

Jacques Derrida

Przebaczyć – nieprzebaczalne i nieprzedawnialne

W grudniu 1997 przebywał w Polsce z kilkudniową wizytą Jacques Derrida. Powodem jej było przyznanie mu przez Uniwersytet Śląski doktoratu honoris causa. Podczas uroczystości 11 grudnia w Katowicach Jacques Derrida wygłosił wykład o wybaczeniu, który został niedawno opublikowany w Derridiańskim tomie Literatury na świecie. Z Katowic Jacques Derrida pojechał do Krakowa, gdzie w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego wygłosił wykład, który należy uznać za komplementarny w stosunku do tego w Katowicach. Jego przekład tu właśnie publikujemy.

Pardon, tak, przepraszam.

Powiedziałem „pardon” po francusku.

Zapewne nic na razie Państwo nie zrozumieli.

„Pardon”.

„Pardon” jest słowem, słowo to jest *rzeczownikiem* – można prosić *pardonu*. To rzeczownik w języku francuskim. Spotykamy jego homonimiczny ekwiwalent, prawie nie zmieniony, prawie w tym samym znaczeniu i co najmniej analogicznie używany w innych językach, na przykład w angielskim („pardon” w pewnych kontekstach), aczkolwiek słowo to jest jeśli nie łacińskie, to w każdym razie w swym zawiłym pokrewieństwie łacińskiego pochodzenia (po hiszpańsku *perdon*, po portugalsku *perdaô*, po włosku *perdono*). W łacińskim źródłosłowie, chociaż w sposób zbyt złożony, by dziś się temu przyjrzeć, odnajdujemy odniesienie do „don” (dar), do „donacji”. I przyjdzie nam niejednokrotnie przekładać problemy i aporie „daru”, przenosić je, by tak rzec, na problemy i owe nie-problemy będące analogicznymi aporiami, zresztą związanymi z przebaczeniem. Lecz nie wolno będzie ani ulegać analogiom między

darem a darowaniem winy, ani oczywiście bagatelizować ich koniecznego charakteru; trzeba by raczej spróbować potraktować je łącznie, iść za nimi aż do punktu, w którym nagle przestają być trafne. Między darem a darowaniem winy istnieje przynajmniej to pokrewieństwo lub związek, który powoduje, że, pomijając ich zasadniczą bezwarunkowość, jedno i drugie, i dar i darowanie winy, po-dar-owanie, są w sposób istotny powiązane z czasem, z ruchem uczasowienia – aczkolwiek to, co zdaje się wiązać przebaczenie z przeszłością, która w jakiś sposób nie przechodzi, czyni z przebaczenia doświadczenie niesprowadzalne do doświadczenia daru, daru, który składa się aktualnie, w terażniejszości, w obecności czasu terażniejszego.

Powiedziałem „doświadczenie” przebaczenia lub daru, ale już samo użycie słowa „doświadczenie” wydać się może przedwczesne lub niewczesne tam, gdzie, być może, i przebaczenie, i dar mają tę cechę wspólną, że nigdy nie jawią się jako takie wobec tego, co powszechnie nazywamy doświadczeniem, pojawieniem się wobec świadomości lub egzystencji, a to właśnie z powodu aporii, które musimy wziąć pod uwagę; chociażby – że tylko o tym dla przykładu wspomnę na razie – tej aporii, która czyni mnie niezdolnym dawać wystarczająco wiele lub być dość gościnnym, być wystarczająco obecnym w terażniejszości, którą daję, i w gościnie, jakiej udzielam tak, że myślę, a nawet jestem pewien, iż zawsze muszę prosić o przebaczenie, darowanie tego, że nie daję, że nigdy dość nie daruję, że nie ofiaruję czy nie przyjmuję. Zawsze jest się winnym, zawsze musi się prosić o przebaczenie, jeśli chodzi o dar. A aporia pogłębia się, gdy uświadamiamy sobie, że jeśli trzeba prosić o przebaczenie za to, że się nie daje, że nigdy nie daje się dość, niejako na odwrót możemy też czuć się winnymi, a zatem zmuszonymi prosić o przebaczenie za to, że się daje, za to, co się daje, a co może stać się trucizną, bronią, dowodem władztwa, a wręcz wszechwładzy, lub żądaniem wdzięczności.

Takie właśnie nas czekają i zawsze będą na nas czekać przepaście – i to nie jako wypadki, których można by uniknąć, lecz jako samo dno, bezdenne dno i sedno rzeczy samej zwanej darem lub darowaniem winy. Nie ma więc daru bez darowania, i darowania bez daru, lecz przede wszystkim jedno i drugie nie stanowi tego

samego. Ów werbalny związek między darem a darowaniem, zauważalny w językach pochodzenia łacińskiego, ale już na przykład, o ile wiem, nie w grece (a przyjdzie nam zastanowić się nad obecnością lub brakiem przebaczenia sensu stricto w greckiej kulturze antycznej – kwestia to wielkiej wagi i drażliwa), zatem ów związek werbalny daru z darowaniem winy jest także obecny w języku angielskim i niemieckim; po angielsku: *to forgive, forgiveness, asking for forgiveness*, przeciwstawiamy *to give* i *to get* (to niezwykle angielskie słowo, któremu należałoby poświęcić całe lata seminarium) w *to forgive* (w opozycji do *to forget* – wybaczenie nie jest zapomnieniem – kolejny ogromny problem); po niemiecku, chociaż powszechniejsze jest *Verzeihen – Verzeihung, jenen um Verzeihung bitten*: prosić kogoś o wybaczenie – a tego właśnie słowa używa Hegel w *Fenomenologii ducha* (do czego jeszcze powrócimy) – i chociaż często używa się *Entschuldigung* (raczej w sensie przeprosin, oraz *entschuldbar* w tym dwuznacznym sensie czegoś wybacznego-dającego się usprawiedliwić, dosłownie dającego się uwolnić od winy, obdarować ulgą, zwolnić od długu), to niemniej istnieje w niemieckim słowo i rodzina leksykalna, która zachowała ów związek między darem a darowaniem winy; *vergeben* oznacza „wybaczyć” „*ich bitte um Vergebung*”, proszę o wybaczenie, lecz na ogół używa się tego w sytuacjach uroczystych, wręcz duchowych lub religijnych, nie tak codziennych jak *Verzeihen* lub *Entschuldigen*. Ten związek między użyciem słowa „pardon”, użyciem uznawanym z jednej strony za powszechne i codzienne, swobodne (na przykład, kiedy mówię „pardon” w chwili, gdy muszę przejść przed kimś wysiadając z windy), a użyciem poważnym, przemyślanym, intensywnym, ten związek między wszelkiego rodzaju użyciem tego słowa w nader różnych sytuacjach, ten związek będzie stanowił jeden z naszych problemów, problem jednocześnie dotyczący semantyki pojęcia przebaczenia jak i pragmatyki aktu mowy czy też zachowania przed- lub poza-językowego. *Vergebung* ma raczej, częściej, ale ta częstotliwość i prawdopodobieństwo to kwestia pragmatyki, właśnie kontekstu i odruchu społecznego, więc w sposób bardziej przewidywalny ma sens religijny (tu biblijno-koraniczny) odpuszczenia grzechów, aczkolwiek występowanie tej rodziny słów (*Vergeben, Vergebung, Vergabe*) jest jednocześnie swobodne i przewrotne: *Vergeben* może

oznaczać złe rozdanie kart, dar będący przekupstwem, *sich etwas vergeben* – skompromitować się; a *Vergabe*, to ubicie targu, przetarg...

„Pardon”: „pardon” jest rzeczownikiem. Można go czasem poprzedzić rodzajnikiem określonym lub nieokreślonym (*le pardon, un pardon*) i wpisać, na przykład jako podmiot, w zdanie stwierdzające – *pardon* jest tym czy tamtym, był przedmiotem prośby sformułowanej przez jakąś osobę lub instytucję, został udzielony lub go odmówiono itd. Przebaczenie, o które prosił episkopat, policja, lekarze, przebaczenie, o które dotąd nie prosił jeszcze uniwersytet czy Watykan itd. Taki rzeczownik ma referencję konstatywną lub teoretyczną. Cały wykład można by poświęcić kwestii przebaczenia i w gruncie rzeczy właśnie się do tego szykujemy (w tej mierze przebaczenie staje się nazwą tematu albo problemu teoretycznego, który należy potraktować w kontekście wiedzy, chyba, że uczestnicy takiego wykładu proszą o przebaczenie lub go udzielają, gdy rozmawiają teoretycznie o przebaczeniu). Kiedy rozpocząłem wykład mówiąc „pardon”, nie wiedzieliście Państwo i nadal nie wiecie, dlaczego to czynię – czy proszę o przebaczenie czy też, zamiast się nim posłużyć, wymieniam rzeczownik „pardon” jako tytuł wykładu. Bowiem już w samym słowie „pardon”, z wykrzyknikiem lub bez, można, chociaż nic do tego nie zmusza, jeśli nie narzuca tego kontekst, dopatrzeć się zdania *implicite*, zdania performatywnego: pardon! proszę o wybaczenie, proszę mi wybaczyć, proszę cię o wybaczenie, niech mi państwo wybaczą, proszę cię, wybacz mi.

I już zaznaczam, zaznaczyłem mimochodem, zaczynając od długiej dygresji w nawiasie, to rozróżnienie między *ty* i *państwo, wy* – chcąc usytuować albo zapowiedzieć pytanie, które długo pozostanie w zawieszeniu, lecz wraz z którym bez wątplenia także wszystko pozostanie w zawieszeniu; jeśli *państwo/wy* nie wyraża szacunku lub dystansu, jak tamto „Państwo/Wy”, o którym Lévinas pisze, że lepsze jest od „Ty” Bubera, które może oznaczać zbytnią bliskość lub familiarność, wręcz połączenie grożące zniesieniem nieskończonej transcendencji drugiej osoby; jeśli więc „państwo” w „proszę państwa o przebaczenie”, „niech mi państwo wybaczą” jest zbiorowe, zakłada liczbę mnogą, to kwestia, która powstaje dotyczy zbiorowego przebaczenia – zbiorowego już to dlatego, że odnosi się do

grupy podmiotów, do innych ludzi, obywateli, osób itd., już to dlatego – co jest jeszcze bardziej skomplikowane, lecz komplikacja ta tkwi w samym jądrze „wybaczenia” – że dotyczy mnogości instancji lub momentów, instancji lub chwil, „ja” zawierającego się w „ja”. Kto wybacza, a kto zabiega o wybaczenie u kogo, w jakim momencie? kto ma prawo lub możliwość, „kto komu?” i co oznacza tutaj „kto?” – taki będzie prawie ostateczny kształt tej kwestii, i to kwestii najczęściej z definicji nierozwiązywalnej. Bowiem jakkolwiek groźna, kwestia ta nie jest być może pytaniem ostatecznym. Jeszcze niejednokrotnie będziemy mieli do czynienia ze skutkami uprzedniego, wcześniejszego, niż to, pytania, a jest to kwestia: „kto?” lub „co?”. Czy wybacza się *komuś* popełnioną winę, na przykład wiarołomstwo (choć postaram się wykazać później, że wina, obraza, krzywda, uczynione zło w jakiś sposób zawsze są wiarołomstwem), czy też przebacza się komuś, czy wybacza się coś komuś, komuś, kto w jakiś sposób nigdy całkowicie nie zlewa się z winą i z chwilą winy przeszłej, ani nawet w ogóle z przeszłością. I to pytanie – „kto?” lub „co?” bezustannie powraca w różnej postaci, obsesyjnie prześladowuje język wybaczenia, i to nie tylko mnożąc aporetyczne trudności: zmuszając nas także w końcu do powątpiewania w sens tej opozycji między „kto” i „co” lub do zakwestionowania tego sensu, jak gdyby doświadczanie przebaczenia (o które się prosi, zabiega, które się uzyskuje lub nie), jak gdyby może niemożliwość prawdziwego doświadczenia przebaczenia, stosownego i stosowalnego, oznajmiała opozycji między „kto” i „co” jej oddalenie, jej oddalenie, a więc historię, jej minioną historyczność.

Lecz między „pardon” zawartym w „wybacz mi” a „pardon” z „proszę mi wybaczyć” lub „proszę nam wybaczyć” lub też „wybacz nam” (cztery istotnie się różniące możliwości, cztery rozdania „pardon” pomiędzy liczbą pojedynczą i mnogą, które trzeba pomnożyć przez wszystkie alternatywy między „kto” i „co”, to czyni wiele), postacią najbardziej zwartą tej groźnej kwestii, najłatwiejszą do zidentyfikowania – i od niej zaczniemy – byłaby postać pojedynczo-mnoga – czy można, czy mamy prawo, czy jest zgodne z sensem „przebaczenia” prosić o przebaczenie więcej niż jedną osobę, jakąś grupę, zbiorowość, społeczność? Czy jest możliwym prosić lub udzielić

przebaczenia komuś innemu, niż bliźni pojedynczy za pojedynczą krzywdę lub zbrodnię?

W pewnym sensie wydaje nam się, że o przebaczenie można prosić lub go udzielić tylko „sam na sam”, twarzą w twarz, by tak powiedzieć, między tym, który uczynił nieodwracalne zło, zło nie do naprawienia, a osobą, która go doznała, jedyną również, jaka może wysłuchać prośby o przebaczenie, udzielić go lub odmówić. Ta samotność we dwoje w scenie przebaczenia zdawałaby się odbierać sens lub autentyczny charakter wszelkiej prośbie zbiorowej, w imieniu społeczności, jakiegoś Kościoła, instytucji, korporacji, skierowanej do ogółu anonimowych ofiar, czasem już nie żyjących, lub do ich przedstawicieli, potomków, lub do ocalałych. W ten sam sposób to pojedyncza, wręcz tajemna czasem samotność przebaczenia czyniłaby z niego doświadczenie obce praworządności, wymierzaniu kary, instytucji publicznej, sądowemu wymiarowi sprawiedliwości itd. Jak słusznie przypomina nam Vladimir Jankélevitch w *Le pardon*¹, wybaczenie grzechu jest wyzwaniem wobec logiki prawa karnego, przebaczenie przekracza ramy logiki kary, jest obce całej przestrzeni prawnej, także tej, w której po wojnie powstało pojęcie zbrodni przeciw ludzkości, a we Francji, w 1964 roku, owa ustawa o nieprzedawnianiu zbrodni przeciw ludzkości. Nieprzedawnialne nie jest nie-wybaczalnym i tu sygnalizuję pośpiesznie, zbyt pośpiesznie, krytyczny i problematyczny moment, do którego przyjdzie/przyszłoby nam powracać. Bowiem wszystkie publiczne deklaracje skruchy, tak liczne obecnie we Francji (francuski Kościół, korporacje policji i lekarzy – Watykan jako taki jeszcze nie, ani uniwersytet, mimo kilku rekordów w tej dziedzinie), deklaracje, które poprzez analogiczne gesty, w różnym tempie i w różnych formach, miały już precedens w innych krajach – na przykład premier japoński czy też V. Havel formułujący przeprosiny pod adresem ofiar przeszłości, biskupi polscy i niemieccy dokonujący

¹ Aubier 1967, s. 165. Zob. także niewielką książkę opublikowaną przez wydawnictwo Seuil w 1968 r., wkrótce po śmierci Jankélevitcha, pod tytułem *L'imprescriptible* (Nieprzedawnialne), podtytuł: *Pardonner? Dans l'honneur et la dignité* (Wybaczać? Z honorem i godnością), będącą zbiorem esejów i przemówień z lat 1948, 1956 i 1971.

rachunku sumienia podczas obchodów 50-tej rocznicy wyzwolenia Auschwitz, próby pojednania w Afryce Południowej i tym podobne – te wszystkie publicznie manifestowane (na szczeblu państwowym lub nie) objawy skruchy, i najczęściej „prośba o przebaczenie”, manifestacje jakże nowe w historii polityki, wypływają z kontekstu historyczno-prawnego, w którym powstała instytucja, wynalazek, w którym ustanowione zostało w Norymberdze w 1945 roku pojęcie prawne, nieznanne wcześniej pojęcie „zbrodni przeciwko ludzkości”. Tym niemniej pojęcie przebaczenia – lub nieprzebaczalnego – które często się wysuwa we wszystkich tych rozważaniach i komentarzach do nich, pozostanie nieprzystawalne do tego karno-sądowego wymiaru, który jednocześnie reguluje okres przedawnienia lub nieprzedawnialność zbrodni. Chyba, że to pozaprawniczy wymiar przebaczenia oraz tego, co nieprzebaczalne, tam gdzie powoduje on zawieszenie lub zerwanie normalnego porządku prawnego, pragnie się zaznaczyć, zaznaczyć jego wdarcie się w samo prawo jako takie. To jedna z oczekujących nas trudności.

Książeczka Jankélevitcha, napisana po *Le pardon*, a zatytułowana *L'imprescriptible*, opatrzona jest jako mottem wierszem Eluarda, paradoksalnie, a według mnie celowo prowokacyjnie przeciwstawiającym przebaczeniu – zbawienie, ale zbawienie *na ziemi*. Eluard pisze:

„*Nie ma zbawienia na ziemi*
Jak długo przebaczać można katom”

Ponieważ prawie zawsze, i nieprzypadkowo, wiąże się z przebaczeniem – do czego jeszcze nieraz przyjdzie nam powrócić – ekspiację, zbawienie, odkupienie i pojednanie, wersy te mają przynajmniej tę zasługę, że zrywają z potocznym sensem, będącym również sensem przyjętym przez największe religijne i duchowe tradycje przebaczenia, a to judaistyczną i chrześcijańską na przykład, które nigdy nie usuwają przebaczenia poza widnokrąg pojednania, poza nadzieję na odkupienie i zbawienie, poprzez wyznanie winy, wyrzuty sumienia i skruchę, ofiarę i pokutę. W *L'imprescriptible*, już we wprowadzeniu do tekstu pod tytułem „Pardonner?” (Przebaczyć?), wprowadzeniu z 1971 roku, Jankélevitch sam zresztą – nie formułując tego – poddaje się czemuś w rodzaju pokuty, skoro wyznaje, że tekst ten

wydaje się przeczyć temu, co napisał cztery lata wcześniej, w 1967 roku, w książce *Le pardon*. Również krótki esej polemiczny *Pardoner?* został wpisany we Francji w 1964 roku w kontekst dyskusji nad nieprzedawnieniem zbrodni hitlerowskich oraz zbrodni przeciwko ludzkości. Jankélevitch uściślił: „W czysto filozoficznym studium na temat *Le Pardon*, które opublikowaliśmy gdzie indziej, odpowiedź na pytanie ‘Czy trzeba przebaczyć?’ zdaje się przeczyć odpowiedzi tu zawartej. Między absolutem prawa miłości a absolutem wolności zła powstaje rozdarcie, którego całkiem zszyć się nie da. Próbowaliśmy pogodzić irracjonalność zła z wszechmocą miłości. Przebaczenie jest mocne jak zło, lecz zło jest mocne jak przebaczenie.”

Niemniej z tekstów w *L'imprescriptible*, uczestniczących we wspomnianej przeze mnie dyskusji o nieprzedawnialności, do której jeszcze powrócimy, stanowczo wynika niemożność i niewczesność, wręcz niemoralność przebaczenia. By zaś to zrobić, w owym namiętnie polemicznym kontekście, teksty te ustalają ciągłość pewnych znaczeń, które powinniśmy bezwzględnie od siebie oddzielić, a które zresztą Jankélevitch sam rozdziela w tym, jak to nazywa, „czysto filozoficznym studium”, mianowicie na przykład przebaczenie, przedawnienie i zapomnienie. „Pardonner?” zaczyna się od pytania „Czy nadszedł czas przebaczenia lub przynajmniej zapomnienia?”. Jankélevitch wie dobrze, że przebaczenie nie jest zapomnieniem, lecz w odruchu szlachetnej polemicznej demonstracji, i przerażony na myśl, że przebaczenie takie mogłoby zrodzić zapomnienie, Jankélevitch mówi „nie” przebaczeniu, wywodząc, że zapomnieć nie wolno. W sumie mówi nam o obowiązku nie-przebaczenia, w imieniu ofiar. Przebaczenie jest niemożliwe. I nie potrzeba go. Nie trzeba przebaczyć. Trzeba nie przebaczyć. Powinniśmy się zastanowić, co miałyby oznaczać „niemożliwe”, oraz czy możliwość przebaczenia, jeśli w ogóle istnieje, nie mierzy się właśnie przez wystawienie na próbę tego „niemożliwego”. Niemożliwe – to właśnie mówi nam Jankélevitch – niemożliwe jest przebaczenie wobec tego, co stało się w obozach śmierci. „Przebaczenie, pisze Jankélevitch, poniosło śmierć w obozach śmierci”.

Wśród wszystkich argumentów Jankélevitcha, do których przyjdzie nam/moglibyśmy stale powracać, dwa chciałbym szczególnie podkreślić.

A. *Pierwszy*, to, że przebaczenia nie można udzielić lub co najmniej nie można brać pod uwagę możliwości udzielenia go, jeżeli nie ma *prośby* o przebaczenie, jeżeli nie prosi się o nie *implicite* lub *explicite*, a różnica ta nie jest bez znaczenia. Oznaczałoby to więc, że nigdy nie przebaczymy komuś, kto nie wyzna swej winy, nie okaże skruchy i nie poprosi, *explicite* lub nie, o przebaczenie; ów związek między udzielonym przebaczeniem a prośbą o przebaczenie nie wydaje mi się być całkiem oczywisty, nawet jeśli tu także zdaje się istnieć odpowiedni wymóg całej religijnej i duchowej tradycji przebaczenia – powrócimy jeszcze do tego; zastanawiam się, czy zerwanie takiej wzajemności lub symetrii, czy nawet oddzielenie prośby o przebaczenie i udzielenia przebaczenia nie jest warunkiem wszelkiego przebaczenia godnego tej nazwy.

B. *Drugi aksjomat*, to, że gdy zbrodnia jest zbyt ciężka, gdy przekracza linię zła radykalnego, stając się wręcz nieludzka, monstrualną, nie może już być mowy o przebaczeniu, gdyż przebaczenie powinno pozostawać, jeśli tak mogę to ująć, między ludźmi, na miarę człowieczą; to wydaje mi się równie problematyczne, aczkolwiek nader istotne i bardzo klasyczne.

Dwa cytaty na potwierdzenie tych aksjomatów.

1. *Pierwszy* z góry zakłada jakąś *historię przebaczenia*; wychodzi od końca tej historii, a datę końcową historii przebaczenia (powtórzymy potem za Heglem – historii jako przebaczenia) wyznacza hitlerowski plan eksterminacji Żydów; plan, który w oczach Jankélevitcha odznacza się absolutną wyjątkowością, bez precedensu ni analogii, wyjątkowością absolutnie szczególną, która zadawałaby do retrospektywnego przemyślenia jakąś historię przebaczenia. Historia ta toczyłaby się i uwydatniała właśnie od swego ostatecznego kresu; „ostateczne rozwiązanie” byłoby w sumie, by tak rzec, ostatecznym rozwiązaniem historii i historycznej możliwości przebaczenia – tym bardziej, że – a oba argumenty splatają się w tym samym rozumowaniu – naród niemiecki, o ile coś takiego istnieje, nigdy nie prosił o przebaczenie: jak mielibyśmy przebaczyć komuś, kto o przebaczenie nie prosi, zapytuje dalej Jankélevitch; i tu powtórzyłbym swoje pytanie: czy przebaczenie mające zawierać sens przebaczenia, jest możliwe tylko pod warunkiem, że się o nie prosiło?

A oto – zanim je rozważymy – kilka najistotniejszych zdań, jakimi posługuje Jankélevitch w swej argumentacji:

„Przebaczenie! Ale czy kiedykolwiek prosili nas o przebaczenie? [to „oni” i „nas” zasługiwałyoby oczywiście na dookreślenie i uzasadnienie]. To jedynie poczucie rozpacz i opuszczenia po stronie winnego nadałyby sens i rację bytu przebaczeniu [dla Jankélevitcha jest więc jasne, podobnie jak dla niejednej z tych tradycji, z których istotnie czerpiemy ideę przebaczenia, ale ideę takiego przebaczenia, którego już samo dziedzictwo niesie siłę implozji, tak że bezustannie obserwujemy jej szybkie spalanie, dziedzictwo, które samo sobie przeczy, unosi się, staje w płomieniach, rzekłbym chłodniej, że się samo „dekonstruuje” – tak więc jest jasne, że dla Jankélevitcha przebaczenia można udzielić wyłącznie, gdy winny się umartwia, spowiada, okazuje skruchę, samooskarża, prosząc o przebaczenie, gdy następnie odbywa pokutę, czyli utożsamia się w celu odkupienia i pojednania z tym, kogo o przebaczenie prosi; to ten tradycyjny aksjomat o wielkiej sile i wielkiej stałości miałbym ciągle ochotę poddawać w wątpliwość, właśnie w imię tego samego dziedzictwa, semantyki takiego samego dziedzictwa, a mianowicie, że jest w przebaczeniu, w samym sensie przebaczenia siła, pragnienie, rozmach, ruch, wezwanie (proszę to nazwać, jak Państwo zechcą sami) wymagające udzielenia przebaczenia, jeśli udzielonym być może nawet komuś, kto o nie nie prosi, nie okazuje skruchy ani się nie spowiada, nie poprawia się ani nie odkupuje, w konsekwencji poza wszelką strukturą tożsamościową, duchową, wzniosłą lub nie, nawet poza wszelką pokutą; pozostawię jednak tę sugestię w stanie wirtualnym, będziemy musieli nieustannie do niej powracać, w sposób ciągły – i powracam do cytowanego tekstu, bardzo gwałtownego, jakby uniesionego gniewem odczuwanym jako słuszny, jako gniew człowieka sprawiedliwego]:

Przebaczenie! Ale czy kiedykolwiek prosili nas o przebaczenie? To jedynie poczucie rozpacz i opuszczenia po stronie winnego nadałyby sens i rację bytu przebaczeniu. Gdy winny jest tłusty, dobrze odżywiony, prosperujący, wzbogacony na „cudzie gospodarczym”, przebaczenie jest ponurym żartem. Nie, przebaczenie nie jest przeznaczone dla macior i wieprzy. Przebaczenie poniosło śmierć w obo-

zach śmierci. Horror tego, czego rozsądek wręcz pojąć nie może, zdusiłby w nas litość w zarodku... gdyby oskarżony mógł w nas budzić litość...

Następują potem uwagi tak gwałtownie polemiczne i tak pełne gniewu wobec Niemców, że nawet wzdragam się czytać je lub cytować. Gwałtowność ta jest niesprawiedliwa i niegodna tego, co Jankélevitch pisał gdzie indziej o przebaczeniu, ale sprawiedliwość każe przyznać, iż sam Jankélevitch był tego częściowo świadom. Wiedział, że dał się ponieść gniewowi i oburzeniu, i że zawinił, nawet jeśli ten gniew zdawał się być gniewem sprawiedliwego. A że miał tę świadomość, widać to na przykład w wywiadzie, jakiego udzielił po kilku latach, w roku 1977. Piszę w nim, co zacytuje – z jednej strony, by wskazać na zwrot, który mógłby posłużyć za tytuł tego, do czego zdążam (mianowicie „etyka hiperboliczna”, wręcz etyka ponad etyką), a z drugiej strony, aby podkreślić to mniej lub bardziej naganne napięcie, do którego razem z Jankélevitchem musimy się przyznać i próbować uzyskać przebaczenie, napięcie czy też sprzeczność między tą etyką hiperboliczną, próbującą doprowadzić wymagania do samej granicy i poza granicę możliwego, a ową potoczną ekonomią przebaczenia, jaka dominuje w semantyce religijnej, prawnej a nawet politycznej i psychologicznej przebaczenia, przebaczenia utrzymanego w granicach ludzkich lub antropologicznych skruchy, spowiedzi, pokuty, pojednania lub odkupienia grzechów. Oto co pisze, co wyznaje Jankélevitch:

„Napisałem dwie książki o przebaczeniu: jedną prostą, bardzo agresywną, wręcz pamflet, zatytułowaną *Przebaczyć?* [tę właśnie przed chwilą cytowałem], i drugą, *Przebaczenie*, która jest książką filozoficzną i w której rozważam przebaczenie samo w sobie, z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej bądź żydowskiej. Wyróżniam *etykę*, którą można by określić mianem *hiperbolicznej* [moje podkreślenie], a dla której przebaczenie jest najwyższym przykazaniem; z drugiej zaś strony, zło jawi się zawsze poza jej zasięgiem. Przebaczenie jest silniejsze od zła, a zło jest silniejsze od przebaczenia. Nie mogę się z tego wyzwolić. To rodzaj oscylacji, którą w filozofii określiłoby się jako dialektyczną i jaka wydaje mi się nieskończona. Wierzę w bezmiar przebaczenia, w jego nadnaturalny charakter –

już dość o tym pisałem, być może w niebezpieczny sposób, a z drugiej strony wierzę w ludzkie zło.”

To oczywiście, że przeczytany przez mnie przed chwilą fragment o zakończonej historii przebaczenia, o przebaczeniu, które poniosło śmierć w obozach śmierci, o przebaczeniu nie przeznaczonym dla bestii ani dla tych, którzy o nie nie proszą, że fragment ten podlega tak zwanej logice „pamfletu”, jakiej stawia opór, opór nieskończony, logika etyki hiperbolicznej, która właśnie nakazywałaby ze swej strony, wprost przeciwnie, udzielać przebaczenia wtedy, gdy nikt o nie nie prosi, ani na nie nie zasługuje, wręcz za samo zło zła, gdyż przebaczenie nabiera sensu i staje się możliwe dopiero tam, gdzie jest się wezwanym do uczynienia rzeczy nie-możliwej i wybaczenia rzeczy nie-wybaczalnej; ale ta logika pamfletu jest nie tylko okolicznościowa; powinniśmy potraktować ją o tyleż poważniej i zwrócić na nią tym większą uwagę, że wywodzi się ona z logiki najmocniejszej, najsilniej związanej z tradycją semantyki religijnej i duchowej przebaczenia, udzielanego w wypadku skruchy, spowiedzi, prośby o przebaczenie, zdolności do odpokutowania i odkupienia swoich grzechów itd. Bowiem jedna z poważniejszych trudności, jakie przed nami stoją, wynika z faktu, że etyka hiperboliczna *idzie* śladem tej tradycji, *i* zarazem nie da się z nią pogodzić, jak gdyby w sednie tradycji już zawierała się niekonsekwencja, wirtualna siła implozji i samozniszczenia, moc rzeczy niemożliwej, która ponownie zmusi nas do przemyślenia, co właściwie oznacza możliwość nie-możliwego lub nie-możliwość tego, co możliwe. Bowiem tam, gdzie istnieje nie-wybaczalne jako nie do odpokutowania, tam gdzie Jankélevitch w istocie dochodzi do wniosku, że przebaczenie staje się niemożliwe i że tu jest kres historii przebaczenia, zastanowimy się, czy właśnie tu się nie zaczyna – paradoksalnie – możliwość przebaczenia jako takiego, o ile w ogóle istnieje; zastanowimy się, czy przebaczenie nie bierze początku tam, gdzie wydawałoby się kończyć, gdzie zda się nie-możliwe, właśnie u kresu historii przebaczenia, historii jako historii przebaczenia. Powinniśmy nie raz wystawić na próbę tę aporię, formalnie pustą i suchą, lecz nieubłaganie wymagającą, według której przebaczenie, jeśli w ogóle istnieje, powinno i może odnosić się jedynie do tego, co nie-wybaczalne, nie do odpokutowania, czyli do tego, czego zrobić nie można. Wybaczać

przebacalne, grzech powszedni, coś, co można usprawiedliwić, co zawsze można wybaczyć – to nie jest przebaczenie. Otóż istota argumentu Jankélevitcha i w *L'imprescriptible*, i w części *L'imprescriptible* zatytułowanej „Pardonner?” polega na tym, że wyjątkowość Szoa sięgnęła wymiarów *nie do odpokutowania*, a w odniesieniu do rzeczy nie do odpokutowania nie ma możliwości przebaczenia, nie ma wręcz przebaczenia posiadającego sens, wyznaczającego sens (gdyż w końcu wspólnym aksjomatem tradycji, jak również Jankélevitcha, aksjomatem, który być może przyjdzie nam zakwestionować, jest to, iż przebaczenie powinno jeszcze mieć sens, który to sens ma się ustalać na tle zbawienia, pojednania, odkupienia, pokuty i – rzekłbym nawet – ofiary).

Istotnie Jankélevitch wcześniej głosił, że w wypadku Szoa: „Nie sposób wymierzyć zbrodniarzowi karę proporcjonalną do jego zbrodni [...] bowiem wobec nieskończoności wszelkie wielkości skończone dążą do zrównania się; tak że kara staje się prawie obojętna; to, co się wydarzyło, jest dosłownie *nie do odpokutowania*. I nawet już nie wiadomo ani komu czynić wyrzuty, ani kogo oskarżyć.”

Zatem Jankélevitch wydaje się przypuszczać, podobnie jak wielu innych, jak na przykład Hannah Arendt (fragment *The Human condition*, s. 214), że przebaczenie jako sprawa ludzka – kładę nacisk na ów o wszystkim decydujący rys antropologiczny (bowiem ciągle będzie chodziło o ustalenie, czy przebaczenie jest sprawą ludzką, czy też nie) jest zawsze korelatem możliwości karania – nie zemsty, oczywiście, bo to już inna sprawa, której obce jest przebaczenie – pisze Hannah Arendt, ale karania.

Zatem Jankélevitch w *L'imprescriptible*, aczkolwiek nie w *Le pardon*, sadowi się w tej korelacji, proporcjonalności, symetrii, tej wspólnej mierze między możliwością karania i przebaczenia, gdy oznajmia, że przebaczenie traci znaczenie tam, gdzie zbrodnia, jak w przypadku Szoa, jest nie do odpokutowania, zatraciła proporcję, nie pozostaje w żadnej proporcji do jakiegokolwiek ludzkiej miary. Pisze istotnie:

„Właściwie rzecz ujmując, ta ogromna masakra [Szoa, „ostateczne rozwiązanie”] nie jest na ludzką skalę, tak samo jak wielkości astronomiczne i lata świetlne. Tak więc reakcje, które wywołuje, to

przede wszystkim rozpacz i poczucie bezsilności wobec rzeczy *nie do naprawienia*.”

Przerywając cytat, z *trzech powodów* podkreślam słowa „nie do naprawienia”.

1. *Powód pierwszy*. „Nie do naprawienia” to słowa Chiraca, w tekście, do którego jeszcze powrócimy, będące kwalifikacją zbrodni reżimu Vichy wobec Żydów („Francja popełniła wtedy, powiedział, czyn nie do naprawienia”).

2. *Powód drugi* aby zaakcentować „nie do naprawienia”. Przyjdzie się nam zastanowić, czy „nie do naprawienia” znaczy nie do przebaczenia; sądzę, że „nie”, tak samo jak „nieprzedawnialne” jako pojęcie prawne, nie należy do porządku przebaczenia i nie oznacza nie-przebaczalnego; trzeba więc uczynić wszystko co w naszej mocy, aby jak najprzenikliwiej i najściślej rozgraniczyć nieprzebaczone z jednej, a nieprzedawnialne z drugiej strony, a także wszystkie pojęcia pokrewne acz różne, którymi są: *nie do naprawienia, nie do zmazania, nie do powetowania, nieodwracalne, nie do zapomnienia, nieodwołalne, nie do odpokutowania*. Pomimo znaczących różnic, jakie je dzieli, wszystkie te pojęcia zawierają wspólną negatywność, jakies „nie”, właśnie „nie” rzeczy nie-możliwej, które już to oznacza „nie-możliwe, bo nie można”, już to „niemożliwe, bo się nie powinno”. Ale we wszystkich tych przypadkach nie powinno się i/albo nie można cofnąć przeszłości. Przeszłość to przeszłość, zdarzenie miało miejsce, wina miała miejsce, a przeszłość ta, pamięć o tej przeszłości powraca uporczywie i jest nie do przewyciężenia. Tym się to między innymi różni od daru, który w zasadzie nie dotyczy przeszłości. Nie można będzie nigdy rozważyć przebaczenia, nie biorąc pod uwagę tego bytu-przeszłości, bytu przeszłości nie dającego się zredukować, zmodyfikować, ująć w trybie terażniejszości minionej lub przeszłości dającej się wpisać lub wpisać ponownie w czas terażniejszy. Jest to byt miniony, który nie przemija, który nie przejdzie – że tak powiem. I właśnie tę nie-przemijalność, a także niewzruszoność przeszłości i zdarzenia przeszłego przybierającego rozmaite kształty, powinniśmy analizować bez wytchnienia, to jest to, co nieodwracalne, nie do zapomnienia, nie do zmazania,

nie do naprawienia, nie do powetowania, nieodwołalne, nie do odpokutowania itd. Bez tego uporczywego przywileju przeszłości w dziedzinie konstytucji czasu nie ma pierwotnej problematyki przebaczenia. Chyba, że pragnienie i obietnica przebaczenia, nawet pojednania i odkupienia oznaczają w skrytości bunt lub rewolucję skierowaną przeciwko uczasowieniu, wręcz uhistorycznieniu, które nabiera sensu dopiero, gdy się weźmie pod uwagę tę istotę przeszłości, ten byt bytu-przeszłości, *Gewesenheit*, istotę zaszłości jako samą istotę bytu. Lecz również ową zdarzeniowość bytu, to „tak było” w ten sposób, to „zdarzyło się”. Tak zakreślając widnokrąg, musielibyśmy odczytywać na nowo wszystkie myśli, które – jak u Hegla albo, na inny sposób, u Lévinasa (w dodatku u Lévinasa różnie w miarę, jak ewoluowały jego przemyślenia) – czynią z doświadczenia przebaczenia, z bytu-przebaczenia, z przebaczenia-sobie-wzajemnie, z pojednania-się, by tak rzec, strukturę istotną i onto-logiczną (a nie tylko etyczną i religijną) konstytucji czasu, sam ruch subiektywnego lub inter-subiektywnego doświadczenia, stosunek do siebie jako stosunek do bliźniego będący doświadczeniem w czasie. Przebaczenie, przebaczalność, to czas, byt czasu w tym sensie, w jakim zawiera on niepodważalność i niezmiennalność tego, co minęło. Lecz ta przeszłościowość zdarzeniowości, to bycie przeszłym czegoś, co się zdarzyło, nie wystarczy, by skonstruować pojęcie „przebaczenia” (o które się prosi lub którego się udziela). Czego tu jeszcze trzeba? Załóżmy, że to bycie przeszłym tego, co się zdarzyło, nazwiemy, używając pozornie prostego słowa „fakt”. Mamy tu *factum* (imię-słów czasu przeszłego mówiący, że coś miało miejsce, coś niepodważalnego). By mogła się rozegrać scena przebaczenia, trzeba, aby ten fakt, aby takie zdarzenie będące faktem było nie tylko zdarzeniem, czymś, co natępuje, faktem neutralnym i bezosobowym; trzeba, żeby to, co się stało, było *występne*, aby nastąpił *fakt występny* popełniony przez kogoś na czyjąś szkodę, jakieś zło, wina implikująca istnienie złoczyńcy i ofiary. Innymi słowy, nie wystarcza zaistnienie zdarzenia przeszłego, jakiegoś faktu lub nawet nieodwracalnego nieszczęścia, aby uzasadnić prośbę o przebaczenie lub jego udzielenie. Jeśli sto lat temu trzęsienie ziemi zniszczyło jakąś populację czy pochłonęło jakąś społeczność, jeśli ta przeszłość stanowi zło minione, ogrom nieszczęścia, fakt niepodważalny, to nikomu

przecież nie przyjdzie do głowy przebaczać czy prosić o przebaczenie za to minione wydarzenie, za ten „fakt”, chyba, że się założy zaistnienie przy tym jakichś złych intencji, złośliwych zamiarów.

Trzeba by także odróżnić, bowiem, jak Państwo wiecie wszyscy i tu, i gdzie indziej, nie wolno nigdy rezygnować z odróżniania, z rozdzielania nawet, powiedziałbym – bez litości i bez wytchnienia – a „przebaczenie” i „przepraszam” można analizować nieskończenie – trzeba jeszcze odróżnić nie tylko zemstę od kary, lecz także ukaranie czy karę od prawa do karania, następnie ogólne prawo do karania od prawa do karania z mocy prawa, penalizacji ustawowej. H. Arendt mogłaby jeszcze powiedzieć, że przebaczenie jest korelatem karania (*punishment*), bynajmniej nie wnosząc przy tym, że musi koniecznie zaistnieć wymiar prawny; najtrafniejszym przykładem wcielenia, powtarzam – wcielenia, przebaczenia absolutnego i suwerennego jako prawa do przebaczenia będącego prawem do ukarania jest monarsze prawo łaski. Oczywiście między przebaczeniem a ulaskawieniem (jak między darem a podzięką, gdy zdany się jest na łaskę lub niełaskę), istnieje pokrewieństwo wywodzące się z mroków historii, historii religii, ducha, polityki, historii teologiczno-politycznej, która powinna stanowić punkt centralny naszych rozważań. Jedyńy sposób wpisania przebaczenia w prawo, w prawodawstwo, to bez wątpienia prawo łaski, prawo królewskie pochodzenia teologiczno-politycznego, które przetrwało w nowożytnych demokracjach, w republikach świeckich, na przykład we Francji, lub w demokracjach na wpół świeckich jak Stany Zjednoczone, gdzie gubernatorzy poszczególnych stanów lub prezydent (który składa przysięgę na Biblię) mają, o ile się nie mylę, suwerenne prawo do „przebaczenia” (zresztą w tym wypadku w angielskim również używa się słowa „pardon”).

To monarsze prawo łaski, owa wszechmocna suwerenność (najczęściej wywodzona z prawa boskiego), która plasuje prawo do przebaczenia ponad porządkiem prawnym, jest bez wątpienia najbardziej politycznym lub najbardziej prawnym rysem prawa do przebaczenia, będącego prawem do wymierzenia kary, lecz zarazem to ono właśnie stanowi prawno-polityczny wyłom w porządku prawno-politycznym. Jest to wyjątek od porządku prawnego-politycznego *zawarty* w porządku prawno-politycznym, ale wyjątek i wyłom su-

werenny, ustanawiający właśnie to, z czego się wyłamuje i wyłącza. Często tak bywa, że podstawa jest wykluczona, wyjęta właśnie z tej struktury, którą ustanawia. I tę właśnie logikę wyjątku, przebaczenia jako absolutnego wyjątku, jako logikę nieskończonego wyjątku przyjdzie nam nieustannie rozważać. Bowiem powinno się móc powiedzieć *pardon*, prosić o przebaczenie albo go udzielić tylko w trybie nieskończonego wyjątkowym. Zresztą jeśli posłuchamy Kanta (a często powinniśmy to robić, między innymi w związku z kwestią „zła radykalnego”), jeśli posłuchamy tego, co mówi na temat prawa łaski, w *Nauce prawa* (pierwszej części *Metafizyki moralności*), gdy pisze od prawie publicznym, a w jego obrębie o prawie do wymierzenia kary i do ulaskawienia (wstęp do paragrafu 50 i nast.), to to, co nam mówi, nabierze szczególnego zasięgu, jeśli odniesiemy jego słowa do przebaczenia. W głównych zarysach Kant mówi nam tak: że prawo do ulaskawienia (*ius aggratiandi*, *Begnadigungsrecht*), prawo do złagodzenia lub odroczenia kary wymierzonej zbrodniarzowi jest pośród wszystkich praw władcy najbardziej śliskim, najbardziej ryzykownym, najbardziej dwuznacznym (*das schlüpfrigste*). Dodaje najwięcej blasku wielkości, pozycji władcy i suwerenności (a powinniśmy się zastanowić, czy przebaczenie winno być „suwerenne”, czy też nie), ale właśnie z tego powodu stanowi zagrożenie, że władca postąpi niesprawiedliwie (*unrecht zu tun*), że będzie w najwyższym stopniu niesprawiedliwy. Nie ma nic bardziej niesprawiedliwego od łaski. I tu Kant dodaje fundamentalne *caveat*, zakreśla wewnątrz limit przysługującego władcy prawa łaski – mianowicie, że nie ma on, *nie powinien w żadnym wypadku* mieć prawa ulaskawić za zbrodnię, która nie godzi w niego samego; nie powinien mieć prawa łaski w wypadku zbrodni popełnianych przez poddanych przeciwko innym poddanym, zatem za zbrodnie godzące w tych, którzy są także dla niego osobami trzecimi. Bowiem taka bezkarność (*impunitas criminis*) stanowiłaby największą niesprawiedliwość wobec poddanych. Prawo łaski – a zatem i przebaczenia – powinno być wykonywane tylko w przypadku zbrodni godzącej w samego władcę, zbrodni obrazy majestatu (*crimen laesae maiestatis*). I nawet w tym przypadku władca powinien uciekać się do prawa łaski tylko pod warunkiem, że nie stanowi to żadnego zagrożenia dla poddanych. Dopiero tak ograniczone i obwarowane,

prawo to staje się jedynym zasługującym na miano majestatu, prawa majestatu (*Majestätsrecht*).

Najskromniejsza nauka wypływająca z tej fundamentalnej uwagi polega na tym, że – rozciągając ją na przebaczenie – przebaczenie w ogóle powinno być dozwolone tylko, jeśli udziela go sama ofiara. Kwestia przebaczenia jako taka winna się pojawić między ofiarą a winowajcą tylko sam na sam, twarzą w twarz, a nie powinno być udzielane przez osobę trzecią innej osobie trzeciej. Czy to w ogóle możliwe? Takie sam na sam, twarzą w twarz – czyż to możliwe? Powinniśmy jeszcze nie raz do tego powrócić. Być może przebaczenie implikuje od początku, jakby hipotetycznie, wkroczenie na scenę osoby trzeciej którą jednak powinno i musi wykluczyć. W każdym razie, nawet zdrowy rozsądek zdaje się wskazywać, że nikt nie powinien mieć prawa wybaczyć obrazy, zbrodni, krzywdy godzącej w kogoś innego. Nigdy nie powinno się wybaczać w imieniu ofiary, a już zwłaszcza, gdy ta zniknęła całkowicie ze sceny przebaczenia, na przykład jeśli już nie żyje. Nie można prosić o przebaczenie żywych, ocalałych, za zbrodnie, których ofiary nie żyją. A czasem i sprawcy. Między innymi pod takim właśnie kątem powinniśmy spojrzeć na wszystkie te mnożące się ostatnio sceny i oświadczenia, wyznania skruchy i prośby o przebaczenie (Kościoła katolickiego, policji, lekarzy i kiedyś, być może – kto wie? – uniwersytetu i Watykanu), które przyjdzie nam bliżej zanalizować.

3. *Trzeci powód*, dla którego podkreślam „nie do naprawienia”: będę bezustannie powtarzał, że właśnie tylko nieprzebaczalnym, a więc miarą *bezmiaru* pewnej nieludzkości tego, czego odpokutować się nie da, potwornością zła radykalnego mierzy się przebaczenie, jeśli w ogóle ono istnieje.

Powracam do cytatu z Jankélevitcha.

„Tak więc reakcje, jakie wywołuje, to przede wszystkim rozpacz i poczucie bezsilności wobec rzeczy nie do naprawienia. Nic nie możemy. [Zdanie bardzo mocne: wszystko się staje niemożliwe, również przebaczenie]. Nie przywrócimy życia tej ogromnej górze nieszczęsnych popiołów. Nie sposób wymierzyć zbrodniarzowi karę proporcjonalną do jego zbrodni bowiem wobec nieskończoności wszelkie wielkości skończone dążą do zrównania się [tym, co Jan-

kélevitch zdaje się wykluczać – w zgodzie z całym znaczeniem i zdrowym rozsądkiem tradycji – jest nieskończoność ludzkiego przebaczenia, wraz z hiperbolicznością etyki, którą – jak się wydawało i jak twierdził – kierował się w książce o *Le pardon*]; tak więc kara staje się prawie obojętna; to, co się wydarzyło, jest dosłownie *nie do odpokutowania*. I nawet już nie wiadomo ani komu czynić wyrzuty, ani kogo oskarżyć.”

Jankélevitch sam podkreśla słowa „nie do odpokutowania”, i ma zamiar wyraźnie zaznaczyć, że tam, gdzie nie ma już możliwości pokuty, pojawia się nieprzebaczalne, a tam, gdzie pojawia się nieprzebaczalne, przebaczenie staje się niemożliwe. To koniec przebaczenia i historii przebaczenia – przebaczenie poniosło śmierć w obozach śmierci. Ze swej strony powinniśmy się zastanowić czy, właśnie wręcz przeciwnie, przebaczenie (równocześnie *w zgodzie i wbrew* pojęciu przebaczenia, w zgodzie i pomimo czy przeciw idei przebaczenia, którą dziedziczymy, a dziedzictwo to będziemy musieli zakwestionować, być może mu zaprzeczać w chwili dziedziczenia – i tu przypada początek naszej refleksji na temat dziedzictwa), czy przebaczenie nie powinno się uwolnić od swego korelatu ekspiacji, i czy jego możliwość nie jest przyzywana właśnie – i tylko – tam, gdzie się ono wydaje, w obliczu nie-wybaczalnego, niemożliwe, oraz możliwe tylko w zmaganiach z nie-możliwym.

Skoro już cytuję „*Pardonner?*”, ten fragment z *L'imprescriptible* dotyczący przebaczenia, o które *trzeba by* prosić oraz przebaczenia, które jakoby poniosło śmierć w obozach śmierci, sądzę, że powinien nas zainteresować ciąg dalszy, odnoszący się do *oczekiwania* na prośbę o przebaczenie. Jankélevitch powie nam, że *czekał* na słowo „pardon”, słowo od którego zaczęliśmy („pardon”), a które może mieć wartość zdania performatywnego (pardon! proszę o wybaczenie, proszę mi wybaczyć, wybacz mi), to słowo, będące prośbą o przebaczenie. Jankélevitch powie nam, że *czekał*, razem z innymi, że pojawi się prośba o przebaczenie, tym samym dając do zrozumienia, że o przebaczenie trzeba prosić, że samo się prosi, by o nie prosić. A pisząc, że *czekał*, razem z innymi, i na próżno, na przeprosiny, na prośbę o przebaczenie, Jankélevitch jakby w końcu wyznawał, że *żąda* prośby o przebaczenie. Będzie to dla nas oczywiście stanowiło problem, jednak chciałbym w tym miejscu podkreślić cechy owej

sceny: żąda się, oczekuje się przeprosin wypowiedzianych lub danych do zrozumienia, a w każdym razie *oznak* będących prośbą o przebaczenie. Istotą rzeczy nie jest wypowiedzenie tego słowa, ale *oznaka*, prośba-o-przebaczenie ma być zaznaczona, tak jak prośba o łaskę, jak prośba o zmiłowanie, a przy tej prośbie-o-przebaczenie wcześniej – pokuta, wyrzuty sumienia, skrucha, spowiedź, jakby samooskarżenie, wskazanie siebie palcem oskarżycielskim, samo-odnośnym, auto-deiktycznym, do czego – zauważmy od razu – zwierzę nie byłoby zdolne, owa *mea culpa* człowieka zdolnego do bicia się w pierś i poprzez uznanie swej zbrodni, do oderwania się od winowajcy, od podmiotu, który był winowajcą. Będziemy musieli powrócić do tej struktury czasowości i jej zwierciadlanego rysu. Na razie zacytuję ową prośbę o przebaczenie, chcąc przydać jej *odnośnik*.

Pisze zatem Jankélevitch (s. 51):

„[...] prosić o przebaczenie! Długo czekaliśmy na to słowo, jedno jedyne, słowo zrozumienia i sympatii [...] Nadzieją naszą było to *braterskie* słowo! [podkreślam słowo ‘braterskie’; słowu ‘braterskie’ na określenie ‘braterskiego słowa’ trzeba przyznać bardzo mocne i bardzo precyzyjne znaczenie; oznacza nie tylko sympatię czy serdeczność lub współczucie; mówi o wspólnocie w człowieczeństwie, o braterstwie ludzi, synów uznających swą przynależność do gatunku ludzkiego, co zresztą jeszcze zostanie dookreślone; a trudno by wymazać głęboko chrześcijańską tradycję owego uniwersalizmu humanistycznego, zawierającego pierwiastek rodzinny i braterski, między innymi zgodną z przesłaniem Jezusa, na przykład u Mateusza 23: ‘Tak, rabbi wasz jest jeden i wszyscy jesteście braćmi, *unus est enim magister vester, omnes autem vos fratres estis, pantes de umeis adelphoi este*.’] Nadzieją naszą było to *braterskie* słowo! Co prawda nie spodziewaliśmy się, że ktoś nas będzie błagał o przebaczenie [...] Ale słowa zrozumienia przyjęlibyśmy z wdzięcznością, ze łzami w oczach. Niestety, co się tyczy skruchy, Austriacy zrobili nam prezent z haniebnego uniewinnienia katów [...]”

Wspomniany wyżej odnośnik dotyczy wymiany listów, jaka miała miejsce w 1980 i 1981 roku między pewnym młodym Niemcem a Jankélevitchem po ukazaniu się *L'imprescriptible*. Korespondencja ta jest zbyt obszerna, by ją tu odczytać, ale została opublikowana w numerze *Magazine Littéraire* poświęconym Jankélevitchowi,

w czerwcu 1995 r. (nr 333), więc mogą Państwo ewentualnie odwołać się do niej. Młody Niemiec, który pisze do Jankélevitcha, opatruje swój przejmujący, rozdzierający list jakby mottem – zdaniem Jankélevitcha („Zabili sześć milionów Żydów. Ale sypiają dobrze. Jedzą dobrze i marka niemiecka ma się dobrze.”), a jego długi list zaczyna się od tych bolesnych słów:

„Ja Żydów nie zabijałem. Że urodziłem się Niemcem, nie jest moja winą ani zasługą. Nie pytano mnie o pozwolenie [i tu się od razu narzuca ogromny problem, który powinien stale nam już towarzyszyć, mianowicie winy lub przebaczenia z powodu spuścizny, pochodzenia, zbiorowego charakteru tego *my*, oraz – jakiego *my*]. Nie jestem w ogóle winien zbrodni hitlerowskich, ale żadna to dla mnie pociecha. Nie mam spokojnego sumienia i odczuwam zarazem wstyd, litość, rezygnację, smutek, niedowierzanie, bunt. Nie zawsze dobrze sypiam. Często w nocy leżę rozmyślając i wyobrażam sobie. Miewam koszmary, od których nie mogę się uwolnić. Myślę o Annie Frank, o Auschwitz, o *Todesfuge* i o *Nuit et brouillard*: „*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*”; [*Todesfuge* to, jak wiadomo, wiersz Celana, wyraźnie odnoszący się do obozów śmierci, w którym czterokrotnie rozbrzmiewa zdanie *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*].

Młody Niemiec zapraszał również Jankélevitcha do siebie i ofiarując mu w ten sposób gościnę [gościnę, dar i darowanie, łyzy: dar wciąż nie wystarczający, więc przeprosiny albo koszmarne zjawy i żaloba]: „Jeśli zdarzy się Panu kiedyś tędy przejeżdżać, drogi Panie Jankélevitch, proszę zadzwonić do naszych drzwi, proszę wejść. Będzie Pan mile widzianym gościem. I proszę się nie niepokoić [cały list jest boleśnie ironiczny]. Moich rodziców nie będzie. Nikt nie będzie z panem rozmawiał o Heglu ani o Nietzschem, ani o Jaspersie, ani o Heideggerze, ani o żadnym innym teutońskim mistrzu i myślicielu. Zagadnę Pana o Kartezjusza i Sartre’a. Lubię słuchać Schuberta i Schumanna. Ale nastawię płytę z Chopinem, albo, jeśli Pan woli, z Faurém lub Debussym. [...] Nawiasem mówiąc – podziwiam i szanuję Rubinsteina; lubię Menuhina [...]”

Na ten długi list, którego – powtarzam – nie mogę tu całego przytoczyć, a który jest zarazem patetyczną skargą, protestem, spowiedzią, mową obrończą i oskarżycielską, Wiard Raveling otrzy-

mał dwie odpowiedzi, również opublikowane w *Magazine littéraire*. Jedną od Fr. Régisa Bastide'a drugą od samego Jankélevitcha. Nie ma tam wzmianki o słowie „pardon”, ale jest wyraźnie powiedziane, że to, na co czekano, wreszcie nadeszło:

„Drogi Panie, wzruszony jestem Pańskim listem. Czekałem na ten list przez trzydzieści pięć lat. [...] Nie, nie odwiedzę Pana w Niemczech, nie aż tak daleko. Za stary już jestem, by rozpoczynać nową epokę. Bowiem jest to dla mnie mimo wszystko nowa epoka. Zbyt długo wyczekiwana. Ale Pan, człowiek młody, nie ma tych samych powodów, co ja. Pan nie musi przekraczać tej nieprzekraczalnej bariery. Teraz moja kolej, by powiedzieć: Gdy Pan przyjedzie do Paryża, jak wszyscy, proszę zadzwonić do moich drzwi [...] Siądziemy do fortepianu.”

I istotnie Wiard Raveling relacjonuje, że złożył Jankélevitchowi jedną jedyną wizytę, że wszystko odbyło się bardzo serdecznie, ale że Jankélevitch „systematycznie unikał” poruszania tych drażliwych kwestii. I nawet w korespondencji, jaka potem nastąpiła. Ale zauważyli Państwo, że w cytowanym przed chwilą liście Jankélevitcha, gdzie jest mowa o „nowej epoce” na jaką „za stary już jestem” („Pan nie musi przekraczać tej nieprzekraczalnej bariery”, „nieprzekraczalne do przekroczenia”), w sposób będący dla nas przykładem doskonałym, krzyżuje Jankélevitch dwa rodzaje dyskursu, dwie logiki, dwie aksjomatyki sprzeczne, niekompatybilne, nie do pogodzenia, z których jedna to właśnie pogodzenie albo pojednanie, a druga – nieprzejednanie. Z jednej strony przyjmuje on ideę procesu, trwania historii, przejścia od jednego pokolenia do drugiego, a więc działanie pamięci będące działaniem żałoby, która sprawia, że to co dla niego nie było możliwe, przebaczenie, będzie możliwym w przyszłości. Przebaczenie – to będzie dobre dla was, dla nadchodzącego pokolenia, dzieło się dokona, dzieło żałoby i pamięci, historia, działanie negatywu, który umożliwi pojednanie, i ekspiację, i uzdrowienie itd. Lecz daje jednocześnie raczej do zrozumienia, nie mówiąc tego, że jeśli owa bariera – którą być może przekroczą kolejne pokolenia – pozostaje dla niego nieprzekraczalna, to dlatego, że musi i inaczej być nie może, pozostać nieprzekraczalna.

Innymi słowy, historia jako historia przebaczenia zatrzymała się na zawsze i będzie musiała stać, zatrzymana przez zło absolutne. Zatrzymała się na zawsze. I czujemy to podwójne przekonanie, zarazem szczerze i sprzeczne, wewnętrznie sprzeczne. Jankélevitch nie wątpi, wręcz ma nadzieję, i to szczerze, że historia trwać będzie dalej, że przebaczenie i pojednanie staną się możliwe dla następnego pokolenia. Lecz jednocześnie tego nie chce, nie chce tego dla siebie, czyli nie chce tego, czego chce i zgadza się chcieć, tego, czego chce chcieć, tego, czego chciałby chcieć; wierzy w to, lecz w to nie wierzy, sądzi, że to pojednanie, to przebaczenie będzie złudne i kłamliwe; że nie będą to autentyczne akty przebaczenia, tylko objawy, objawy dzieła żałoby, terapii zapomnienia, mijania czasu; w sumie więc rodzaj narcyzmu, zadośćuczynienia i samo-zadośćuczynienia, ponownie narcyzującego uzdrowienia (a przyjdzie nam przestudiować w heglowskiej problematyce przebaczenia tę logikę utożsamiania się z bliźnim, jaką zakłada scena przebaczenia, z obu stron, i przebaczonego i otrzymującego przebaczenie, utożsamienia zakładanego przez przebaczenie, które jednak również naraża i neutralizuje, z góry anulując prawdę przebaczenia jako przebaczenie, które rozgrywa się między drugimi jako takimi). Nieprzekraczalne pozostanie nieprzekraczalne w samej tej chwili, gdy zostanie przekroczone. Przebaczenie pozostanie nie-możliwe, a z nim historia, dalszy ciąg historii, nawet gdy się stanie kiedyś możliwe. Co wyczuwamy w liście Jankélevitcha – a co podkreślam, gdyż powinno to dla nas stanowić ważne paradygmatyczne przesłanie? Wyczuwamy przekonanie niezachwiane i nie do zachwiania, że nawet gdy zostanie udzielone przebaczenie za rzecz nie do odpokutowania, w przyszłości, wśród przyszłych pokoleń, przebaczenie to nie zaistnieje, pozostanie czymś złudnym, nieautentycznym, bezpodstawnym, skandalicznym, dwuznacznym, skażonym niepamięcią (nawet jeśli jego podmioty będą szczerze i wielkoduszne i będą się za takie uważać). Historia będzie szła dalej, a z nią pojednanie, jednak z tą dwuznacznością przebaczenia pomieszanego z działaniem żałoby, z niepamięcią, z asymilacją zła, jak gdyby w sumie, jeżeli mogę ten niedokończony proces zamknąć w pewnej formule, to jutrzejsze przebaczenie, przebaczenie przyobiecane, musiało nie tylko stać się dziełem żałoby (rodzaj terapii, czy może aż ekologii pamięci, sposób

na lepszy *modus vivendi* z bliźnim i ze sobą samym, by móc dalej pracować, żyć i używać), ale, poważniej jeszcze, dziełem żałoby po samym przebaczeniu, przebaczenia noszącego żalobę po przebaczeniu. Historia idzie dalej, mając w tle przerwę w historii, pozostając w otchłani nieskończonej rany, która nawet w trakcie zablizniania się powinna zostać raną otwartą, na którą nie da się założyć szwów. W każdym razie to w tych rejonach hiperboli, aporii i paradoksu przyjdzie nam najczęściej pozostawać i poruszać się, w trakcie rozważań o przebaczeniu.

Zanim odejdę, chwilowo, od tekstu Jankélevitcha, chciałbym powrócić do jeszcze jednego paradoksu „rzeczy nie do odpokutowania”, logiki rzeczy „nie do odpokutowania”, która za pomocą tych słów uruchamia on w *L'imprescriptible*. Słowa „nie do odpokutowania” są użyte co najmniej dwa razy w niepokojącym zestawieniu (s. 24, 29 i jeszcze s. 62). Pamiętają Państwo, że Jankélevitch pisał – co cytowałem przed chwilą – iż „to, co się wydarzyło [mianowicie Szoa, sprzeciwiająca się wszelkiemu osądowi, wszelkiej logice kary], jest dosłownie nie do odpokutowania”. Wcześniej opisze wolę unicestwienia Żydów jako szczególny, wyjątkowy i z niczym nieporównywalny odruch nienawiści w stosunku do istnienia, istnienia Żyda w tym sensie, że jest ono odczuwane jako grzech istnienia „nie do odpokutowania”. W takim kontekście chodzi bardziej o ludzki, antropocentryczny wymiar porządkujący ten problem, wymiar, który nas zajmuje właśnie dlatego, że jest problemem, jest problematyczny, podważalny i podważany przez samą ideę przebaczenia.

Istotnie, nieco wcześniej w tym samym tekście (s. 22 i następne), dokładnie na początku rozdziału zatytułowanego „*L'imprescriptible*” (i to w chwili, gdy we Francji właśnie uchwalono nieprzedawnialność zbrodni przeciwko ludzkości), Jankélevitch przypomina, że zbrodnie te godzą w istotę człowieczeństwa, „lub, jeśli kto woli, w ‘człowieczość’ człowieka w ogóle”.

W tym miejscu, poprzez jakąś lukę argumentacji nie tłumaczącej nam dlaczego ta agresja przeciwko człowieczeństwu człowieka godzi tylko w Żyda (a nawet w Izrael, bowiem autor rozciąga to samo rozumowanie, w jeszcze mniej przekonujący sposób, na istnienie państwa Izrael), Jankélevitch dochodzi jakby do odwrócenia logiki spraw nie do odpokutowania. Nie do odpokutowania staje się –

a mówi to Jankélevitch niejako za nazistów – właśnie samo istnienie Żyda. Dla Niemca, Niemców, hitlerowców (a Jankélevitch swobodnie przechodzi od jednego do drugiego) – „nie jest oczywiste, że Żyd powinien istnieć: Żyd musi ciągle się usprawiedliwiać, tłumaczyć, że żyje i oddycha; jego pretensje do walki o byt i przeżycie już jako takie stanowią niepojęty skandal i są czymś oburzającym; myśl, że *'pod-ludzie'* [podkreślenie moje] mogliby się bronić wywołuje u *nadludzi* [podkreślenie moje] zdumienie pełne oburzenia. Żyd nie ma prawa istnieć. Istnienie jest jego grzechem” (s. 23).

Na tym kończę dygresję na temat tego zwrotu. Na następnej stronie, w porywie tej samej logiki, znów spotykamy zwrot „nie do odpokutowania”, już nie jako kwalifikację zbrodni Niemiec hitlerowskich, lecz w odniesieniu do bytu-Żyda jako bytu-ludzkiego w oczach hitlerowców. Jankélevitch pisze, że dla nich (s. 24) „zbrodnia bycia Żydem jest nie do odpokutowania. Nic nie jest w stanie zmasać tego przekleństwa: ani asymilacja, ani bogacenie się, ani zmiana wyznania”.

W tym jednym zwrocie „nie do odpokutowania” (a stoimy tu wobec problemu całej historii tego zwrotu oraz pokuty: co ma znaczyć „odpokutować”?) znajdujemy dwa antagonistyczne acz komplementarne mechanizmy: jak gdyby to dlatego, że hitlerowcy uznali byt swej ofiary, Żyda, za zbrodnię *nie do odpokutowania* (tak więc byłoby *niewybaczalne* być Żydem), sami też zachowali się w sposób *nie do odpokutowania*, poza wszelką możliwością przebaczenia. Biorąc pod uwagę te dwa użycia zwrotu „nie do odpokutowania” w tekście Jankélevitcha, oraz ich logikę, rzecz można, że zbrodnia nazistów zda się nie do odpokutowania, gdyż oni sami uważali swoje ofiary za winne grzechu (nie do odpokutowania) istnienia i pretensji do istnienia jako ludzie. A wszystko to dzieje się cały czas wokół granicy człowieka, człowieczeństwa. Dlatego podkreślałem przed chwilą słowa *podludzie* i *nadludzie*. I to dlatego, że uważali siebie za nadludzi i traktowali Żydów jak podludzi, i też dlatego, że hitlerowcom wydawało się, iż mogą przekraczać granicę człowieka w obie strony – popełnili przeciwko ludzkości te zbrodnie *nie do odpokutowania*, czyli, zgodnie z ujęciem prawnym i prawem ludzkim, zgodnie z prawem człowieka, który jawi się na widnokręgu tego problemu – zbrodnie nie ulegające przedawnieniu.

Kładę na to akcent z dwóch powodów, dwóch powodów programowych lub problemowych, zapowiadając już dzisiaj na dwa sposoby to, czym w przyszłości powinniśmy się zająć systematycznie. A więc dwa pytania.

1. *Pierwsze pytanie.* Czy przebaczenie jest sprawą ludzką, właściwą człowiekowi, w mocy człowieka – czy też jest zastrzeżone dla Boga, i tu już otwarciem doświadczenia lub istnienia na nadnaturalność będącą nadludzkością: boską, transcendentną lub immanentną, uświęconą, świętą, czy też nie? Zobaczymy, że wszystkie dyskusje na temat przebaczenia są też z reguły dyskusjami na temat owej „granicy” i przejścia tej granicy. Granica taka przebiega między tym, co według nas ludzkie i boskie, ale również między tym, co zwierzęce, ludzkie i boskie. Wkrótce powiemy może parę słów o przebaczeniu „zwierzęcym”.

2. *Drugie pytanie.* Ponieważ ta granica nie jest zwyczajną granicą, wszystko, co od niej zależy, odbije się także na niej, podobnie jak na różnicy – albo rozróżnieniu – które już kilkakrotnie dzisiaj przywoływałem, między przebaczeniem czystym i bezwarunkowym, a owymi pokrewnymi i niejednorodnymi formami odpuszczenia, niejednorodnymi w stosunku do siebie i niejednorodnymi wobec przebaczenia, a zwanymi przeprosinami, żalem, przedawnieniem, amnestią i tak dalej, co stanowi tyleż form przebaczenia warunkowego (zatem nie czystego), a w tym i form prawno-politycznych. Rozdzieliliśmy w ten sam sposób z *jednej strony* przebaczenie bezwarunkowe, przebaczenie absolutne – nie mam na myśli absolucji w jej chrześcijańskim znaczeniu – przebaczenie absolutnie bezwarunkowe, które daje nam pod rozwagę istotę przebaczenia, jeśli takie istnieje – i które w ostateczności powinno nawet obyć się bez skruchy i prośby o przebaczenie, a z *drugiej strony* przebaczenie warunkowe, na przykład takie, które wpisuje się w pewien zespół najrozmaitszych warunków psychologicznych, politycznych, a zwłaszcza prawnych (skoro związane jest z sądownictwem jak porządek penalny). Otóż rozróżnienie między bezwarunkowością a warunkowością jest na tyle zawile, że nie da się określić jako zwykle przeciwieństwo. To, co bezwarunkowe, i to, co warunkowe, jest co prawda całkowicie niejednorodne, zawsze, po obu stronach granicy, jest jednak także nierozłączne. Jest w ruchu, w działaniu

przebaczenia warunkowego wewnętrzny wymóg, by zaistniało efektywnie, w sposób oczywisty i określony, a określając się, by się poddało warunkowości. A to sprawia na przykład – ujmę to na razie pobieżnie – że fenomenalność lub warunkowość prawna czy polityczna pozostaje zarazem na zewnątrz i wewnątrz ruchu przebaczenia, a to dodatkowo komplikuje sprawy. Nawet jeśli „nieprzedawnialne” nie oznacza „nieprzebaczalnego”, nie da się uniknąć wzajemnego oddziaływania obu tych porządków; i tak będzie w przypadku wszelkich rozróżnień, jakich będziemy musieli dokonać.

Pamiętaj Państwo być może, że zagłębił się w coś, co się okazało tylko obszernym nawiasem, obszerną dygresją wstępną, wręcz wprowadzającą, bowiem nie przedstawiłem jeszcze głównego tematu. Zaczęliśmy od rozważania przypadku w którym rzeczownik „pardon” należy do zdania performatywnego (pardon! proszę cię, proszę was/państwa, my cię prosimy, my was/państwa prosimy o przebaczenie). Proszę zwrócić uwagę, że we francuskim może on być użyty sam (pardon!) jedynie w performatywnym akcie mowy w znaczeniu „prośby o przebaczenie”, a nigdy w przypadku udzielenia lub odmowy przebaczenia. Otóż nieraz przyjdzie nam się zastanawiać, czy to prawda, że przebaczenie, by być udzielonym czy nawet tylko brany pod uwagę, ma być przedmiotem prośby podpartej wyznaniem winy i skruchą; nie jest to dla mnie oczywiste, a nawet mogłoby być koniecznie wykluczone jako pierwsza przewina udzielającego przebaczenia; jeśli udzielam przebaczenia pod warunkiem, że ta druga osoba przyzna się do winy, domaga się, prosi, błaga, usiłuje winę odkupić, przeobraża ją, zaczyna się od niej sama oddzielać, by mnie za nią przeprosić, zaczynając w tym celu utożsamiać się z prawem albo z ofiarą we mnie, wtedy to moje przebaczenie zaczyna być skażone kalkulacją, która działa na nie niszcząco.

Czy skoro pada już słowo „pardon!”, performatywne „pardon” jako akt mowy, nie zaczyna się tym samym ponowne przywłaszczenie, proces żałoby, odkupienia, przeobrażającej kalkulacji, który za pomocą języka, wspólnoty języka (na ten temat – przeczytajmy Hegla), pcha w kierunku ekonomii pojednania, która po prostu każe zapomnieć lub unicestwić samo zło, czyli to nieprzebaczalne będące jedynym możliwym korelatem przebaczenia godnego tej nazwy, przebaczenia absolutnie szczególnego jako wydarzenia jedyne, lecz ko-

niecznie powtarzalnego, jak zwykle? To prawo jednostkowości powtarzalnej, która się musi powtarzać, podzielonej obietnicą ciężącą na wszelkim przebaczeniu, to prawo jednostkowości powtarzalnej powoduje, że nie ma sensu prosić zbiorowo o przebaczenie jakąś społeczność, jakiś ród, grupę etniczną lub wyznaniową – i żeby równocześnie od początku uczestniczyła w tym wielość, i postronni, i świadkowie. To zapewne jeden z powodów, chociaż na pewno nie jedyny, dla których o przebaczenie często prosi się Boga. Boga nie dlatego, że miałyby być jedynym zdolnym udzielić przebaczenia, władnym przebaczać w sposób dla człowieka niedostępny, ale dlatego, że skoro czasem nie ma już nawet tej jednostkowej ofiary, która mogłaby wysłuchać prośby lub udzielić przebaczenia, lub z braku zbrodniarza czy też grzesznika, Bóg to jedyne imię, imię imienia jednostkowości absolutnej i jako takiej – nazywalnej. Absolutnego substytutu. Absolutnego świadka, absolutnego *superstes*, absolutnego świadka, który przeżył i ocalał.

Zanim zakończę, chciałbym postawić trzykropek.

1. Dlaczego zacząłem od jednego słowa „pardon”, od rzeczownika „pardon”, podczas gdy bez kontekstu nie można było rozeznaczyć, czy coś cytuję, czy wymieniam rzeczownik, jakiś temat, jakiś problem, czy też proszę Państwa o przebaczenie, performatywnie, nie wymieniając słowa, lecz posługując się nim (rozdzielenie *mention/use* w *speech act theory*)? Zacząłem w ten sposób nie tylko dlatego, że mam nieskończoną ilość powodów prosić Państwa o przebaczenie (w szczególności, że tak długo mówię: a to zawsze pierwsze przewinienie każdego kto przeprosza: oto sądzi on, że ma prawo kogoś interesować i zaprzętać jego uwagę: „posłuchaj, przeproszam cię, czekaj, nie idź jeszcze, wybacz, uważaj, zwróć na mnie uwagę, proszę cię o przebaczenie”; może to stać się ohydny wybiegiem w celu zatrzymania kogoś, jego uwagi, jego obecności, lub nieznośną i śmieszoną kalkulacją fałszywego, prawie historycznego umartwienia, czasem do łez; wszak znacie Państwo dobrze te sytuacje, gdy ktoś, kto tak postępuje, doprowadza was do szału – więc udajecie, że mu wybaczacie, choćby tylko po to, żeby zmienić temat i przerwać rozmowę: *O.K., give me a break*, nawet nie mam ci za złe, daj mi spokój, zgoda, nawet cię nie oskarżam, ale mam cię dość... spieszę się dokądś, mówmy o czym innym, nie biorę cię nawet na

tyle na serio, żebym miał cię oskarżać, więc nawet nie chcę, żebyś mnie przepraszał, cześć! cześć!).

Nie, ja zacząłem w ten sposób, wskazując na performatyw (nie wymieniając, nie używając, lecz wymieniając w użyciu), chcąc zwrócić uwagę Państwa na problem *słowa*, słowa performatywnego i aktu mowy, czasownika (pardon – przepraszam cię/was/państwa). Czyż nie jest tak, że można wybaczyć lub prosić kogoś o wybaczenie tylko wtedy, gdy mówi się tym samym językiem, co on, to znaczy już wystarczająco identyfikując się w tym celu z drugą osobą, a w tym utożsamieniu sprawiając, że przebaczenie staje się jednocześnie możliwe i niemożliwe? Czy powinno się odmówić doświadczenia przebaczenia komuś, kto nie mówi? A może właśnie uczynić z milczenia samą istotę przebaczenia, jeśli takie istnieje? To pytanie jest nie tylko kwestią muzyki, do której niedawno zrobiłem aluzję; jest to także, nawet jeśli nie tylko, problem zwierzęcości i tego, co jest jakoby „właściwe człowiekowi”. Czy przebaczenie jest właściwością człowieka czy Boga? To pytanie zdaje się wykluczać zwierzę, wszystko to, co rozumiemy pod ogólną i niejasną nazwą „zwierzęcia” a nawet zwierzęcości zwierzęcia lub człowieka. Otóż wiemy, że byłoby bardzo nierozsądne odmówić wszelkiej zwierzęcości udziału w rozmaitych formach społecznienia, które implikują w wielce zróżnicowany sposób poczucie winy i w konsekwencji zabiegi w celu jej naprawienia, wręcz prośbę o łaskę lub ułaskawienie. Bez wątpienia zwierzęta umieją zarówno dziękować jak i okazać łaskę¹. Dobrze Państwo wiecie, że niektóre zwierzęta objawiają zarówno coś, co można zinterpretować jako wdzięczność, jak i akt wrogości, równie dobrze agresywne oskarżenie jak i poczucie winy, wstyd, skrępowanie, skrucę, lęk przed karą i tak dalej. Jestem pewien, że widzieli Państwo zwierzęta zawstyżone, zwierzęta okazujące wszelkie oznaki „poczucia winy”, zatem wyrzutów sumienia i skrucy, i w strachu przed sądem i karą chowające się lub też przyjmujące wyrzuty czy karę. Wiemy także, że w przeładowanej czasem

¹ „Il ya sans doute un merci de la bête” – *merci* potocznie znaczy „dziękuję”, lecz rzeczownik *le merci* oznaczać może, oprócz podziękii, litość, łaskę, zmiłowanie. Tak więc w niektórych kontekstach „merci” oznaczać może prośbę o zmiłowanie. (przyj. tłum.)

symbolicznie bitew lub wojen możliwe są pojedynki między zwierzętami, i wiele odruchów, a nawet rytuałów pojednania, zawieszenia broni, pokoju, względnie łaski, prośby o łaskę lub ulaskawienia. W chwili gdy zwierzę zdane jest, rzekłbym, na łaskę i niełaskę innego zwierzęcia, może uznać się za zwyciężone i okazywać, że zdaje się na jego łaskę, a wtedy tamto, na znak pokoju, władczo daruje mu życie. Niektóre zwierzęta pozostają w stanie wojny, inne zawarły pokój. Nie wszystkie, nie zawsze, lecz przecież ludzie także nie. Tak więc, nie mieszając wszystkiego i bynajmniej nie zamazując wszelkiego rodzaju rozdziewów wynikających z artykulacji języka werbalnego, nie można zaprzeczyć możliwości, wręcz konieczności, przebaczenia poza-werbalnego, względnie a-człowieczego.

2. Przyjdzie nam miotać się bez przerwy w sidłach aporii, której sucha, abstrakcyjna forma, której formalność logiczna miałyby być równie nieubłagana, co nie do odrzucenia: przebaczyć można (jeśli przebaczenie istnieje) tylko nie-przebaczalne. Tak więc jeśli przebaczenie istnieje, nie jest możliwe, nie istnieje jako możliwe, istnieje tylko wyłączając się z prawa możliwości, tylko unie-możliwiając się, by tak rzec, i w nieskończonej uporczywości nie-możliwego jako niemożliwego; a to właśnie miałyby wspólnego z darem; lecz nie tylko to każe nam próbować przemyśleć inaczej możliwe i nie-możliwe, samą historię tego, co nazywamy możliwym i „możliwością” w naszej kulturze, oraz w kulturze pojmowanej jako filozofia lub wiedza, bowiem powinniśmy także zastanowić się, zrywając symetrię czy też analogię między darem i przebaczeniem, czy naglący charakter nie-możliwego przebaczenia nie jest przede wszystkim tym właśnie, co wytrwała i nie-świadoma nie-możliwości świadomość pragnie, by jej przebaczone, jak gdyby przebaczenie, nie będąc bynajmniej drugorzędną lub nadbudowaną modyfikacją lub komplikacją daru, było naprawdę jego pierwotną i finalną prawdą. Przebaczenie jako nie-możliwa prawda niemożliwego daru. Przed darem – darowanie. Przed tym nie-możliwym, i jako niemożliwe nie-możliwego – to drugie. Drugie nie-możliwe. Pojmują Państwo, że miałem zamiar poświęcić ten wykład możliwości i temu nie-, które wychodzi jej na przeciw, na przeciw nie-możliwemu, które nie jest ani przeczące, ani nie przeczące, ani dialektyczne.

Co do „dziękuję-merci”, czy mówimy „merci” – dziękuję za to, co mi dajesz i co uznaję z wdzięcznym uznaniem? Czy też „merci”, bo spodziewam się łaski i proszę cię o łaskę, proszę, byś nie był „merciless”, proszę pardonu za to, co mi dajesz, łaskaw jestem za łaskę, za przebaczenie, o które nadal proszę i tak dalej. W gruncie rzeczy nigdy Państwo nie zgadną, co chcę powiedzieć mówiąc na zakończenie, tak samo jak na początku – przepraszam, dziękuję. Na początku było słowo „pardon”, „merci”.

Przełożyła Uta Hrehorowicz

*Dziękujemy Panom Aleksandrowi Dayetowi
i Czesławowi Porębskiemu za konsultację.*
