

Jacques Derrida

Liczne tak*

Tak, na obczyźnie¹. Najczęściej spotykaliśmy się na obczyźnie. Spotkania te mają dla mnie wartość emblematyczną. Być może dlatego, że miały miejsce gdzie indziej, daleko, tym bardziej dlatego, że nigdy nie roztawialiśmy się (nie zapomnę tego) bez obietnicy. Tym bardziej nie zapomnę tego, co Michel de Certeau napisał o piśmie w tekście mistycznym: to też jest, na wskroś, obietnica.²

W tych spotkaniach w kraju innego, dostrzegam również zerwanie, które je głęboko naznacza, oddzielenie rozdzierające samo ich zdarzenie, dla mnie to tak, jakby opisywały one na swój sposób drogi myśli, w chwili, gdy miesza się ona ze słowem danym w piśmie: w łonie tego samego czasu, jedynego razu, otwarcie i rozdzielenie. To już cytaty z *La fable mystique*³:

„Angelus Silesius [...] utożsamia znak Najwyższego (*Jah* lub *Jahwe*) z nieograniczonością «tak» (*Ja*). [...] Ten sam fonem (*Ja*) zbliża do siebie rozdar-

¹ Tekst „Nombres de oui” ukazał się po raz pierwszy w Luce Girard (red.), *Michel de Certeau* Paris: Centre Georges Pompidou 1987, ss. 191-207. Artykuł został następnie opublikowany w książce *Psyche. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée 1987.

² W oryginale *oui à l'étranger*. Sformułowanie posiada znaczącą dwuznaczność, z której skwapliwie korzysta Derrida. *Tak, na obczyźnie* można bowiem odczytać również jako *tak obcemu* [*wobec obcego, innego*]. Wspomnienie spotkań z Michelem de Certeau wprowadza od razu najważniejszy motyw całego tekstu, który dotyczy źródłowej afirmacji tego, co inne [przyp. tłum.].

³ „Ten akt nie postuluje rzeczywistości lub wiedzy wcześniejszej niż to, co wypowiada. Również w tej formie językowej ma on siłę początku. Wśród performatywów, należy bardziej szczegółowo do klasy ‘promisywów’. Ich przykłady, które podaje Austin (obietcywać, być przekonany, życzyć, poświęcać się, wypowiadać swoje intencje), roztaczają pojęcia w tekstach mistycznych, oznaczają społeczne manifestacje inicjalnego *volo*” (Michel de Certeau, *La fable mystique, XVI-XVIII siècle*, Paris: Gallimard 1982, s. 237).

³ *Ibid.*, s. 239.

cie i otwarcie, *Nie-Imię* Innego i *Tak Woli*, absolutną oddzielenie i nieskończoną akceptację:

Gott spricht nur immer Ja
Bóg mówi zawsze tylko Tak [lub Ja jestem].”

Szansa spotkania w jednostkowości grafu, zbieżność rozdzielania i otwarcia. Powinniśmy nieustannie do tego powracać.

O tych spotkaniach, które były jednocześnie oddzieleniem, nie powiem nic, nic wprost. Proszę pozwolić mi wyszeptać tylko, dla siebie, nazwy kilku miejsc. Przypominam sobie słońce Kalifornii, w San Diego albo w Irvine. Pamiętam Cornell, Binghamton, Nowy York, wreszcie na koniec Wenecję, pokrytą śniegiem, w grudniu 1983 roku. Jak zebrać wszystkie te wspomnienia w jeden szyfr, w którym nie różniłyby się już one od tego, czego dowiedziałem się i ciągle dowiaduję czytając Michela de Certeau? Jeśli pamięć powinna pomieścić się w jednym jedynym słowie, i to takim, które ją przypomina, być może byłoby to *tak*.

To, co powiedział on nam *na temat tak*, nie było po prostu dyskursem o jakimś szczególnym elemencie języka, teoretycznym metajęzykiem odnoszącym się do możliwości wypowiedzi, jednej sceny wypowiedziania pośród innych. Z istotnych powodów, mówienie „owo tak”, czynienie z przysłówka „tak” rzeczownika lub słowa podobnego do innych, czynienie z niego przedmiotu, *na temat* którego wypowiedzi konstatujące mogłyby wypowiadać prawdę, jest zawsze czymś ryzykownym. *Tak* nie zezwala już bowiem na metajęzyk, lecz narzuca „performatywność” źródłowej afirmacji i jest w ten sposób zakładane przez każdą wypowiedź *na temat tak*. Zresztą, powiedzmy to aforystycznie, dla Michela de Certeau nie istnieje w ogóle żaden temat, który nie wyłaniałby się ze sceny *tak*. Dwa *tak*, które właśnie rozróżniliśmy (lecz czemu są one zawsze dwa? jeszcze będziemy o to pytać) nie są jednorodne, a jednak są podobne aż do złudzenia. Być może właśnie fakt, że *tak* jest za każdym razem zakładane, nie tylko przez każdą wypowiedź na temat *tak*, ale również przez każdą negację i każdą opozycję (dialektyczną lub nie) między *tak* i *nie*, być może nadaje afirmacji z góry nieredukowalną i istotową *nieskończoność*. Michel de Certeau podreśla tę nieskończoność. Widzi w niej „postulat mistyczny”. Jest to postulat nieograniczoności *tak*. Wspaniała analiza, która potem następuje, wywołuje, jak mi się wydaje, co najmniej cztery pytania. Zanim je zadam, przedłużając jakby przerwany

wykład, a także aby naszkicować później coś w rodzaju quasi transcendentalnej lub ontologicznej analityki *tak*, zacytuję długi ustęp ze „Sceny wypowiedzi”, w *La fable mystique*:

W bardziej ukrytej, lecz silnej tradycji „performatywność” podmiotu zaznacza się również przez *tak*. *Tak* równie absolutne jak *volo*, bez przedmiotu, ani końca. Podczas gdy wiedza od-granicza swoje treści poprzez zabiegi należące z istoty do „nie”, poprzez pracę odróżniania („to nie jest tamtym”), postulat mistyczny wnosi o nieograniczoność „tak”. Naturalnie, chodzi o postulat zasadniczy, odłączony od okoliczności podobnie, jak intencja nakierowana na „wszystko”, „nic” lub „Boga”. Jego wzorem są zaskakujące słowa świętego Pawła na temat Chrystusa: „Dokonało się w Nim ‘tak’ (*nai*)”⁴. Paradoks nieograniczonego „tak” w opisie jednostki (Jezusa) rysuje sprzeczną i atopiczną teorię Podmiotu (chrystusowego); nie-skończone tak przebijają pole separacji i rozróżnień stosowanych w całej hebrajskiej epistemologii. Następnie owo „tak” się powtarza. Powiela się znów ten sam lapsus historii (to samo zapomnienie). W XVII wieku, Angelus Silesius idzie jeszcze dalej. Utożsamia on znak Najwyższego (Ja lub Jahwe) z nieograniczonością „tak” (Ja). W miejscu jedyne Imienia własnego (Imienia, które przekracza wszelki byt) umieszcza on wywłaszczenie (poprzez zgodę na wszystko). Ten sam fonem (Ja) zbliża do siebie rozdzielenie i otwarcie, *Nie-imię* Innego oraz *Tak* Woli, absolutną separację i nieskończoną akceptację:

„Gott spricht nur immer Ja”
 „Bóg mówi tylko Tak [lub Ja jestem]”

Tożsamość chrystusowego „tak” z „Ja jestem (Innym)” Krzaka Gorejącego. Najwyższy udaje się na wygnanie z wygnania. Taki jest szyfr podmiotu mistycznego. „Tak”, figura „opuszczenia” lub „oddzielenia”, nazywa ostatecznie „wnętrze”. W tym kraju lud krzyczy ze wszystkich stron „tak, tak”, podobnie jak Bóg Silesiusa. Czy przestrzeń ta jest boska, czy nietzscheańska? Słowo (Wort) założycielskie dla tej okolicy (Ort) uczestniczy w „istocie”, która, według Ewagriusza, „nie ma przeciwieństwa”⁵.

Cztery pytania – pozostawię je otwarte albo zawieszane. Odpowiedź nie nadejdzie, nie ode mnie w każdym razie, ale ma to małe znaczenie. Właśnie to chciałbym pokazać. Nie dlatego, że odpowiedź znaczy tu mniej niż pytanie. To pytanie znaczy mniej niż pewne „tak”, które rozbrzmiewa w nim, by nadejść zawsze *przed* nim. Interesuje mnie tu *tak*, które otwiera pytanie i jest przez nie zawsze zakładane, *tak* afirmujące przed nim, u podłoża lub poza wszelkim możliwym pytaniem.

⁴ II List do Koryntian, I, 19; za *Biblią warszawsko-praską*.

⁵ M. de Certeau, *La fable mystique*, op. cit. s. 239 n.

Pierwsze pytanie. Dlaczego przeznaczeniem *tak* jest powtórzenie? Michel de Certeau czyni dwie aluzje do dwóch powtórzeń, które prawdopodobnie nie mają w jego oczach takiego samego znaczenia. Nie zestawia ich jednak ze sobą i nie zatrzymuje się nad tym. Najpierw jest „owo *tak*, które następnie się powtarza. Powiela się znów ten sam lapsus historii (to samo zapomnienie)”. Powielenie nie ma jak się wydaje tej samej wartości ani tego samego sensu, co „*tak, tak*” Boga u Silesiusa. Bez wątpienia. Ale co może być wspólnym korzeniem tych dwóch powtórzeń lub powieleń? A jeśli osobliwie powtarzają lub zawierają się one w sobie nawzajem? Czy *quasi-transcendentalna* lub *ontologiczna* struktura *tak* nie narzuca tego podwójnego przeznaczenia, które jest również przeznaczeniem podwójności?

Drugie pytanie. Czemu należy wybierać między przestrzenią „boską” a przestrzenią „nietzscheańską”? Michel de Certeau czyni tu bez wątpienia aluzję do licznych tekstów Nietzschego, na przykład *Siedem pieczęci* (lub *Pieśń na Tak i Amen*) w *Also sprach Zarathustra*. I faktycznie, sam Nietzsche przeciwstawia lekkie, tańczące, powietrzne *Ja* niewinnej afirmacji, *Ja, Ja* chrześcijańskiego osła cierpiącego i szmerzącego pod ciężarem ciężko podjętej odpowiedzialności (*Der Esel aber schrie dazu I-A; Die Erweckung*). Powtórzenie i pamięć (*Ja, Ja*) wydają się przypisane chrześcijańskiemu *tak*, które byłoby również *tak* skończoności. W swojej niewinności nieskończoność *tak* wykraczałoby poza tę skończoność i to niewątpliwie z tego powodu Michel de Certeau stawia swoje pytanie w formie alternatywy („boskie lub nietzscheańskie”), odnosząc się być może w ten sposób do *das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen* z *Also sprach Zarathustra* (*Von Sonnen-Anfang*). Ale czy w tym *quasi-transcendentalnym* lub *ontologicznym* doświadczeniu *tak* nie tkwi właśnie wspólny korzeń, który, nie unieważniając alternatywy, nakazywałby jednak wyprowadzać ją z możliwości jeszcze bardziej „pierwotnej”?

Trzecie pytanie. O nieograniczonym *tak* Michel de Certeau mówi *zarazem*, że „Przebijają pole oddzielen i odróżnień stosowanych przez całą epistemologię hebrajską” oraz że odsyła nas ono do „tożsamości chrystusowego ‘tak’ z ‘Ja jestem (Innym)’ Krzaku Gorejącego”.

Oczywiście te dwa zdania nie przeczą sobie. „Hebrajska epistemologia” oddzielenia nie jest koniecznie zgodna lub jednorodna z nieskończoną afirmacją. Z drugiej zaś strony nieograniczone *tak* nie wyklucza separacji, wręcz przeciwnie. Nie można raczej mówić o bliskości afirmacji żydowskiej i chrześcijańskiej, a jeszcze mniej o ich połączeniu. Ale czy „tożsamość ‘tak’ chrystusowego z ‘Ja jestem (Innym)’ Krzaku Gorejącego” nie otwiera, tam właśnie, zdarzenia lub nadejścia *tak*, które nie byłoby ani żydowskie, ani chrześcijańskie, jeszcze nie lub już nie byłoby tylko jednym lub drugim, na *ani-ani*, nie odsyłające nas do żadnej abstrakcyjnej struktury jakichś ontologicznych lub transcendentálnych warunków możliwości, ale do „quasi”, które podsuwam od jakiegoś czasu (quasi-transcendentálnych lub quasi-ontologicznych) i które mogłoby pogodzić źródłową zdarzeniowość zdarzenia z opowieścią lub bajką wpisaną w *tak* jako źródło wszelkiego słowa (*fari*)? Możemy na przykład zapytać, czy Franz Rosenzweig mówi jeszcze jako Żyd, czy już jako Żyd zbyt schryścianizowany, jak oskarżają go niektórzy, gdy przywołuje nas do źródłowego *tak* w tekstach o statusie z istoty nieokreślonym, jak wszystko, co mówi *tak*, między teologią, filozofią (transcendentálną lub ontologiczną) i pochwałą lub hymnem. Nie zapominajmy, że *tak* hebrajskie (*ken*) może zawsze wpisać się w *shekina*, której tradycję *La fable mystique* często przywołuje⁶. Ponieważ, o ile wiem, Michel de Certeau nie cytuje Rosenzweiga (którego *Gwiazda zbawienia* nie była jeszcze zresztą przetłumaczona, gdy wydawał on *La fable mystique*), być może warto będzie przytoczyć najpierw tych kilka linijek:

Początkiem jest Tak. Nie nie może być początkiem, albowiem mogłoby ono być jedynie Nie Nicości. To jednak zakłada już jakąś Nicość podatną na zaprzeczenie, a więc Nicość, która zdecydowała się już na tak. [...] A ponieważ ta Nie-Nicość nie jest oczywiście dana samodzielnie – albowiem w ogóle nic nie jest dane poza Nicością – dlatego potwierdzenie Nie-nicości określa, jako wewnętrzna granica, nieskończoność tego wszystkiego, co nie jest Nicością.

⁶ „*Shekina* obejmuje zamieszkiwanie, obecność, chwałę i ostatecznie kobiecość Boga, tematy, które grają ważną rolę w mystyce chrześcijańskiej tej epoki” (Ibid., s. 11, przyp. 3; również s. 187). Na temat związku między afirmacją i kobiecością pozwałam sobie odesłać do *Eperons* (Paris: Flammarion 1978), do *Parages* (Paris: Galilée 1986) i do *Ulysse gramophone* (Paris 1987) oraz zacytować jeszcze Blanchota: „A jednak spotkałem ludzi, którzy nigdy nie powiedzieli życiu ‘milcz’, nigdy nie powiedzieli śmierci ‘precz’. Prawie zawsze kobiety, piękne stworzenia” (*La folie du jour*, Montpellier: Fata Morgana 1973, s. 12).

Potwierdzona jest tu nieskończoność: nieskończona istota Boga, jego nieskończona faktyczność, jego *physis*. [...] Moc Tak polega na tym, że przylega ono do wszystkiego [...] Jest ono pra-słowem (*Urwort*) mowy, jednym z tych, dzięki którym stają się możliwe nie tyle zdania, co dopiero w ogóle, po raz pierwszy, słowa tworzące zdania, słowa jako części zdania. Tak nie jest częścią zdania, ale również nie jest jakimś skrótowym znakiem zdania, chociaż może być zastosowane w tej funkcji, lecz jest cichym towarzyszem wszystkich części zdania, zatwierdzeniem, *sic*, „amen” za każdym słowem. Nadaje ono każdemu słowu w zdaniu jego prawo istnienia, udziela mu miejsca, w którym może osiąść, osadza. Pierwsze Tak w Bogu ustanawia podstawę istoty bożej w całej nieskończoności. I to pierwsze Tak jest „na początku”.⁷

Pra-słowo (*Urwort*) – *tak* – należy z pewnością do języka. Jest przecież słowem. Zawsze może być słowem i to przetłumaczalnym. Ale ponieważ jest zawarte we wszystkich słowach i stanowi ich źródło, jest ono również milczące, jest „cichym towarzyszem” (trochę tak, jak „myśle”, które, mówi Kant, „towarzyszy” wszystkim naszym przedstawieniom) i jest w pewnej mierze obce wobec języka, heterogeniczne względem całości wyrazów określonych i uchwyconych w ten sposób przez jego siłę. Jest to więc rodzaj niesłyszalnego wyrazu, niesłyszalnego nawet przy wypowiedzianiu określonego *tak*, które w takim lub innym języku, takim lub innym zdaniu, ma wartość afirmacji. Ten język bez języka należy i nie należy do całości, którą zarazem ustanawia i otwiera. Przekracza on i dziurawi język, wobec którego pozostaje jednak immanentny: jak jego pierwszy mieszkaniec, pierwszy, który od niego wychodzi. *Stwarza* on i *pozwała* być wszystkiemu, co może zostać wypowiedziane. Ale widzimy już jak zapowiada się lub, ściślej, potwierdza jego wewnętrzna, podwójna natura. Nie jest bytem językowym, miesza się, nie mieszając ze swoim wypowiedzeniem w języku naturalnym. Lecz jeśli jest „przed” językiem, oznacza on w określonym języku podstawowy wymóg, zobowiązanie, obietnicę nawiedzenia języka. Takiego zdarzenia wymaga sama moc *tak*. Skoro zatwierdza ono i potwierdza, mówi Rosenzweig, wszelki możliwy język, ustanowione przez niego „*sic*” lub „*amen*”, będzie poprzez zgodę podwajało pra-źródłowe *tak*, które użycza swojego pierwszego oddechu wszelkiej wypowiedzi. „Pierwsze” jest zawsze już potwierdzeniem: *tak, tak; tak,*

⁷ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków: Znak 1998, ss. 83-85.

które przechodzi od *tak* do *tak* lub przychodzi od *tak* do *tak*. W tej zgodzie wyraża się również pewna okrutna beztroska, okrutne wytchnienie (*immanem quietam*), które jeszcze dalej przywołamy.⁸ Czy możemy wziąć w rachubę, wyjaśnić lub obliczyć to podwojenie *tak*? Czemu jego analityka może być jedynie „quasi” transcendentálna lub ontologiczna?

Czwarte pytanie. Michel de Certeau analizuje performatywność *tak* w toku interpretacji *volo* („*tak* równie absolutne jak *volo* bez przedmiotu ani celu”⁹) na bardzo pięknych stronach poświęconych „*Temu co pierwsze: 'volo' (od Mistrza Eckharta do Madame Guyon)*”¹⁰. Czy myślenie *tak* pokrywa się całkowicie z myśleniem *volo*? Czy źródłowe przyzwolenie, które daje się wypowiedzieć lub usłyszeć w tym słowie bez słowa, przynależy do „absolutnego wolitywu” „odpowiadającego”, jak sugeruje Michel de Certeau, „temu, co Jakub Boehme stawia u źródeł wszelkiego istnienia: gwałtowności, a nawet przemocy Woli”¹¹? Czy można powiedzieć, że takie określenie *tak* pozostaje wciąż zdominowane przez to, co Heidegger nazywa metafizyką woli, innymi słowy przez rozumienie bycia jako bezwarunkowej woli podmiotowości, której hegemonia określałaby całą nowożytność, przynajmniej od Kartezjusza do Hegla lub Nietzchego? A gdyby tak było, czy nie należałoby wówczas oddzielić doświadczenia i opisu *tak* od *volo*? Oczywiście chodziłoby o doświadczenie bez doświadczenia, o opis bez opisu: bez żadnej określonej obecności, żadnego przedmiotu ani żadnego możliwego tematu. Ponieważ nie mogę podjąć tutaj tej ogromnej i trudnej problematyki, zaznaczę tylko trzy punkty odniesienia.

A. Po blisko trzydziestu latach podtrzymywania niepodważalnego przywileju postawy zapytującej, po napisaniu, że zapytywanie (*Fragen*) jest pobożnością (*Frommigkeit*) myślenia, Heidegger powinien skomplikować nieco ten aksjomat. Przede wszystkim przypominając, że przez pobożność należy rozumieć uległość słuchania, pytanie stanowiłoby wtedy przede wszystkim pewien rodzaj recep-

⁸ Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., zwł. s. 193, 197.

⁹ *Ibid.*, s. 239.

¹⁰ *Ibid.*, s. 225.

¹¹ *Ibid.*, s. 231.

tywności, byłoby raczej uwagą powierzającą się temu, co daje się słyszeć, niż śmiałą i dociekliwą aktywnością zapytywania lub poszukiwania. Następnie kładąc nacisk na jeszcze bardziej źródłowy wymiar myślenia, na *Zusage*, tę ufną akceptację, zgodę na adresowane słowo (*Zuspruch*), bez której nie jest możliwe żadne pytanie, na *tak*, czyli na rodzaj pra-zobowiązania zakładanego przez wszelki język i wszelką mowę (*Sprache*).¹² W jego późnych tekstach ten wymiar „doświadczenia” łączy się wyraźnie z *Gelassenheit*. Wspominam to słowo nie tylko dlatego, że gra ono wielką rolę w tekstach Heideggera, ale również po to, aby przywołać Mistrza Eckharta, którego Heidegger czytał bardziej gorliwie, niż przyznawał. Michel de Certeau wymienia Heideggera już na pierwszych stronach wprowadzenia do *La fable mystique*¹³ i odwołuje się do *Gelassenheit* Mistrza Eckharta w rozdziale, który nas tu zajmuje. To, co o nim mówi, prowadzi mnie do drugiego punktu.

B. Gelassenheit wyraża bez-wolę wewnątrz woli najbardziej bezwarunkowej. Tak że sama bezwarunkowość woli bez końca i bez przedmiotu zamienia wolę w nie-wolę. Konieczny jest tu długi cytat:

ponieważ *volo* nie ma określonego przedmiotu i nie „wiąże się” z *niczym*, odwraca się ono w swoje przeciwieństwo – nic nie chceć – i zajmuje w ten sposób cały pozytywny i negatywny obszar woli. Wola utwierdza się (w afirmacji lub negacji) tylko wtedy, gdy spoczywa na określonym przedmiocie („chcę” lub „nie chcę” *tego*). Gdy znika związek z czymś jednostkowym, zwraca się ona do siebie lub utożsamia ze swoim przeciwieństwem. „Chcieć wszystkiego” i „chcieć niczego” współgrają ze sobą. Tak samo „chcieć niczego” i „niczego nie chcieć”. *Volo*, gdy nie jest już wolą *czegoś* i nie podąża za orbitami złożonymi z konstelacji poszczególnych podmiotów i przedmiotów, staje się również aktem „rezygnacji ze swojej woli”. To również jest bez-

¹² Por. *Unterwegs zur Sprache*, Neske 1959, s. 175; [polski przekład: *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński 2000]. Zająłem się kwestią *tak* w *Ulysse gramophone* (op. cit.) i w odniesieniu do Heideggera, którego tu przywołuję, w *De l'esprit, Heidegger et la question* (Paris: Galilee 1987).

¹³ „Gdy ta sytuacja jest wypowiedzana, może jeszcze czynić to w języku starożytny modlitwy chrześcijańskiej: ‘Obym nie został od ciebie oddzielony’. Nie bez ciebie. *Nicht ohne*.” Michel de Certeau dodaje do tego w przypisie: „Ta heideggerowska kategoria wydała mi się pomocna w reinterpretacji chrześcijaństwa”; por. Michel de Certeau, „La rupture instauratrice”, *Esprit* 6/1971. [Później tekst ten został przedrukowany w *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil 1987, rozdz. 7.]

wola, tak jak „oderwanie” (*Gelaztheit*) i „wyrzeczenie się (*Abgescheidenheit*)” Mistra Eckharta. Anihilacja dopełnienia (chcę *niczego*) obróci się zresztą w stronę podmiotu: ostatecznie *кто* chce? Czym jest to „ja”, które chce? Pozostaje, osamotniony, akt woli, siła, która rodzi. Czasownik nie „jest z niczym złączony” i nie należy do nikogo. Przechodzi przez momenty i miejsca. Na początku było słowo chcieć.¹⁴ Ustanawia ono najpierw to, co później zostanie powtórzone w dyskursie mistycznym wraz z wieloma innymi czasownikami (kochać, ranić, szukać, błagać, umierać etc.), aktami, które krążą między aktantami znajdującymi się raz w miejscu podmiotu, raz w miejscu dopełnienia: *кто* kocha kogo? *кто* rani kogo? *кто* błaga kogo? Raz Bóg, raz wierny...¹⁵

C. Konsekwencje tego są ogromne. W szczególności dla wszystkiego, co w dyskursie heideggerowskim pozwala wyróżniać *epoki* w dziejach bycia. To samo myślenie dziejów bycia zostaje naznaczone tym wewnętrznym *epoché*, które rozdziela tym samym, dzieli i zawiesza *tak*. Jeśli sama bezwarunkowość woli obraca ją w bezwagę, i to zgodnie z koniecznością wewnętrzną i źródłową, która sama jest bezwarunkowa, nie można jej ściśle utożsamić z żadną metafizyką woli. Wola nie jest tożsama ze sobą. Ani nic, co Heidegger nieustannie z nią utożsamia: podmiotowość, przedmiotowość, *cogito*, wiedza absolutna, *zasada racji* (*Principium reddendae rationis: nihil est sine ratione*), obliczalność etc. I między tymi innymi również to, co nas tu przede wszystkim interesuje: owo „przyznawać rację”, „zdawać sprawę, rachunek”, policzalność i przeliczalność, a nawet liczebność niezliczonego *tak*. *Tak* daje lub obiecuje nawet to, daje wraz z obietnicą: samą nieobliczalność.

Teraz już to przeczuwamy: transcendentálna lub ontologiczna analityka *tak* może być tylko fikcyjna lub bajeczna, całkowicie oddana przysłówkowemu charakterowi *quasi*. Podsumujmy jeszcze raz, naiwnie. Pra-źródłowe *tak* przypomina absolutny performatyw. Nie opisuje ani nie stwierdza niczego, ale zobowiązuje w rodzaju prazobowiązania, przymierza, przyzwolenia lub obietnicy, która mieści się ze zgodą na wypowiedź, której zawsze, choćby milcząco, towarzyszy, nawet wtedy, gdy ona sama jest radykalnie przecząca.

¹⁴ W oryginale występuje w tym fragmencie słowo „verbe” oznaczające zarówno „czasownik”, jak i „słowo”. Akapit kończy aluzja do pierwszych słów Ewangelii św. Jana, w której oba znaczenia francuskiego rzeczownika się łączą. [przyp. tłum.]

¹⁵ Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., s. 232 n.

Ów performatyw będący warunkiem każdego określonego performatywu, nie jest jednym z wielu performatywów. Można nawet powiedzieć, że ten milczący i *quasi*-transcendentalny performatyw wymyka się wszelkiej nauce o wypowiedziach, także każdej teorii *speech acts*. Nie jest to akt *sensu stricto*, nie można przypisać go żadnemu podmiotowi ani przedmiotowi. Jeśli otwiera zdarzeniowość każdego zdarzenia, nie może być zdarzeniem. Nie jest nigdy *obecny* jako taki. To, co przekłada tę nie-obecność na *tak* obecne w każdym akcie wypowiedzania lub po prostu w każdym akcie, odkrywając, zakrywa tym samym pra-źródłowe *tak*. Racja oddzielająca ten performatyw od każdej teorii językoznawczej (a nie od teorii jego efektów językowych) odrywa go również od wszelkiej wiedzy, w szczególności od historii. Wplątuje się on bowiem w każde pisanie historii.¹⁶

A zatem analityka niewypowiadalnego *tak*, które nie jest obecne, nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, nie może być ani ontologiczna (dyskurs o byciu obecności), ani transcendentalna (dyskurs o teoretycznych, praktycznych lub estetycznych warunkach przedmiotu danego podmiotowi). Każde twierdzenie ontologiczne lub transcendentalne zakłada *tak* lub *Zusage*. Musi więc ponieść klęskę czyniąc z nich swój temat. A jednak *należy* – tak – podtrzymać ontologiczno-transcendentalny wymóg, aby wydobyć wymiar takiego *tak*, które nie jest empiryczne lub ontyczne i nie zależy od nauki, ontologii lub fenomenologii regionalnej, czy wreszcie od jakiegokolwiek dyskursu orzekającego. Jest założone przez każde zdanie, nie łączy się z tezą, twierdzeniem lub tematem żadnego języka. Jest na wskroś bajką, która znajduje się *quasi* przed aktem i przed *logosem*, jest *quasi* na początku.

Dlaczego *quasi* u źródła? I dlaczego *quasi*-analityka ontologiczno-transcendentalna? Właśnie zobaczyliśmy dlaczego *quasi* określało ontologiczno-transcendentalny postulat. Jeszcze jedno dodatkowe słowo: *quasi*-analityka. Analityka powinna zstępować do struktur, zasad lub elementów *prostych*. Ale *tak* nie daje się tutaj zredukować do jakiejś ostatecznej prostoty. Odnajdujemy tu prze-

¹⁶ Nawiązanie do tytułu najsłynniejszej, obok *La fable mystique*, książki Michela de Certeau pt. *L'écriture de l'histoire*. [przyp. tłum.]

znaczenie *powtórzenia* i to powtórzenia jako *rozdzielającego otwarcia*¹⁷. Założmy pierwsze *tak*, *tak* pra-źródłowe, które przed wszystkim zobowiązuje, obiecuje, przyzwala przed wszystkim. Z jednej strony jest ono źródłowo i w samej swojej strukturze odpowiedzią. Jest *najpierw drugie*, następuje po wezwaniu, pytaniu lub innym *tak*. Z drugiej strony jako zobowiązanie lub obietnica powinno ono *przynajmniej* i uprzednio łączyć się z potwierdzeniem w zbliżającym się *tak*. *Tak* wobec drugiego, inaczej mówiąc wobec innego *tak*, które już tam jest, chociaż wciąż jeszcze ma nadejść. Ani „ja”, ani podmiot nie poprzedzają tego ruchu, lecz są w nim ustanawiane. Ja („ja”) może powiedzieć *tak* (tak-ja) tylko obiecując, że zachowa *tak* w pamięci i że od razu je potwierdzi. Obietnica pamięci, pamięć obietnicy. „Drugie” *tak* jest *a priori* ukryte w „pierwszym”. „Pierwsze” nie miałyby miejsca bez projektu, stanowienia lub obietnicy, misji lub emisji, przesłania drugiego, które już w nim istnieje. To ostatnie, pierwsze, podwaja się od razu: *tak*, *tak* uprzednio przeznaczone do powtórzenia. Ponieważ drugie *tak* zamieszkuje pierwsze, powtórzenie mnoży i dzieli, rozdziela z góry pra-źródłowe *tak*. To powtórzenie występuje jako warunek otwarcia *tak*, a jednocześnie mu zagraża: mechaniczne powtórzenie, mimetyzm, a więc zapomnienie, simulacrum, fikcja, bajka. Między dwoma powtórzeniami, „dobrym” i „złym” zachodzi jednocześnie rozdzielenie i kontaminacja. „Okrutna beztroska”, okrutne przyzwolenie. Kryterium świadomości lub intencji podmiotu nie ma tu żadnego zastosowania, gdyż samo jest pochodne, ustanowione, ukonstytuowane.

Obietnica pamięci, pamięć obietnicy w miejscu zdarzeniowości, która poprzedza wszelką obecność, bycie, psychologię czy moralność. Ale pamięć, aby być tym czym od momentu „tak” ma być, sama

¹⁷ Przymierze i rozdzielenie, Góra Karmel, której nazwa „oznacza naukę o obrzezaniu”. Należałoby zacytować tutaj strony poświęcone językowi obrzezania i obrzezaniu języka w tekstach mistycznym (ibid., s. 185). W związku z „krwawiącą sygnaturą ciała”, która według Michela de Certeau „oznacza przynależność do imienia ojca (do męskości) poprzez poddanie się władzy ojcowskiej”: „Podobnie jak Abraham podniósł nóż na swego syna Izaaka by poświęcić go Jahwe, to znaczy by nadać znaczenie (‘sacer facere’), tak Jan od Krzyża ciało żywe ciało, by opisać drogę zjednoczenia. Cięcie jest przymierzem z absolutem, który zaznacza się poprzez to, co usuwa. Praca rzeźbiarska, droga Janowi od Krzyża. Teologia negatywna: *znaczy* dzięki temu, co znosi” (s. 189).

powinna zapomnieć. „Drugie” *tak*, obiecane w „pierwszym”, powinno przychodzić jako całkowite odnowienie, na nowo absolutnie pierwsze i „wolne” (inaczej byłoby tylko naturalną, psychologiczną lub logiczną konsekwencją). Powinno dokonywać się *tak jakby* „pierwsze” zostało zapomniane i wymagało nowego, początkowego *tak*. To „zapomnienie” nie jest psychologiczne czy przypadkowe, lecz strukturalne, jest samym warunkiem wierności. Jednocześnie możliwości i niemożliwości sygnatury. Jest podzielnością, przeciwko której sygnatura powstaje. Drugie pierwsze *tak*, bez-wola bezwarunkowej woli, dobrowolnie lub niedobrowolnie zrywa z pierwszym *tak* (które samo już było podwójne), *odcina się* od niego, aby móc być tym czym być powinno, „pierwszym”, jedynym, jedynie jedynym, otwierającym, *gdy będzie jego kolej, in vicem, vice versa*, w swoim czasie, za każdym razem pierwszy raz (*vices, ves, volta, time, Mal etc.*). Dzięki zagrożeniu tym zapomnieniem (jeśli można tak powiedzieć), pamięć obietnicy, sama obietnica może postawić swój pierwszy, to znaczy drugi, krok. Czy to nie właśnie w doświadczeniu niebezpieczeństwa – któremu *tak* zawsze *składa dzięki* – jak mówi Michel de Certeau, to samo *tak* „następnie się powtarza” w „tym samym lapsusie historii” (w tym samym zapomnieniu) a „ten sam fonem (*Ja*) zbliża do siebie rozdzielenie i otwarcie”?

Tak – teraz i zawsze wierna kontrasygnata, nie daje się policzyć. Jako obietnica, misja, emisja zawsze występuje licznie.

9 czerwiec 1987

Przełożył Paweł Mościcki