



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Pytanie o gościnność w filozofii Jacques'a Derridy

**Author:** Aleksander Kopka

**Citation style:** Kopka Aleksander. (2014). Pytanie o gościnność w filozofii Jacques'a Derridy. "Folia Philosophica" (2014), T. 32, s. 319-335.



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Aleksander Kopka

## Pytanie o gościnność w filozofii Jacques'a Derridy

**Słowa kluczowe:** Jacques Derrida, gościnność, dekonstrukcja, ontologia, etyka, gość, gospodarz, pytanie, tak

W czasach gdy kwestia granicy domostwa, granicy państwowej, praw regulujących przepływ obcokrajowców, wreszcie praw, jakimi objęci zostają uchodźcy na obcej im ziemi, jest wyjątkowo paląca, problematyczna i niejednoznaczna, wielce nurtujący w przestrzeni dyskursu filozoficznego staje się problem gościnności.

Z nim właśnie w swej późnej twórczości mierzy się Jacques Derrida, odnosząc się tym samym nie tylko do wymiaru etycznego, lecz także do wymiaru politycznego tego zagadnienia. Polityka bowiem w dużej mierze funkcjonuje jako polityka gościnności, odnajdując się w nieustannym sporze na ruchomej granicy między tym, co tożsame i obce, co publiczne i prywatne, wyznaczając kodeksy i prawa gościnności ze względu na ogólnie pojęte bezpieczeństwo państwa czy rację stanu. Tym samym, mówiąc o gościnności, nie możemy uniknąć dyskusji na temat obcokrajowców czy (dowodów) tożsamości, a co za tym idzie — także kwestii języka (urzędowego, rodzowego) głęboko zakorzonionej w tradycji tejże debaty.

Wszystkie te dopominające się o rozwiązanie kwestie, jeśli nawet nie znajdą tu jednoznacznych odpowiedzi, to zostaną silnie zaakcentowane i ukazane jako wypadkowe czy też nierozzerwalnie współzależne z samą gościnnością. Ona sama zresztą jest mocno osadzona

w myśli Derridy — do tego stopnia, że można ją wywieść z samego serca dekonstrukcji, której to jest przykładem lub dla której stanowi po prostu inną nazwę. Próbując zatem przedstawić program gościnności (co w świetle jej nierozstrzygalności i aporetyczności jest zadaniem niemożliwym, ale nie wyklucza prób zredagowania takiego programu — wręcz je umożliwia), postaram się także ukazać strukturalną zależność na poziomie ontologicznym, którą gościnność wyznacza. Owa współbieżność dekonstrukcji i gościnności odsłoni przed nami ciągły, jednolity charakter myśli Jacques'a Derridy — to znaczy, że dekonstrukcja stanowi ekscentryczne centrum tejże myśli także w jej sferze etyczno-politycznej. Poddany pod rozważenie zostanie też problem samego pojęcia gościnności, które nie mogąc zachować homogenicznej jedności, nie mogąc uwolnić się od przenikającej je gry pomiędzy wnętrzem i zewnątrz, samo ulega dekonstrukcji.

\*  
\*                      \*

Dla Derridy problem gościnności<sup>1</sup> sprowadza się w znacznej mierze do transgresji od mnogich, zróżnicowanych praw do jednego, uni-

<sup>1</sup> Gościnność otwiera przed nami bogactwo etymologiczne ściśle z nią powiązane. Przede wszystkim zwrócić należy uwagę na dwuznaczność słowa *hôte*, które to w języku francuskim oznacza zarówno tego, który ofiarowuje, jak i tego, który przyjmuje gościnność (gospodarza i gościa). To niezdeteminowanie słowa *hôte* nie pozwala na jednoznaczne i bezwarunkowe rozstrzygnięcie o podziale wspomnianych ról. Problem radykalnej gościnności waży się bowiem na owej nierozstrzygalności, która nie pozwala nam ustalić, kto w takim przypadku tak naprawdę jest panem domu, kto udziela gościnności, a kto ją przyjmuje. Gość jest jednocześnie wybawicielem i tym, który burzy porządek. On zatem, pozwalając się powitać w domu gospodarza, sam ofiarowuje gościnność, nawiedzając dom gospodarza, przejmuje nad nim panowanie. Gość (*hôte*) staje się gospodarzem (*hôte*) swego gospodarza (*hôte*). Przy okazji tej etymologicznej analizy wyróżnię tu dwa łacińskie słowa bezpośrednio nawiązujące do *hôte*: 1. *hospes*, tłumacząc za *A Latin Dictionary* Charlesa Shorta i Charltona T. Lewis, oznacza zarówno tego, kto podejmuje w swym domu obcego (nieodpłatnie — jako przyjaciela, lecz także za opłatą), jak i gościa, wędrowca, obcego (jako przeciwieństwo mieszkańca, autochtona, lecz zarazem obcego w szerokim sensie — także nieświadomego czegoś, niezaznajomionego z czymś), odwiedzającego, przyjaciela czy antycznego *xenos*. Słowu *hospes*, będącemu dla nas słowem bazowym, odpowiada także *hostipets*, czyli „panujący nad gośćmi” (*le maître de l'hôte*), łączone chociażby z *potis* — „możliwość”, „zdolność”, „moc” (dla dokładniejszej analizy odsyłam do E. Benveniste: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. T. 1: *Economie, parenté, société*. Paris 1969, s. 87—101, gdzie przedstawiona zostaje bardzo wnikliwa analiza etymologiczna zorientowana na gościnność). 2. *hostis*, które tłumaczy można zarówno jako „przybysz” czy „obcy”, jak i „wróg”. Ta niejednoznaczność pozwala Derridzie na stworzenie neologizmu *hostipitalité* („wrogościnność”, na które składa się *hostilité* i *hospitalité*), który nawiązując do wspomnianej ambiwalencji,

wersalnego prawa bezwarunkowej i hiperbolicznej gościnności. Niemożliwość przekroczenia progu tego prawa, wykonania kroku ku absolutnej gościnności sprawiają, że pochwyceni zostajemy w swego rodzaju oscylację między z jednej strony obowiązkami, ograniczeniami, normami, które w charakterze uwarunkowanego imperatywu regulują relacje międzyludzkie (między gospodarzem i gościem), a z drugiej strony prawem wyjętym spod prawa, którego przewrotna logika polega na przekraczaniu praw, zawieszaniu wszelkich uwarunkowań określających wymogi, do jakich należy się stosować, aby bez jakichkolwiek ograniczeń otworzyć drzwi swego domostwa w oczekiwaniu na przyjscie Innego — bez pytań, bez reguł i nakazów, jakie miałyby obowiązywać wewnątrz na mocy praw gościnności. Prawa te nie tylko określają obowiązki, jakie wobec gościa wypełnić musi pan domu, lecz także narzucają na przybysza ograniczenia i dopominają się o swe respektowanie, jeśli chce on otrzymać azyl w miejscu ich obowiązywania. Strukturalna niewystarczalność praw gościnności oraz brak ostatecznej i niezachwianej instancji nadzorującej proces ich konstytucji są bezpośrednią przyczyną ich różnorodności, która ulega wpływom między innymi czynników terytorialnych, historycznych, etycznych czy też politycznych. W związku z tym prawa te są niezdolne do uzyskania w pełni uniwersalnego i kosmopolitycznego statusu.

Fakt, że gościnność dzieli się w opisany tu sposób, nie oznacza, że prawa i prawo gościnności nie odnoszą się do siebie. Wręcz przeciwnie: są one strukturalnie współzależne. Owa antynomia nie ma charakteru dialektycznego, a granica ją rozdzielająca nie jest poprowadzona symetrycznie. Opiera się ona na wyjątkowej hierarchii, w której to uniwersalne, bezwarunkowe prawo góruje nad prawami

---

wskazuje zarazem nierozzerwalny związek gościnności z przemocą. Derrida podejmuje także wnikliwą analizę słowa *étranger* rozumianego raz jako „obcy”, innym razem jako „obcokrajowiec”. Najbliższym mu w starożytnej grece słowem jest wspomniany już wcześniej *xenos*. Osoba określona mianem *xenos*, o ile nie podporządkuje się prawom, nie zawrze z domownikami paktu pod auspicjami logosu, wprowadza nieład do porządku zgodnie z logosem ustanowionego. Derrida przywołuje treść dialogów Platona, gdzie to właśnie obcokrajowiec ma być tym, który kwestionuje prawo, a tym samym stojący za nim autorytet ojca-logosu. W najgorszych przypadkach zarzuca się obcemu sofistykę czy nawet szaleństwo. Samo słowo *xenos* odsyła nas także do tradycji *xenia*, czyli gościnności, szczodrości wobec przybyszów, którzy są daleko od domu. Silnie osadzona w kulturze starożytnej Grecji tradycja gościnności objawiała się w prawach wzajemnego szacunku, nakładając na gospodarza obowiązki przyjęcia przybysza w swe progi i zatroszczenia się o niego, co zresztą uznawane było za punkt honoru. Gość z kolei miał w swej wdzięczności i uprzejmości starać się nie być ciężarem dla gospodarza. Łamiąc prawo gościnności, narażano się na gniew bogów.

warunkowymi. Przekracza je i podważa. Ale nie może od tych praw się odciąć, pozostaje z nimi w ścisłej relacji. Nie podlega ich jurysdykcji, ale zarazem jest w ich obliczu nielegalne. Dopomina się o nie, jednocześnie je podkopując. Potrzebuje ich, jednocześnie im zagrażając. Ta niezwykła, podwójna logika działa jednak w obie strony: prawa uwarunkowane także potrzebują owego hiperbolicznego prawa, w którego kierunku mogą spoglądać, które je inspiruje i wyznacza dla nich azymut<sup>2</sup>. „Chodzi o to, że właśnie pomiędzy tymi dwoma postaciami gościnności musimy w praktyce podejmować decyzje i zobowiązania. To ogromne brzemię — podczas gdy te dwie gościnności nie są sprzeczne, pozostają heterogeniczne, nawet gdy, co kłopotliwe, dzielą tę samą nazwę. Nie wszystkie etyki gościnności są oczywiście takie same, ale nie ma kultury czy formy więzi społecznej bez zasady gościnności. To wyświęca powitanie bez zastrzeżeń lub kalkulacji, bezgraniczny przejaw gościnności dla nowo przybyłego, czyniąc je nawet upragnionym. Ale kulturowa czy językowa społeczność, rodzina lub naród nie mogą uniknąć co najmniej zawieszenia, jeśli nie zdradzenia, tej zasady absolutnej gościnności: po to, by bronić »domu«, gwarantując przypuszczalnie własność i »swoje« wbrew nieograniczonemu nadejściu innego; ale także by spróbować uczynić to przyjęcie realnym, zdeterminowanym i konkretnym — wcielić je w życie. Stąd »warunki«, które przekształcają dar w umowę, otwartość w pakt prawny; stąd prawa i obowiązki, granice, paszporty i porty; stąd prawa migracyjne, o których mówimy, że trzeba »kontrolować przepływ«<sup>3</sup>. Owa dziwna i skomplikowana relacja przypomina tę, jaka łączy prawo ze sprawiedliwością, które będąc wobec siebie czymś różnym, stale się ku sobie zwracają i trudno wyobrazić sobie jedno bez drugiego, nie popadając przy tym w iluzję czy utopizm. Nieredukowalna różnica, w której świetle te dwa oblicza gościnności są z sobą sprzeczne, a zarazem nierozdzielne, zakładają siebie nawzajem po to, by następnie jednym drugie podważyć — gra na przenikaniu się wnętrza i zewnątrz, które to sfery w samym dyskursie o gościnności i dekonstrukcji zajmują przeciwieź pozycję uprzywilejowaną.

Prawo, które wykracza poza wszelkie prawo, niejako wbrew swemu imieniu, porzucając swe imię (a pytanie o imię jest jednym z kluczowych w tej dyskusji) jawi się zatem jako paradoksalne prawo, które jest możliwe tylko na mocy swej niemożliwości — bezwarunkowej gościnności można pożądać tylko pod warunkiem, że jest ona do-

<sup>2</sup> Por. J. Derrida: *Step of Hospitality / No Hospitality*. In: J. Derrida, A. Dufourmantelle: *Of Hospitality*. Stanford 2000, s. 79—81.

<sup>3</sup> J. Derrida: *Paper Machine*. Stanford 2005, s. 66. Tłum. własne.

świadczaniem niemożliwego, doświadczeniem absolutnego wywłaszczenia siebie na rzecz całkowicie Innego. W przeciwnym razie takie prawo byłoby jednym z owych skodyfikowanych praw, opartych na pakcie między domownikiem i przybyszem. Najwyższe, autonomiczne prawo jest radykalnie heterogeniczne w stosunku do pozostałych, dlatego że zrywa ze wszelką wykładnią. Nie wypływa też z poczucia obowiązku, nie zostaje wprzęgnięte w ekonomię długu i wymiany. W obliczu tego uniwersalnego prawa przybysz nie może być po prostu obcym, obcokrajowcem, lecz jest całkowicie nieznanym, całkiem Innym, a ten nie musi się przed gospodarzem legitymować, nie musi mieć imienia czy nazwiska. Gospodarz z kolei na mocy absolutnej gościnności nie powinien zadawać gościowi pytania o jego tożsamość. Nie jest to jednak w rzeczywistości sytuacja tak jednoznaczna — dobru gospodarzowi bowiem zależy na tym, aby szanować idiom Innego, aby relacja między nim a obcym była relacją wyjątkową, dialogiczną, a tym samym, aby przybysz był traktowany jako indywiduum, był przyjmowany w swej absolutnej jednostkowości i unikatowości. Znajomość jego imienia, możliwość zawołania go po imieniu, na które on zareaguje, byłaby wszak pierwszym krokiem do zapoczątkowania takiej właśnie relacji. Niemniej jednak imię, aby być komunikalne, musi w jakimś stopniu zrywać z idiomem Innego<sup>4</sup>, wykroczać poza Inne, aby go oznaczyć, a tym samym zdradzać jego absolutną jednostkowość. Musi funkcjonować w języku, a zatem jego znaczenie musi być konstytuowane przez inne znaczące w ramach wzajemnej sieci odesłań. W takim wypadku sekret Innego zostaje przez imię zapośredniczony, a tym samym wypaczony. Imię nie jest w stanie przenieść ani oddać całkowitej inności Innego, a zatem pytanie o nie zawsze już podważa tę nieprawdopodobną i niemożliwą relację, której apogeum stanowiłaby absolutna gościnność, i zwraca nas w stronę niedoskonałych praw.

Pierwsze pytanie, jakie słyzy obcokrajowiec wkraczający na terytorium kraju, a mianowicie pytanie o tożsamość, jest już swego rodzaju aktem przemocy<sup>5</sup>. Pan domu, suweren musi mieć gwarancję, że

---

<sup>4</sup> Podkreślmy tu fakt, że imię nie jest nigdy czymś absolutnie własnym. Nie jest przez nas wybrane, lecz dane niejako wbrew naszej woli, a raczej z wyprzedzeniem jakiegokolwiek aktu naszej woli. Tak jak zawsze znajdujemy się już w języku, tak wkraczamy w życie z imieniem, które w tym języku funkcjonuje, którego sobie nie wybraliśmy, lecz je otrzymaliśmy — zostało nam nadane, czekało już na nas, tak jak czekał już na nas język, w który zostaliśmy wrzuceni.

<sup>5</sup> Derrida przy okazji namysłu nad kwestią obcego i pytania o imię przywołuje postać Edypa z tragedii Sofoklesa *Edyp w Kolonos*. To właśnie Edyp jest uosobieniem obcokrajowca wyjątego spod prawa (*anomos*), który prosi o gościnność, nie



przybysz ma jakieś imię. Jeśli tamten nie może wyjawić imienia, potwierdzić swej tożsamości, najlepiej odpowiednimi dokumentami, ta zostaje dla niego określona z góry, z uwagi na szeroko pojętą rację stanu, gdyż wobec instytucji prawa nikt nie może pozostać całkowicie anonimowy<sup>6</sup>. „Tu znów decyzja zostaje podjęta od wewnątrz tego, co wygląda jak absurd, jak niemożliwe (antynomia, napięcie pomiędzy dwoma prawami, które są jednakowo konieczne, ale nieprzeciwstawione sobie). Czysta gościnność polega na powitaniu nowo przybyłego bez narzucania na niego warunków, przed poznaniem i zapytaniem o cokolwiek, czy to o imię, czy »papiery« tożsamości. Ale także zakłada, że zwracasz się do niego, indywidualnie, a przez to jakoś go przyzywasz i nadajesz mu nazwę własną: »Ty, jak cię zwa?«. Gościnność polega na robieniu wszystkiego, co możliwe, by zwrócić się do Innego, by nadać mu imię lub spytać o nie, jednocześnie unikając tego, że pytanie to staje się »warunkiem«, policyjnym przesłuchaniem, zapisaniem informacji lub bezpośrednią kontrolą graniczną»<sup>7</sup>.

Odpowiadając na pytanie, korzystając z azylu, obcokrajowiec przyjmuje na siebie obowiązek przestrzegania reguł wyznaczonych przez suwerena, oddając się już jako pełnoprawny gość (imigrant, uchodźca, turysta) pod opiekę obcej mu jurysdykcji. Paradoksalność tego problemu potęguje fakt, że aby w praktyce umożliwić gościnność, czyli zapewnić przybyszowi azyl, trzeba swego domostwa chronić, być niezależnym panem swego domu. W tym przypadku kluczowe jest, aby formułując i respektując prawa gościnności, pamiętać o ich naczelnej zasadzie, do której mają się odnosić, a mianowicie zasadzie radykalnej gościnności. Tracąc z oczu ten cel, zapominając o pragnieniu absolutnej gościnności, ryzykujemy popadnięcie w ksenofobię<sup>8</sup> bądź pragmatyzm, który przybrać może wymiar ekonomiczny lub

---

wiedząc, w jakim kraju się znalazł, nie chcąc zdradzić swego imienia, na którym ciąży infamia. Raz wyjawwszy swe imię, stanie on w obliczu praw, które nieświadomie złamał (dopuszczając się ojcobójstwa i kazirodztwa). Ostatecznie chce udać się na wieczny spoczynek na obcej ziemi, okrywając tajemnicą miejsce swego pochówku.

<sup>6</sup> Derrida podkreśla zatem, że problem przybysza i roztoczonej nad nim opieki przez odpowiednie instytucje jawi się jako problem pytania. Na czym bowiem ma polegać gościnność? Na przepytaniu Innego? Określeniu jego tożsamości, aby móc się bezpośrednio do niego zwracać? (Roz)poznaniu go? Czy raczej na zatarciu samego pytania i imienia? Nastawieniu się na absolutną niewiadomą? Pytając o to, pytamy zarazem o warunki możliwości samego pytania, a tym samym praw gościnności na nim opartych. Do kwestii pozycji pytania wrócimy jeszcze przy omawianiu struktury śladu i podwójnej odpowiedzi „tak, tak”.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>8</sup> Por. J. Derrida: *Foreigner Question*. In: J. Derrida, A. Dufourmantelle: *Of Hospitality...*, s. 51, 53.

uaktywnić się, jeśli chodzi o ochronę tego, co powszechnie zwane jest tożsamością narodową czy kulturową. Innymi słowy, wszystko, co z zewnątrz przybywa, jest w takiej sytuacji traktowane jako hipotetyczne zagrożenie porządku wewnętrznego, a co za tym idzie — pan domu, jeśli chce utrzymać swój status, musi liczyć się z tymi zagrożeniami. Zaznaczyć należy także, że wraz z gościnnością w potocznym rozumieniu tego słowa, odzwierciedloną w danym korpusie legislacyjnym, w sposób nieunikniony dochodzi do przemocy, jaką wywierają regulacje dotyczące selekcji, wyboru, wręczania zaproszeń. Wszystkie te czynności dokonywane są po to, aby utrzymać suwerenną władzę nad własnym domem, której w inny sposób, jak za pośrednictwem selekcji i elekcji, nie można zachować. Przybysza, przed którym otwiera się granice, oczywiście traktuje gospodarz jak istotę ludzką, ale w świetle prawa, które reguluje relację pana domu i gościa, jest — przy całej wieloznaczności tego określenia — obcy. Nie można uniknąć przez to faktu, że włączenie przybysza w granice domostwa stawia go w obliczu jednoczesnej ekskluzji już na gruncie rodzimych praw gościnności wskutek uzyskania statusu uchodźcy, gościa, ubiegającego się o obywatelstwo — w każdym razie kogoś spoza (na)rodu, społeczności, której tożsamość jest przede wszystkim kwestią pochodzenia i dziedziczenia.

Praktyczny wymiar gościnności polegałby zatem na tworzeniu i dostosowywaniu praw, ograniczaniu niesprzyjających warunków, wynajdywaniu najlepszych rozwiązań legislacyjnych (choćby tych dotyczących „przepływu” obcokrajowców i szeroko pojętej polityki imigracyjnej) w imię radykalnej gościnności, która jako jedyna nadaje sens przyjmowaniu obcych pod swój dach. Nie chodzi tym samym o naiwność, o zaniechanie rozpoznawania zagrożeń, jakimi skutkuje „otwarcie granic”, ale o to, aby przewidując ryzyko, próbując przeciwstawić się zagrożeniom, nie zamykać zarazem drzwi na nieprzewidywalne. Tworzenie konstrukcji prawnych, którym przyświecałaby idea nieskrępowanej gościnności, jest przejawem tego, co Derrida nazywa „kulturą gościnności”, która z kolei polega na wypracowywaniu przez społeczność czy naród aparatu powitania i goszczenia przybyszów. Dodaje on przy tym, że nie ma mowy o kulturze bez kultury gościnności, która staje się polem rywalizacji między społeczeństwami pragnącymi być bardziej gościnne niż pozostałe<sup>9</sup>. Wypracowywanie metod nie tyle zacierania różnic między mieszkańcami a przybyszami, ile raczej umożliwiania płynnej adaptacji czy asymilacji przybysza w no-

<sup>9</sup> J. Derrida: *Hostipitality*. In: Idem: *Acts of Religion*. Routledge 2002, s. 361. Tłum. własne.



wym środowisku, to cel kultury gościnności. Dlatego też taka strategia musi w szczególności brać pod uwagę inność przybysza, jego idiomatyczność, którą wyraża on w „swym własnym” języku. Problem języka staje się zatem dla Derridy kluczowym w debacie na temat gościnności.

„Obcokrajowiec jest przede wszystkim obcy wobec języka urzędowego, w którym zostaje sformułowany obowiązek gościnności, prawo do azylu, jego granice, normy, nadzór etc. Musi prosić o gościnność w języku, który z definicji nie jest jego własnym, w języku narzuconym mu przez pana domu, gospodarza, króla, władcę, zwierzchnictwo, naród, państwo, ojca etc. To osobistość narzuca mu tłumaczenie na własny język, a to pierwszy akt przemocy. Tu właśnie rozpoczyna się kwestia gościnności: czy musimy prosić obcokrajowca o to, by nas zrozumiał, by mówił w naszym języku, w każdym rozumieniu tego słowa, we wszystkich jego rozszerzeniach, przed byciem zdolnym i aby być zdolnym do przywitania go w naszym kraju? A jeśli on już mówił w naszym języku, ze wszystkim, co to za sobą pociąga; jeśli dzielilibyśmy z nim wszystko, co dzieli się poprzez język, czy obcokrajowiec nadal byłby obcokrajowcem i czy moglibyśmy mówić o azylu czy gościnności w stosunku do niego?”<sup>10</sup>.

„Jak, patrząc z innej perspektywy, mawia Levinas: język jest gościnnością. Niemniej jednak musimy rozważyć, czy absolutna, hiperboliczna, bezwarunkowa gościnność nie polega na zawieszeniu języka, szczególnie determinowanego języka, a nawet zwracania się do Innego. Czy nie powinniśmy także poddać się pewnemu rodzajowi powstrzymania się przed pokusą, by zapytać Innego, kim on jest, jak mu na imię, skąd pochodzi, etc.? Czy nie powinniśmy powstrzymać się przed zadaniem drugiemu tych pytań, które zwiastują tak wiele koniecznych uwarunkowań — a przez to ograniczeń — gościnności tym samym powściągniętej i w ten sposób zawartej w prawach i obowiązkach? A zarazem w ekonomii okręgu?”<sup>11</sup>.

\*  
\*                      \*  
\*

W świetle tego, co już powiedziano, radykalna gościnność polega na oczekiwaniu nieoczekiwanego, a tym samym — na uwzględnieniu i uwypukleniu delikatnej różnicy pomiędzy obcym a całkiem Innym. Na nadejście tego Drugiego bowiem nie można w żaden sposób się

<sup>10</sup> J. Derrida: *Foreigner Question...*, s. 15—17.

<sup>11</sup> J. Derrida: *Step of Hospitality. No Hospitality...*, s. 135.

przygotować. Idąc tym tropem, Derrida przeciwstawia sobie dwie logiki: zaproszenia i nawiedzenia. Ta pierwsza opiera się na udzieleniu gościnności, która, jako coś, co się oferuje, sprowadza relację z Innym do poziomu handlu i transakcji, a zarazem oczekiwania wdzięczności drugiej strony. Zapraszając przybysza, udzielając mu azylu, płaci się pewną cenę, która jednocześnie jest wystawieniem Innemu rachunku, co tym samym wypacza sam akt gościnności, wplątując go w ekonomię wymiany i obowiązku. Zaproszenie zakłada kontrolę, która wraz z opieką jest nieuchronnie roztoczona nad gościem. Tymczasem nawiedzenie jest wydarzeniem, które przez swoje absolutne niezdeteminowanie i odroczenie poza horyzont oczekiwania jest możliwe tylko jako niemożliwe. Różnica między logiką nawiedzenia a logiką zaproszenia jest zatem odzwierciedleniem ukrytej w niej antynomii między zaproszeniem (które zakłada przygotowanie się na przybycie Innego — oczekując go, ma też wobec niego swe oczekiwania) a radykalną gościnnością, która sprowadza się do afirmacji tego, co całkowicie nieprzewidywalne i nieoczekiwane, jest powiedzeniem „tak” wszelkiemu wydarzeniu — jakimukolwiek Innemu — zanim zostanie sformułowane zaproszenie, które zakłada już pierwsze pytanie o tożsamość przybysza i opiera się na regulatywnych prawach gościnności. Jednak anachronizm tego wydarzenia, jego odwleczenie poza wszelki horyzont oczekiwania, zmusza niejako do sformułowania praw gościnności wyrażonych w postaci metonimii w zaproszeniu.

„Tych dwóch *hôtes*, którymi są gość i zaproszony, te dwie twarze gościnności, nawiedzenie i zaproszenie, to nie momenty gościnności, dialektyczne fazy tego samego procesu, tego samego fenomenu. Gość i zaproszony, nawiedzenie i zaproszenie, jednocześnie przeciw sobie powstają i do siebie nie przystają [...]. Czekać bez czekania, oczekując absolutnej niespodzianki, niespodziewanego gościa, oczekiwanego bez horyzontu oczekiwań: tu w rzeczy samej chodzi o mesjasza jako gościa [*hôte*], o mesjaństwo jako gościnność, mesjaństwo, które wprowadza dekonstruktywny zamęt lub szaleństwo w pojęciu gościnności, szaleństwo samej gościnności, a nawet szaleństwo pojęcia gościnności”<sup>12</sup>; „gdy gospodarz mówi *tak* nadchodzącemu lub *niespodziewanemu* i *nieprzewidywalnemu* wydarzeniu tego, który nadchodzi, w którymkolwiek momencie, przed lub za, w absolutnej anachronii, bez bycia zaproszonym, bez przedstawiania się, bez horyzontu oczekiwań: jak mesjasz, tak daleki od bycia rozpoznawalnym i możliwym do przewidzenia, że samo imię mesjasza, figura mesjasza,

<sup>12</sup> J. Derrida: *Hostipitality...*, s. 362.

a mesjanizmu w szczególności, nadal ujawniałyby pośpiech w przyznaniu pierwszeństwa zaproszenia nad nawiedzeniem”<sup>13</sup>.

Gościnność jest też nierozzerwalnie powiązana z kwestią wybaczenia. Nie tylko dlatego, jak pisze Derrida<sup>14</sup>, że nie można powitać kogoś, komu nie mogliśmy przebaczyć — w geście powitania wręcz zawarte jest wybaczenie, jak w figurze ojca witającego powracającego do domu marnotrawnego syna. Przede wszystkim jednak dlatego, że, po pierwsze, i uprzednio w stosunku do własnego gestu wybaczenia sami musimy o to wybaczenie zabiegać, przepraszać za uchybienia w obowiązkach, za niewystarczalność, niedoskonałość oferowanej gościnności. Nie dość, że zawsze oferujemy przybyszowi za mało, to patrząc z perspektywy radykalnej gościnności, która niczego się nie spodziewa, nigdy nie możemy przewidzieć przybycia obcego — on sam, tak jak i jego nadejście, owiany jest tajemnicą. Takie nawiedzenie zastaje gospodarza niegotowego, a tym samym bezbronego. Zerwanie z wszelkim horyzontem antycypacji, w imię mesjańskiej maksymy „czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny”, jest zarazem skazaniem pana domu na to pierwotne uchybienie, na tę nieredukowalną i niezmarywalną winę, o której odpuszczenie musi zabiegać. „Zatem muszę prosić gościa [*hôte*] o przebaczenie, ponieważ zawsze niezdolny przyjąć i dać mu wystarczająco dużo, zawsze za bardzo go porzucam, ale i odwrotnie — prosząc o przebaczenie i uzyskując od niego przebaczenie jego, w nim porzucam siebie”<sup>15</sup>. Błagam więc o przebaczenie w tych dwóch heterogenicznych sytuacjach: gdy oczekiwanemu gościowi nie mogę wystarczająco wiele zaoferować i gdy nie mogę się odpowiednio przygotować na przybycie całkowicie Innego, starając się ofiarować mu radykalną gościnność.

\*

\*            \*

Momentem krytycznym zdarzenia gościnności jest dla Derridy powitanie. Chodzi tu o powitanie, które nie jest poprzedzone zaproszeniem i tym, co z zaproszeniem zostało już powiązane. Takie powitanie wykracza poza klasyczną opozycję pojęciową, na której opiera się namysł metafizyczny i czerpiąca z metafizyki wykładnia etyczna. Nie można go zatem wiązać tylko z intencjonalnością lub jej dialektycznym przeciwieństwem. Z biernością czy aktywnością w pospolitym

<sup>13</sup> J. Derrida: *Paper Machine...*, s. 194.

<sup>14</sup> J. Derrida: *Hostipitality...*, s. 380.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 389.

znaczeniu tych słów. Jest to raczej aktywność wykraczająca poza wszelką aktywność i bierność poza wszelką biernością, gdyż nie jest ona wynikiem jakiegoś wyboru o poddaniu się. Dlatego też powitanie nie może kalkulować, nie może niczego zakładać ani być czegokolwiek „rezultatem”. Nie może wynikać z jakiejś naturalnej predyspozycji bądź być efektem poczucia obowiązku, wypełnienia zadania czy dotrzymania danego słowa. Wszelki akt woli poprzedza miejsce „tak”, które jest odpowiedzią i przywitaniem obcości wkraczającej do wnętrza. „Musimy [*il faut*] zatem witać bez »musimy« [*sans »il faut«*]: ani naturalnie, ani nienaturalnie. Tak czy inaczej oczekiwany gość [*hôte*] (a przez to zaproszony, spodziewany tam, gdzie wszystko jest przygotowane na jego przyjęcie) nie jest gościem [*hôte*] czy też innym jako gościem [*hôte*]. Jeśli w gościnności musimy mówić *tak*, powitać przybycie [*accueillir la venue*], wypowiedzieć »witam«; musimy mówić *tak*, gdzie nie czekamy, mówić *tak*, gdzie nie spodziewamy się, gdzie nie oczekujemy na innego [*là où l'on ne s'attend pas soi-même à l'autre*], musimy dać się zmieść przez przybycie całkiem innego, absolutnie nieoczekiwanego obcego, nieproszonego gościa, przez niespodziewane nawiedzenie poza aparatem powitania. Jeśli witam tylko to, co witam, co jestem gotów powitać i co zawczasu rozpoznaję, ponieważ spodziewam się przybycia gościa [*hôte*] jako zaproszonego, to nie ma tu mowy o gościnności”<sup>16</sup>. Bez tego niedającego się w pełni pomyśleć powitania nie może zaistnieć relacja z Innym. Nawet nienawiść do Innego jest poprzedzona owym „tak”, które będąc odpowiedzią na „tak” Innego, podejmuje za niego odpowiedzialność. Analizując strukturę tej powtórzonej afirmacji, nie możemy uniknąć pytania o możliwość pytania, a tym samym o samo pytanie, czyli o uprzywilejowany i rzekomo inauguracyjny moment wszelkiego namysłu metafizycznego, o pytanie o to „co jest?” lub „kto jest?”, należne wszelkiej ontologii, które promuje i zakłada już pewien faworyzowany model czasowości, jakim jest terażniejszość czy obecność. Czy zatem samego pytania nie poprzedza już afirmacja, która jest dzięki temu czymś bardziej źródłowym, a przy tym bezdennym, która umożliwia wszelkie pytanie, która przez każde, nawet najbliższe pytanie musi być strukturalnie założona? Zapewne!<sup>17</sup>. Tym samym „tak” nie byłoby

<sup>16</sup> Ibidem, s. 361—362.

<sup>17</sup> W jednym z wywiadów Derrida rozjaśnia kwestię pytania o pytanie i dopiero umożliwiającą je odpowiedzi: „Wydaje mi się, że w nieuchronności pytania kryje się nie tylko istota filozofii, ale bezwarunkowe prawo i obowiązek, wspólny grunt dla filozofii jako nauki i prawa. Skoro ta bezwarunkowość jest wskazywana tam, gdzie wydaje się [...] oczywistą kwestią, muszę wyjaśnić, co następuje: pomimo że nieustannie używam wszystkiego, co napisałem jako *pytania o pytanie, sama ta*

obecnością, podmiotem czy przedmiotem, nie pozwalałoby się zredukować do jakiejś jednorodnej prostoty, lecz jako podstawa czy możliwość nieobecności wszelkiej obecności, byłoby czymś ultra- czy *quasi*-ontologicznym, czymś *quasi*-transcendentalnym, czyli „niemal” lub „tak jakby” *arché*. Wynika stąd, że każde ontologiczne czy transcendentalne twierdzenie musi zakładać ową „*archi*-źródłową” afirmację. Źródłowe „tak”, jako pierwotna, lecz niejednorodna odpowiedź, jest zaangażowane w proces powtórzenia, w którym to odnosi się ono do innego, wcześniejszego „tak”, które już w nim zamieszkuje i jest założone *a priori* jako część „pierwszego” tak<sup>18</sup>. „Jeśli wstawiłem cudzysłów wokół »pierwszego« z »pierwszego« *tak*, uczyniłem to, by przystąpić ku ledwie dającej się pomyśleć hipotezie: nie ma *pierwszego tak*, owo *tak* jest zawczasu odpowiedzią. Lecz skoro wszystko zaczyna się od jakiegoś *tak*, odpowiedź rozpoczyna, odpowiedź nakazuje. Musimy jak najlepiej wykorzystać tę aporię, w którą, jako mający swój kres i śmiertelni, jesteśmy *wrzućeni* i bez której nie byłoby obietnicy ścieżki. Należy *rozpocząć już odpowiedzią*. Nie byłoby zatem, na początku, pierwszego słowa. Wezwanie jest wezwane tylko z odpowiedzi. Odpowiedź wychodzi naprzeciw lub wychodzi, by napotkać wezwanie, które przed odpowiedzią jest pierwsze tylko po to, by oczekiwać odpowiedzi, która je umożliwia”<sup>19</sup>.

Inne „tak”, jako „tak” Innego, nie pozwala na zamknięcie się podmiotu w sobie. Jest ono wpisane w samą strukturę „tak” wypowiedzianego przez podmiot, rozrywając zarazem jego tożsamość, rozbijając jego spokój, a tym samym otwierając go na to, co inne. „Ja” nie poprzedza ruchu tego powtórzenia, które jako konieczne dla otwartości „tak”, jednocześnie grozi mu jego zatarciem. Dopiero owo źródłowe powtórzenie owej afirmatywnej odpowiedzi umożliwia zadanie pytania i wszelką relację ze swym *alter ego*.

Jak widać, struktura powtórnego „tak” — afirmacji tego, co ma nadejść — nie ma zaledwie charakteru psychologicznego, językowego, politycznego czy wreszcie etycznego, lecz przenika poziom ontologicz-

*k o n i e c z n o ś ć* nie jest redukowalna do pytania. Będąc podwójną koniecznością, podwójnym prawem tego nieuchronnego i imperatywnego nakazu (»Jest to konieczne«), przekracza ono owo pytanie dokładnie w chwili potwierdzenia konieczności tegoż. Potwierdzając, że wszystko zaczyna się nie od pytania, lecz od odpowiedzi, od »tak«, »tak«, które swój początek bierze w odpowiedzi na innego, nie jest to sprawa ponownego »kwestionowania« tej bezwarunkowości, lecz raczej pomyślenia zarazem jej możliwości, jak i jej niemożliwości”. J. D e r r i d a: *Paper Machine...*, s. 85—86.

<sup>18</sup> Por. J. D e r r i d a: *Nombre de oui*. In: I d e m: *Psyché: Invention de l'autre*. Paris 1987, s. 639—650; M. P. M a r k o w s k i: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997, s. 320—330.

<sup>19</sup> J. D e r r i d a: *Adieu to Emmanuel Lévinas*. Stanford 1999, s. 24. Tłum. własne.



ny. Tym samym relacja z Innym — i zarazem sama gościnność, ale już nie jako kategoria etyczna — nie jest relacją pochodną w tym sensie, że nie ma swej trwałej podstawy w podmiocie. Nie funkcjonuje na płaszczyźnie będącej wypadkową ustosunkowania się do siebie dwóch monad czy jednostek egoicznych. Inny (zewnątrze) zostaje zaproszony do wnętrza/nawiedza wnętrze dzięki owemu afirmującemu „tak” (poprzedzającemu binarną logikę potwierdzenia i negacji, zakładającą uprzednią refleksję, postawienie pytania, a tym samym autokonstytucję podmiotu wobec swego *alter ego*) wpisanemu w ontologiczną strukturę śladu i powtórzenia. Mowa tu zatem o źródłowej kontaminacji, kontaminacji źródła — podmiotu, *ego*, tożsamości — która poprzedza wszelkie „ja”, wszelkie „ty”, wszelki podział ról na gospodarza i gościa; która wypływa z owego otwarcia się na to, co inne. Suwerenność gospodarza, odpowiedzialność, a tym samym decyzja, czy przybysza przyjąć, czy zamknąć przed nim drzwi, jest — paradoksalnie — możliwa tylko ze względu na tę — poprzedzającą wszelką refleksję czy intencjonalność — gościnność, wyrażoną w „pierwszej” odpowiedzi na podstawie tego „pierwszego” „tak”, które odsyła już do „tak” Innego. Pojęcie decyzji bowiem zawsze opiera się tylko na tym, co w podmiocie inne — inaczej nie byłaby decyzją, która każdorazowo wykracza poza strukturę podmiotowości, lecz stanowiłaby raczej dopełnienie programu, szczelnie zamykając podmiot w jego własnych ramach. Struktura „tak, tak” jest niczym innym jak to, co Derrida już w swych wczesnych pracach określał mianem *śladu*<sup>20</sup>, który (podając się za źródło) zacierza się w obliczu innego śladu i którego źródłowość zostaje zaburzona przez ten ruch anachronicznych odesłań. Ślad z jednej strony odsyła w przyszłość — dopomina się, oczekuje swego następcy, z drugiej strony czerpie z przeszłości, nie mając jednak nic wspólnego z terażniejszością, która kiedyś była obecna, lecz przeminęła, gdyż w „swej istocie” partycypuje w tym, co zawsze było przeszłe i co nadal nadchodzi. Ślad jest zatem zawsze już za późno lub za wcześnie — tak jak spóźniona lub przedwczesna jest decyzja o okazaniu gościnności. Dlatego jest otwarciem na zewnątrz, które przenika i umożliwia konstytucję wnętrza jako takiego. „Żywa obecność tryska na gruncie swej nietożsamości ze sobą oraz retencjonalnego śladu. Zawsze już jest śladem. Ślad ten nie daje się pojąć na gruncie prostoty tego, co obecne, którego życie byłoby wewnętrzne sobie [wszystkie podkr. — A.K.]. Siebie [*soi*] żywej obecności jest pierwotnie śla-

<sup>20</sup> Por. J. Derrida: *O gramatologii*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1999, s. 94—95, 112.

dem. [...] Należy pomyśleć bycie-pierwotne, wychodząc od śladu, a nie na odwrót. [...] Ponieważ ślad jest stosunkiem intymności żywej do jej zewnątrz, otwarciem na zewnętrzność w ogóle, na nie-własne itd., czasowienie sensu jest od początku »rozprzestrzenieniem«. Odkąd przyjmuje się rozprzestrzenienie zarazem jako »interwał« lub różnicę i jego otwarcie na zewnątrz, nie ma już absolutnej wewnętrzności, »zewnątrz« zainsynuowało się w ruchu, za pośrednictwem którego wnętrze nie-przestrzeni, to, co nosi miano »czas«, ujawnia się, konstytuuje, »uobecnia«<sup>21</sup>.

Ta struktura wyrażona w powtarzającej się odpowiedzi-potwierdzeniu znajduje swe odwzorowanie w piśmie — także w ścisłym rozumieniu tego słowa. Oczywiście, ogólnie rzecz biorąc, cała rzeczywistość dla Derridy przybiera formę pisma (*archi-écriture*), ale efekty gościnności możemy badać już w języku czy tekście, choćby na przykładzie funkcjonujących w nim pojęć. Mówiliśmy już wcześniej, że gościnność to przykład dekonstrukcji lub po prostu jej inna nazwa — metaforyka gościnności może zatem posłużyć do wyrażenia tego, co kryje się za doświadczeniem dekonstrukcji, co rozsądza jednorodność pojęć, nie pozwalając im nigdy być w pełni autonomicznymi, a dotyczy to nawet takich terminów jak sama „dekonstrukcja” czy „gościnność”. Nieopanowana gra wnętrza i zewnątrz, nawiedzania jednego pojęcia przez drugie w procesie konstytuowania się znaczenia, odzwierciedlona jest w wielowymiarowym korpusie metaforycznym związanym z gościnnością. Oddaję na dłuższą chwilę głos Derridzie:

„Powiadam »[szaleństwo] nawet pojęcia gościnności«, ponieważ owa sprzeczność (atopiczna: szaleństwo, ekstrawagancja, w grece: *atopos*), którą mamy na uwadze, wytwarza lub rejestruje tę auto-dekonstrukcję w każdym pojęciu, w pojęciu pojęcia: nie tylko dlatego, że gościnność niweluje, powinna niwelować, uścisk, ujęcie (*Begriff, Begreifen*, uchwycenie *concipere, cum-capio, comprehendere*, siłę czy przemoc brania [*prendre*] jako zrozumienia [*comprendre*]), gościnność jest, *musi* być, *winna jest sobie* być, niewyobrażalna i niezrozumiała, lecz także dlatego, że w niej — tak często przechodziliśmy tę próbę i mękę — każde pojęcie otwiera się na swe przeciwieństwo, odtwarzając lub wytwarzając z góry, w dobrej relacji jednego pojęcia z drugim, sprzeczne i dekonstruktywne prawo gościnności. Każde pojęcie staje się gościnne

<sup>21</sup> J. Derrida: *Głos i fenomen*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1997, s. 143—144.

dla swego innego, dla jakiegoś nieokreślonego innego, które jemu nie jest już przypisane. Wraz z tym — jak się wydaje — oczywistym niuansiem otrzymujemy formułę całej sprzeczności, która jest więcej niż dialektyczną sprzecznością i która być może jest pod-stawką wszystkich spójnych dekonstrukcji: różnica między czymś takim jak »swój« inny (Hegłowska formuła »swego innego«), a zatem różnica między gościnnością obejmującą czyjś innego (każdemu jego własni, wybrani i wyselekcjonowani goście [*hôtes*], ich integrowalni imigranci, ich asymilowalni odwiedzający, z którymi współzamieszkiwanie byłoby znośne), a gościnność rozszerzona na jakiegoś nieokreślonego innego, który już nie jest już, który nigdy nie był dialektycznym »swoim innym«<sup>22</sup>.

„Jeśli każde pojęcie udziela schronienia lub pozwala się nawiedzić innemu pojęciu, takiemu innemu, które nie jest już nawet jego innym, to żadne pojęcie nie jest już na swoim miejscu. Chodzi tu o pojęcie pojęcia i dlatego właśnie zasugerowałem wcześniej, że gościnność, owo doświadczenie, ów lęk, owo wykonanie gestu niemożliwej gościnności, gościnności jako możliwości niemożliwości (przyjąć innego gościa, którego nie jestem zdolny powitać, stać się zdolnym do tego, do czego nie jestem zdolny) jest naczelnym doświadczeniem samej dekonstrukcji, kiedy coś dokonuje czegoś, czego dokonać ma, lub jest czymś, czym ma być, a co oznacza właśnie doświadczenie niemożliwego. Gościnność — oto nazwa lub przykład dekonstrukcji. Dekonstrukcji pojęcia, dekonstrukcji pojęcia pojęcia, jak też i jego konstrukcji, jego domu, jego »u siebie« [*son chez-soi*]. Gościnność jest dekonstrukcją owego »u siebie«; dekonstrukcja jest gościnnością w stosunku do innego, do innego od siebie, innego niż »swój inny«, dla innego, który jest poza wszelkim »swym innym«<sup>23</sup>.

Odwołując się do strategii dekonstrukcji<sup>24</sup>, pamiętać należy, że pojęcie formułuje się w nieprzerwanej, dynamicznej relacji do opozycyjnego mu terminu. Ta relacja ma charakter nieustannej przemocy, jaką wywierają binarne opozycje, i nawiedzania przez nie siebie nawzajem. Pojęcie takie nie może być w pełni autonomiczne, skoro o jego charakterze decydować ma inne pojęcie, które w dodatku traktowane jest przez swą opozycję jako całkowicie wobec niego zewnętrzne. Relacja wnętrza i zewnątrz — która sama jest przykładem i wzorem takiego binarnego przeciwieństwa — odzwierciedla hierarchię, w której to jedno z pojęć, będąc w bezpośredniej bliskości logosu, jest elementem dominującym, dokonującym ekskluzji na drugiej stro-

<sup>22</sup> J. Derrida: *Hostipitality...*, s. 362—363.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 364.

<sup>24</sup> Por. J. Derrida: *Pozycje*. Tłum. A. Działek. Katowice 2007, s. 40—46.

nie tej pary. Próbuje w ten sposób utrzymać pozór swej homogeniczności, zapominając jednocześnie, że umożliwia je dopiero ślad, wkroczenie Innego, gra z Innym — z zewnątrz.

Problem gościnności nie tylko wyznacza oryginalny wymiar dyskursu etycznego, lecz jednocześnie wskazuje jego strukturalne i ontologiczne uwarunkowania. Dla Derridy podjęcie tej kwestii na późnym etapie jego filozoficznej drogi staje się naturalnym krokiem, który został wykonany w duchu dekonstrukcji i zgodnie z jej strategią. Metaforyka gościnności odzwierciedla bowiem paradoks, w który uwikłana jest już dyskusja o dekonstrukcji. Źródłowy charakter odpowiedzialności za Innego, wybaczenia czy afirmatywnej odpowiedzi na jego nadejście, ma bezpośredni związek z *quasi*-ontologiczną strukturą śladu i dekonstruującą (się) grą wnętrza i zewnątrz.

Aleksander Kopka

### The question about hospitality in Jacques Derrida

**Keywords:** Jacques Derrida, hospitality, deconstruction, ontology, ethics, guest, host, question, yes

#### S u m m a r y

In this paper I sketch the problem of hospitality as developed by Jacques Derrida in his late work. I pinpoint the dependence between hospitality and deconstruction arguing that the hospitality is not an unexpected turn in relation to Derrida's earlier work in deconstruction of metaphysics, but its further development on ethical and political level. Derrida keeps taking hospitality as an alternative name or an example of deconstruction, showing in this peculiar metaphor *quasi*-ontological structure of trace haunted by what precedes and what follows it, sabotaging its homogeneity and integrity.

Aleksander Kopka

## Die Frage nach der Gastfreundlichkeit in der Philosophie von Jacques Derrida

**Schlüsselwörter:** Jacques Derrida, Gastfreundlichkeit, Dekonstruktion, Ontologie, Ethik, Gast, Hausherr, Frage, „ja“

### Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel befasst sich der Verfasser mit dem von Jacques Derrida in seinen späten philosophischen Werken angesprochenen Thema: Gastfreundlichkeit. Er weist auf eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen der Gastfreundlichkeit und einer Dekonstruktion hin, indem er beweist, dass die Gastfreundlichkeit keine plötzliche Wendung Derridas zu seiner früheren Philosophie als einer Dekonstruktion von Metaphysik, sondern deren Entwicklung auf ethischer und politischer Ebene ist. Sehr konsequent hält Derrida die Gastfreundlichkeit für einen anderen Namen oder für ein Beispiel für die Dekonstruktion und mit Hilfe der seltsamen *quasi-ontologischen* Metaphorik schildert er die Struktur der Spur, die durch das Vorangehende und Darauffolgende ununterbrochen ergriffen ist, wodurch sie dessen Homogenität und Integrität sabotiert.