzeczywistnianie się²⁴.

Oczywiście, o ile gościnność ma zachować swoją transgresyjną moc paradoksu, musi opierać się na jakiejś władzy/mocy. Nigdy nie rozstrzygniemy, która z nich – władza gościa czy władza gospodarza – powinna być dominująca we właściwym doświadczeniu. Obie są dla niego źródłowe – jedna opiera się na prawie własności bycia u siebie, a druga na powszechnym prawie do gościnności,

²⁴ *Ibidem*, s. 8.

które postulował Kant²⁵. Zderzają się ze sobą i poniekąd znoszą, wytwarzając strukturę podwójnego przymusu, którą Derrida z upodobaniem nazywa podwójnym związaniem (*double bind*) lub aporią gościnności²⁶.

Nowy kosmopolityzm?

Derrida postuluje przemyślenie Kantowskiego traktatu jako tekstu zawierającego podstawowe założenia politycznego projektu Oświecenia, który aby zadośćuczynić swoim obietnicom, wymaga od nas ciągłego wysiłku przepisywania na nowo. Projekt ten opiera się na idei postępu i niewątpliwie mówienie o prawie do powszechnej gościnności, prawie opartym na idei człowieczeństwa i wynikającego stąd braterstwa jest (przy wszystkich ograniczeniach tego języka) elementem postępu w stosunku do przeszłości. A jednak wskazane przez Kanta granice bycia u siebie (bycia domownikiem), wskazują jednoznacznie na polityczny wymiar zamieszkiwania, które osiąga legitymizację poprzez prawo do goszczenia lub odmowy gościny obcemu. Co wprowadza na scenę kwestię podmiotu/przedmiotu gościnności, własności/posiadania oraz inności/obcości. I wymaga od nas podania w wątpliwość zasadności kantowskiego rozwiązania, które pomimo wiary w powszechne prawo gościnności, czyli w moralne podstawy ładu politycznego, pomija właśnie jego polityczne uwarunkowanie.

Dlatego też, zanim porzucimy myśl o wcielaniu w życie Lévinasowskiej wizji etyki, przyjrzyjmy się politycznemu wymiarowi gościnności, który od końca II wojny światowej staje się coraz bardziej palącym problemem Zachodu. Świat pokoju i dobrobytu, stwarzając *prawa człowieka i obywatela* chroniące anonimowe rzesze uciekinierów, bezpaństwowców, uchodźców politycznych i ofiary konfliktów na całym świecie, zobowiązał się jednocześnie

²⁵ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 42.

²⁶ *Idem*, *Wrogość*, s. 19.

do wytyczania reguł gościnności, prawa pobytu, prawa do politycznego azylu i ochrony życia. Tuż po upadku komunizmu w Europie Wschodniej Derrida jednoznacznie wskazał na nieuchronne narastanie fali uchodźców/imigrantów²⁷ i uznał ten fakt za najpoważniejszy problem przyszłego globalnego ładu demokratycznego. Szczególnie istotny w kontekście niniejszego tekstu wydaje się krótki esej na temat idei azylu politycznego dla uchodźców (w tym prześladowanych pisarzy i intelektualistów) gwarantowanego przez miasta, a nie przez państwa narodowe, w którym filozof zabrał głos, stawiając nas wobec problemu narastającej przemocy i degeneracji projektu Kantowskiego:

Gościnność jest sama kulturą, nie jest pewną etyką pośród innych. Dotycząc *ethosu*, a więc tyleż siedziby, bycia u siebie, miejsca swojskiego pobytu, co sposobu bycia, sposobu odnoszenia się do siebie i do innych, do innych jak do swoich lub jak do obcych – etyka jest gościnnością, pokrywa się bez reszty z doświadczeniem gościnności, niezależnie od tego, jak jest ono ułatwiane bądź ograniczane. Ale właśnie z tego powodu i dlatego, że bycie-sobą u siebie (esencja tożsamości) zakłada przyjmowanie lub włączanie innego, którego usiłuje się przywłaszczyć, kontrolować i opanować, stosując różne odmiany przemocy – istnieje historia gościnności, ciągła możliwość deformacji Prawa gościnności (które się może wydawać bezwarunkowe) i praw, co się zjawiają, by ją ograniczać, warunkować, wpisując ją w jakiś prawny kanon²⁸.

Decydujący jest tutaj kontekst historyczny, czyli opisane przez Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* wyłonienie się po dwóch wojnach światowych nowej kategorii ludzi – bezpaństwowców, apatrydów, ludzi pozbawionych obywatelstwa, a tym samym podstawowych praw – którzy swoim istnieniem dowodzą słabości projektu oświeceniowego. Wobec narastającej liczby uchodźców

²⁷ Wymieniając na początku lat dziewięćdziesiątych największe bolączki świata, na drugim miejscu postawił: „[...] wydalenie lub deportacja ogromnej liczby uchodźców, bezpaństwowców oraz emigrantów z terytoriów zwanych narodowymi, zapowiadają już nowe doświadczenie granic i tożsamości – narodowej lub cywilnej”, J. Derrida, *Widma Marksa*, przekład T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 139.

²⁸ *Idem*, *Kosmopoliti*, s. 127.

i wycofywania się państw europejskich z przyznawania prawa do azylu politycznego²⁹ jakże istotne wydaje się pytanie nawiązujące do starożytnej zasady *polis*: „Czy Miasto, prawo miast, nowa suwerenność miast mogłyby tu otworzyć *oryginalną przestrzeń* [podkr. BM], której prawo między-państwowo-narodowe otworzyć nie potrafiło?”³⁰. Owa oryginalna przestrzeń byłaby efektem gestu zarówno politycznego, jak i etycznego, a dotyczyłaby zarówno przestrzeni publicznej (prawa do swobodnego wypowiedania się), jak i prywatnej, czyli prawa do życia gwarantującego ekonomiczne przetrwanie wewnątrz nowej wspólnoty, a nie poza jej granicami. Uniwersalizacja (czytaj: polityzacja) wątku ekonomicznego jest bez wątpienia jedną z najważniejszych różnic w aktualnym myśleniu o wymiarze kosmopolitycznym. Tak ważną, że nie da się jej pominąć.

Jak wynika z diagnozy Arendt, a co potwierdzają współczesne wydarzenia, żadne państwo narodowe pilnując swoich interesów, nie jest dobrym strażnikiem uniwersalnych praw. Współcześnie zgadzamy się na nieodsyłanie imigrantów poza granice państwa, jeśli grozi im śmierć. Jednakże w praktyce państwa europejskie kierują się kryterium nie człowieczeństwa, ale obywatelstwa. Idea kosmopolitycznego ładu prawnego opiera się na postulacie istnienia rządu powszechnego, który musiałby uczynić ideę ludzkości ideą jednocześnie uniwersalną, jak i partykularną, to znaczy traktującą ludzi jako wspólnotę Ziemi, a Ziemię jako terytorium, za które wszyscy jesteśmy odpowiedzialni.

Zakończenie

Przyjmijmy, że filozofia jako część dyskursu publicznego, dyskursu władzy, należy do najbardziej wpływowych instytucji i w postaci teoretycznej refleksji nad kryteriami i granicami myślenia (tego, co racjonalne i nieracjonalne, właściwe i niewłaściwe), ma

²⁹ Pamiętajmy, że tekst ten został przez Derridę przygotowany w marcu 1996 roku na otwarcie pierwszego kongresu miast-azylów w siedzibie Rady Europy w Strasburgu.

³⁰ J. Derrida, *Kosmopolici*, s. 119.

realny, aczkolwiek niebezpośredni wpływ na społeczną praktykę. Nawołując do politycznej inwencji i eksperymentowania z prawem, Derrida nie ma na myśli zniszczenia starego porządku, ale przemieszczenie na poziomie symbolicznym. Chodzi o nadawanie nowych znaczeń starym formułom, interpretowanie prawa i praktykowanie według nowych reguł gościnności, przyjaźni czy demokracji właśnie dlatego, że idee w swojej czystej (abstrakcyjnej) postaci są niemożliwe do zrealizowania.

Sytuacje czystej gościnności zawierają więc wewnętrzną tragedię. Przejście do prawa, polityki [...] stanowi rodzaj upadku, ale jednocześnie właśnie ono gwarantuje skuteczność gościnności. Tu pojawia się wymagająca powzięcia odpowiedzialności polityczna aporia, nie między gościnnością czystą a warunkową, ale wewnątrz gościnności warunkowej, tak aby była możliwie najlepsza. Odpowiedzialność polega więc na ofiarowywaniu najlepszego uwarunkowania, najlepszego możliwego prawa dla gościnności największej z możliwych³¹.

Negocjowanie warunków tego ograniczenia to właściwy cel eksperymentowania nad przyszłym prawem i przyszłą demokracją. W tym sensie Kant jako myśliciel polityczny może zostać uznany za realistę, gdy zauważył, że pomiędzy „narodami Ziemi na tyle rozwinęła się powszechnie przyjęta wspólnota (mniej lub bardziej ścisła), że naruszanie prawa w jednym miejscu jest odczuwane wszędzie...”. Przykładając do tego stwierdzenia Lévinasowski imperatyw nieskończonej odpowiedzialności (*ja za wszystkich*), radykalny gest substytucji jako moment graniczny może się stać nakazem uniwersalnym powołującym do życia podmiot etyczny pełniący funkcję zarówno gospodarza i gościa. Gospodarza, który zgadza się odgrywać swoją rolę tylko warunkowo, ze względu właśnie na bezwarunkowe zobowiązanie wobec gościa. Takie przepisanie prawa kantowskiego oznacza, że idea powszechnego prawa kosmopolitycznego nie jest fantasmagorią i marzycielstwem, ale ramą wyznaczającą realną możliwość [wiecznego?] pokoju. Tutaj na Ziemi.

³¹ *Idem, Gościnność nieskończona*, s. 259.