



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

Title: Wykład Profesora Jacques'a Derridy

Author: Krzysztof Jarosz

Citation style: Jarosz Krzysztof. (1997). Wykład Profesora Jacques'a Derridy. W: T. Rachwał (oprac.), "Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis" (S. 45-62 ; tekst w jęz. fr. na s. 108-124). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Wykład Profesora Jacques'a Derridy

Panie Rektorze, Panie Ambasadorze, Panie i Panowie Senatorowie,
drodzy Koledzy, Studenci i Przyjaciele,

Brak mi słów, jak to się czasem mówi.

Brak mi słów.

W chwili, gdy chciałbym wyrazić całą moją wdzięczność, muszę zacząć od tego wyznania, prosząc Was o wybaczenie: nie znajduję słów na miarę mojej wdzięczności za zaufanie, które mi Państwo okazali.

Nie znajduję słów, jeszcze nie. Ale przecież wyznanie to **wypowiedziałem**. Używając języka zwierzeń, zwróciłem się do Państwa, wypowiedziawszy już więcej niż jedno słowo. Wykraczając poza przyjętą konwencję i bez żadnej figury retorycznej, nie tylko **wyznałem**, że może mi zabraknąć słów, ale jednocześnie wyraziłem ten niedostatek jako winę, za którą pokornie poprosiłem Państwa o wybaczenie.

Albowiem — jak się powiada — o wybaczenie **się prosi**.

Zastanawiam się, czy niejako wbrew sobie nie nazwałem już z wyprzedzeniem, w pewnym sensie go przed-tytułując, tematu tej skromnej przemowy, a mianowicie **wybaczenia**.

Czy przybyłem tu tylko po to, by mówić Państwu o wybaczeniu? To trochę tak, jakbym prosząc Was na tysiąc sposobów i dla tysięcy powodów o wybaczenie, jednocześnie zastanawiał się

publicznie (a więc od razu również politycznie) w Państwa obecności, co to jest przebaczenie, co oznacza słowo „wybaczać”, a także, czym jest ta tak enigmatyczna, że może wręcz mistyczna, tak stara, a zarazem tak nowa rzecz, jak akt „wybaczenia”. Zwłaszcza że czynię to w chwili, gdy przebaczenie staje się, na co mamy w Europie tak wiele przykładów, nowym doświadczeniem przestrzeni publicznej, instytucjonalną praktyką odpowiedzialności, to znaczy historycznym lub politycznym wyzwaniem.

Cóż naturalniejszego — powiedzą niektórzy — jak zastanawiać się nad tym problemem w sytuacji, gdy ktoś uważa, że powinien na przykład prosić o wybaczenie za cokolwiek, zamiast właściwymi słowami powiedzieć tak, jak by wypadało: „dziękuję” w krótkim wystąpieniu na uroczystości przyznania doktoratu *honoris causa*: nie można ani prosić o wybaczenie, ani go udzielać, nie usiłując pojąć, nie próbując wyjaśnić, co się chce wyrazić, kiedy się mówi o „wybaczeniu”, i co „przebaczać”, można uczynić. To dokładnie tak samo jak z doktoratem *honoris causa*: nie powinniśmy móc ani go przyznawać, ani go odbierać bez zastanowienia i nie odpowiedziawszy — przynajmniej implicytnie — na pytanie: „Co to takiego doktorat *honoris causa*? Dlaczego, w jakim celu od tak dawna aż po dzień dzisiejszy hołduje się takim rytuałom? Skąd pochodzi i co oznacza ta międzynarodowa, ale przede wszystkim europejska tradycja, niewątpliwie równie stara i równie szacowna jak najdawniejsze wszechnice Europy? Na czym polega przykładowo (egzemplaryczność) tego tytułu? W jakim stopniu obarcza odpowiedzialnością tych, którzy go przyznają, ale i tych, którzy go przyjmują, w tym, co dotyczy ich osobiście i w tym, co poza ich osobę wykracza?”

Splotłem oto w jednym pytaniu kilka problemów, a w istocie dwa równie trudne zagadnienia: wybaczenie (w aspekcie historycznym, publicznym lub politycznym) i doktorat *honoris causa*, jakby po raz pierwszy zlewały się w jedno, dotycząc wyłącznie mnie.

Dlaczego dzisiaj, tutaj, to zaiste dziwne, problemy te miałyby się nałożyć na siebie? Tu, teraz, w odniesieniu do mnie i po raz pierwszy? Przypuszczalnie nie odpowiem na to pytanie. Przypuszczalnie nie bezpośrednio.

Po raz pierwszy — jak powiedziałem — połączono by w tym samym twierdzeniu, ale także w tym samym pytaniu, scenę wybaczenia (o które się prosi i które się uzyskuje) i scenę doktoratu *ho-*

noris causa (odbieranego z wdzięcznością). Ktoś po raz pierwszy powinien je potraktować łącznie. Jednakże, by jeszcze bardziej skomplikować i tak już trudne zadanie oraz i niemożliwą do zrealizowania misję, w tym samym porywie wdzięczności do owej listy problemów powinienem dołączyć także refleksję nad innym jeszcze faktem, który jawi mi się jako równie szczególny, przedziwny i jeszcze dzisiaj dla mnie zaskakujący. Jaki? Otóż wszystko, czego tutaj doświadczam, zaszczyt, jaki mnie spotyka i wobec którego nie znajduję odpowiednich słów podziękii, a także którego nie czuję się godzien — wszystko to zbiega się z moją pierwszą wizytą w Waszym kraju.

Za to również muszę Państwa poprosić o wybaczenie.

Jak to się stało, że po tylu latach, po dziesięcioleciach nauczania, podróży, konferencji i sympozjów, po raz pierwszy pojawiając się w Polsce dopiero z okazji doktoratu *honoris causa*? Co to ma wspólnego z kwestią wybaczenia? Proszę Państwa o nie. Mam oto do rozpatrzenia, sam sobie skomplikowawszy sprawę, trzy problemy, tak jakby to było jedno i to samo zagadnienie: przebaczenie, doktorat *honoris causa* i pierwszą, tak późno złożoną wizytę w Polsce. Czy uda mi się rozwiązać je jednocześnie? Mnie? Za jednym zamachem? Czy tego dokonam?

Z pewnością nie. Nie bezpośrednio, nie wprost. Toteż pod koniec tego skromnego przemówienia, zobowiązanego do przestrzegania praw gatunku i zasady zwyczajności, pozostawię Państwu niewątpliwie swobodę rozmyślań nad znaczeniem czy nieistotnością tej koincydencji.

Mógłbym Państwu, rzecz jasna, powiedzieć, chociaż nie jest to zasadniczy powód, że kompulsywna natarczywość, z jaką powracam do tematu przebaczenia spowodowana jest, oprócz nie opuszczającego mnie — jak sądzę nigdy — poczucia winy, zbiegiem dwóch sytuacji, dwóch dat, zbiegiem dwóch zarazem przypadkowych, jak i logicznie powiązanych okoliczności: z jednej strony bowiem tak się składa, że prowadzę w Paryżu seminarium o przebaczeniu i krzywo-przysięstwie (przede wszystkim, ale nie wyłącznie, w dziedzinie polityki — francuskiej, europejskiej, narodowej i międzynarodowej), z drugiej strony natomiast od kilku tygodni, ale na długo po tym, jak zgłosiłem temat mojego seminarium, na francuskiej scenie politycznej bezustannie oglądać można akty skruchy i prośby o wybaczenie. Cały czas chodzi o to, jak mieszkający w moim kraju Żydzi

potraktowani zostali pół wieku temu w czasie drugiej wojny światowej, gdy byłem jeszcze dzieckiem. W mojej rodzinnej Algierii, gdzie wówczas żyłem, działo się podobnie, chociaż pod nieobecność okupanta niemieckiego odbywało się to z mniejszym przelewem krwi. Jak Państwo zapewne wiecie, Prezydent Republiki Francuskiej, Pan Chirac, jest pierwszym prezydentem, który niebawem po objęciu swojego stanowiska oficjalnie jako głowa państwa przyznał, że w czasie okupacji wobec Żydów dopuszczono się — jak powiedział — czynów „nienaprawialnych” (*irréparable* — „nieodwracalny”, „nienaprawialny”). To, co poprzedziło to odważne i nie pozostawiające żadnych złudzeń oświadczenie szefa państwa, a także to, co po nim nastąpiło, zasługuje na dogłębną analizę, na co nie czas i miejsce tutaj. Otwartą pozostaje budząca żywe emocje kwestia stanowiąca sedno sporu: czy pétainowskie państwo francuskie w swojej niezaprzeczalnej z formalnego punktu widzenia legalności reprezentowało w owym czasie prawowitość (*légitimité*) Francji w odniesieniu do Republiki albo do narodu? Problem ten znajduje się w centrum aktualnie toczonego we Francji bardzo złożonego sporu, w który nie będę się tu angażował, ale którego potencjalne odpowiedniki odnaleźć można w przeszłości wielu europejskich krajów. Pan Chirac uczynił to, na co nie zdobył się żaden z francuskich prezydentów od De Gaulle’a po Mitterranda. Proszę zwrócić uwagę, że nie mówił ani o państwie francuskim, ani o republice — powiedział „Francja”: „W tamtych dniach — oświadczył Prezydent — Francja dopuściła się czynów nienaprawialnych.”

Jak Państwo widzicie, tak jak się tego często oczekuje po zagranicznym gościu, przywożę Wam wieści z mojego kraju. Obecnie, po głowie państwa, ale przed Watykanem, Kościół francuski z tego samego powodu ogłasza swoją „skrucę”. Prosząc o wybaczenie „Boga i ludzi”, prosząc „naród żydowski o wysłuchanie tych słów skruchy”, Kościół francuski powołuje się na zalecenie Papieża, który w bardziej ogólny sposób zachęcił wiernych do „wyznania minionych upadków”, by „wzmocnić naszą wiarę”. Z okazji pięćdziesiątej rocznicy wyzwolenia Auschwitz episkopaty Niemiec i Polski również ogłosiły deklarację o postawie swoich Kościołów w czasie wojny, a Papież — o czym przypomina Kościół francuski — nazwał po imieniu „bezwzględną i dokonaną z premedytacją eksterminację (narodu żydowskiego)”. Tym pozytywnym zjawiskom na powierzchni życia politycznego odpowiada bez wątpienia głębinowa fala przele-

wająca się przez granice. Te zjawiska wymagają jak najszybszego przemyślenia. We Francji inne instytucje również oskarżają się o popełnienie tego samego zła, zła „nienaprawialnego” — jak powiada Pan Chirac, „nie podlegającego przedawnieniu” — jak głosi francuskie prawo w odniesieniu do „zbrodni przeciwko ludzkości”. „Nienaprawialny” („nieodwracalny”), „nie podlegający przedawnieniu” — to nie to samo, co „niewybaczalny”, ale znaczenia tych słów nie są zbyt odległe, toteż często się je myli. (Cóż podlegałoby wybaczeniu, jeśli nie to, co niewybaczalne? Nie musimy wybaczać tego, co wybaczone, łatwo wybaczone. Zmuszony jestem pozostawić tymczasem tu — w nawiasie — wyzwanie, jakie niesie z sobą ta aporia). W odniesieniu do tych samych zbrodni korpus policji francuskiej i związek francuskich lekarzy poprosiły o wybaczenie. Uniwersytet francuski nie podjął jeszcze tego kroku i wątpię, czy kiedykolwiek odważy się to uczynić, a przecież spośród wszystkich ówczesnych korporacji wyższe uczelnie francuskie przodowały, jeśli chodzi o liczbę żydowskich profesorów, usuniętych z pracy za czasów reżymu Vichy. Ten ostatni — jak wiadomo — obalił Republikę, nazwał się „Państwem Francuskim” i narzucił „antysemityzm państwowy” (jak to wyraźnie przypomina oświadczenie Kościoła francuskiego), a także sam z siebie wprowadził do prawa francuskiego termin „rasa żydowska” w czasie ustanowienia dwóch złowieszczych „Statutów żydowskich”.

Zastanawiam się, jaki może być związek między tymi scenami „proszenia o wybaczenie” z jednej strony a z drugiej strony prowadzonym przeze mnie seminarium, poświęconym przebaczeniu i krzywo-przysięstwu, którego temat zrodził się na długo przed tymi wydarzeniami, a także w jaki sposób łączą się one z doktoratem *honoris causa* w Katowicach, co daje mi okazję do zaznania gościnności w czasie mojej pierwszej podróży do Polski. Nie jest to dla mnie jeszcze jasne. W moim umyśle tłoczy się wiele hipotez; będę je musiał weryfikować jeszcze długo po zakończeniu tego przemówienia.

Pragnę bowiem przede wszystkim wyrazić swą wdzięczność Kolegom z tego Uniwersytetu, podziękować z głębi serca, jak się słusznie mówi. Czy odnajdę słowa wdzięczności? Czy powinienem w tym celu zdać się na jakieś rytualne formułki? Czy istnieje jakiś kod uczący reguł, jakie winno się zastosować w scenie podziękowań, kiedy przybywszy po raz pierwszy do sąsiedniego kraju, z pamięcią wypełnioną po brzegi tradycyjną przyjaźnią, cudzoziemiec otrzymuje od

wielkiego i cieszącego się uznaniem europejskiego uniwersytetu to niebywałe wyróżnienie, jakim jest doktorat *honoris causa*?

Jeśli takie podziękowania podporządkowane byłyby autorytarnym regułom, kodom, rytuałom czy też prawu lub obowiązkom, nie przetrwałyby długo. Stałyby się bowiem — w takiej mierze przynajmniej, w jakiej byłyby obligatoryjne — nieszczerze i konwencjonalne. Gdyby służyły wyrażeniu zobowiązania, ich rola polegałaby na spłaceniu wiarytelności, na wywiązaniu się z zaciągniętego długu, a zatem na pozbyciu się należności. Paradoksalnie — podziękowania owe wchodziłyby wówczas w ekonomiczny obieg wymiany, nawet jeśli byłyby to tylko ekonomia symbolicznego spłacania długów czy odkupywania grzechów. Podziękowania nie byłyby całkowicie wolne, zwolnione z obowiązku spłaty zobowiązań, *duty free* — jak by się powiedziało; zwolnione z wszelkich opłat przy przekraczaniu granicy. Żadne zaprzeczenia, żadna sublimacja, żadne wyrafinowanie czy spryt nie zmieniłyby tego faktu, nie podważyłyby prawdziwości tego prawa. Wniosek: należałoby zatem dziękować, gdyby to było możliwe — a odnosi się to zarówno do daru, jak i do wybaczenia — zawsze powyżej kwoty długu, powyżej wartości zobowiązania, wymyślając nowe reguły podziękowania, inaugurując praktyki szczególne czy wręcz nieprzewidywalne; a zatem pod pewnymi względami — wyrażając swą wdzięczność w sposób zaskakujący, jeśli nie wręcz prowokujący, na granicy stosowności podziękowań dla adresata. Jednakże, ponieważ nic nie powinno być łatwe, powinno się również, wymyślając sposób dziękowania i inaugurując jego nowe reguły, baczyć, by tym samym nie urazić osób, którym dziękujemy, oraz naszych partnerów, co oznacza przede wszystkim dbałość o to, by tradycja nie poniosła uszczerbku z powodu nowego sposobu wyrażania podziękowania. Należałoby wymyślać sposoby dotychczas nie praktykowane, wyrażając jednocześnie szacunek do spuścizny i składając hołd pamięci innego człowieka. Zadanie to być może wewnętrznie sprzeczne, operacja — kto wie, czy wykonalna. Mówiąc jednak o tym „obowiązku pamięci”, jak mówi się we wspomnianym tu kontekście kulturowym, rozpatrując dbałość o prawdę wobec tego, co się wydarzyło i czego jesteśmy spadkobiercami, zbliżamy się ponownie do obszaru zajmowanego przez kwestię przebaczenia. O wybaczenie prosi się za czyn miniony, za krzywdę nieodwracalną, za nie dającą się naprawić szkodę. Czynowi temu

chciałoby się prośbą o przebaczenie umożliwić mocą obietnicy pewną przyszłość, której nie będę interpretował w religijnym języku jako pojednania i odkupienia grzechów, ekspiacji i rozgrzeszenia.

Czy potrafiłbym sprostac temu sprzecznemu i aporetycznemu zadaniu?

Jeszcze nie. Dlatego też, czując, że zmierzam do porażki, zaczynam dziękować Państwu w formie prośby o wybaczenie. Jestem wciąż na etapie stawiania sobie pytań: kiedy na jakimś uniwersytecie rozbrzmieć ma język wdzięczności, ciągle jeszcze zastanawiam się, z jakiego źródła, z głębi jakiego zbiornika, jakiej rezerwy powinien wyływać.

Czyż zresztą wdzięczność zwykło się gromadzić na dnie jakiegoś pojemnika na zapas, jako rezerwę? Chyba że rezerwa jest w tych wypadkach nadrzędnym prawem. Co to jest „rezerwa”? W języku francuskim, w języku, który odziedziczyłem, *réserve* ma przynajmniej dwa znaczenia: po pierwsze, są to zasoby strzeżone (a „strzeżenie” — jak sama jego nazwa wskazuje — dotyczy także prawdziwości prawdy, *verum, wahr, wahren*, „bronić”, „strzec”, „zachowywać”, „zabezpieczać”, i zawsze prawdę: *Wahrheit*), zasoby starannie przechowane, zasoby dobroczyne, z których czerpie się, żeby wydawać, czasem aż do „wyczerpania ostatnich rezerw”. Poza tym „rezerwa” to także „powściągliwość”, „nieśmiałość”, „milczenie”, które — przeciwnie — należy zachować: nie eksponować na zewnątrz, nie pokazywać, nie wydawać do ostatniego grosza jak w potlatchu, nie rzucać wyzwania swoją rozrzutnością, ale schować w geście zawoalowanego wstydu, innego przejawu troski o prawdę. Na przykład, żeby nie powiedzieć tutaj tego, co się mówi; żeby nic nie powiedzieć. Retoryka nazywa ten zabieg litotesem, eufemizmem lub przemilczeniem. Tak pojmowana rezerwa zalecałaby nam oszczędność, dyskrecję, eliptyczność, ledwie wyszeptywanie swojego „dziękuję” albo „przepraszam”, znizowanie głosu prawie do granicy ciszy. Jaka jest zatem dobra „rezerwa”, kiedy się dziękuje? Albo kiedy się prosi o wybaczenie? Pytania te pozostawiam w zawieszeniu.

Ale przede wszystkim, czy kiedykolwiek dziękuje się albo prosi o wybaczenie, stawiając pytania? Mniej niż kiedykolwiek wiem, na czym polega wdzięczność, a jeszcze bardziej niejasny jest dla mnie sens manifestacji wdzięczności lub „prośby o wybaczenie”. Jasne jest dla mnie tylko to, że nie powinny polegać na zadawaniu pytań innym

czy w ogóle na stawianiu pytań. Po słowach „dziękuję”, „przepraszam” czy „proszę o wybaczenie” nie powinien następować znak zapytania, tych formuł nigdy nie powinno się używać w trybie pytającym. Dlatego już teraz proszę Państwa o wybaczenie, albowiem będę wyłącznie stawiał pytania. Uczono mnie zawsze, że w filozofii, począwszy od Sokratesa, zawsze zaczyna się od stawiania pytań. Takie ma być powołanie filozofii: stawiać pytania i zastanawiać się, czyli stawiać pytania samemu sobie. Heidegger odważył się nawet powiedzieć, że akt zadawania pytań (*das Fragen*) — to pobożność myśli (*Frömmigkeit des Denkens*). Później musiał sprecyzować, że jeszcze przed postawieniem pytania przychodzi rodzaj zgody, aprobaty (*Zusage*): „tak, zgadzam się, przystaję na to, potwierdzam”; „tak”, które skłonny byłbym umieścić jak najbliżej takich performatywnych aktów mowy, jak „dziękuję!”, „przepraszam!”, a obietnicę — w dalszej odległości od pytania. Mniejsza z tym, być może nie zgłębiając tej myśli tak, jak na to zasługuje, da się już w tym miejscu skonkludować, że filozofia, przynajmniej w ujęciu, w którym polega na zadawaniu pytań, robi wszystko z wyjątkiem mówienia „dziękuję!” i „przepraszam!”. Już sama próba powiedzenia „dziękuję!” czy „przepraszam!”, kiedy się zadaje pytania, jest wyrazem braku taktu lub przejawem niewdzięczności, jednakże gość popełnia cięższe jeszcze wykroczenie przeciw prawom gościnności, kiedy ośmiela się nie tylko stawiać pytania innym, ale jest tak bardzo skupiony na sobie, że **sam sobie zadaje pytania** i w dodatku czyni to **publicznie**, zastanawiając się w obecności swoich gospodarzy, jakby z góry nie znał odpowiedzi: i co tu robi, i dlaczego się tu znajduje, i jaką mu to sprawia przyjemność, kiedy odczuwając zadowolenie, pomieszane z dumą, niepokojem i wstydem, a jednocześnie czując się niegodnym odpowiedzialności, jaka staje się jego udziałem, odbiera od nie wiedzieć kogo i nie wiadomo skąd płynący nakaz, by zdać sprawę z tego, co dzieje się tutaj w chwili, gdy zabiera udzielony mu głos.

Kiedy powiadam: „czuję się niegodny odpowiedzialności”, traktuję te słowa jak najbardziej poważnie. Co się robi, kiedy się przyznaje albo otrzymuje doktorat *honoris causa*? Oznacza to, że wykraczając poza własną osobę, za jej pośrednictwem daje się w sposób przykładowy świadectwo istnienia pewnej istoty (esencji), powołania i tradycji uniwersytetu, i zadań, jakie wyznaczają one wszystkim tym, którzy — jak ja — uczynili sobie z nich na całe życie profesję („zawód”

i „wyznanie” [wiary]). Poprzez to właśnie świadectwo pragnie się raz jeszcze potwierdzić przeszłość uniwersytetu, jego przyszłość, czyli wierność temu, co „nastąpi po chwili obecnej”, a mianowicie zapowiedzi zdarzeń jeszcze nie znanych, wykraczających poza wszelką powtarzalność, wszelkie możliwe do przewidzenia prognozy, ale przyszłość wierną pamięci. Chciałbym podkreślić tutaj przynajmniej dwa istotne aspekty tego zagadnienia, dwa spośród wymiarów i misji uniwersytetu, które z **jednej strony** symbolizuje doktorat *honoris causa*, a które z **drugiej strony** odsyłają do dwoistej wierności wobec pamięci tradycji i wymogów obietnicy, jaką niesie z sobą przyszłość.

Pierwsza cecha to transnarodowy poniekąd, zarazem europejski i międzynarodowy, charakter uniwersytetu. W symboliczny sposób przyjmując do swego grona jako kolegę i jednego z Was profesora z obcego kraju, uniwersytet angażuje się **zarazem** w etykę przekładu (przekładu wiernego absolutnemu poszanowaniu języka innego człowieka, ale też szacunku wynikającego właśnie z owej przykładowej gościnności, którą nazywa się przekładem) i w światowy podział pytań, wiedzy, myśli i dzieł. Podział ten wynika przede wszystkim z owego potwierdzenia, które — jak przypomniałem powyżej — umożliwia i niesie z sobą wszystkie najbardziej krytyczne i najbardziej podejrzliwe pytania. To implikujące wysokie wymagania potwierdzenie międzynarodowej uniwersalności przybrało w historii kształt „europejski” w jeszcze bardziej enigmatycznym znaczeniu słowa, a ściślej rzecz biorąc, współczesny kształt europejskiej *universitas*. Doktorat *honoris causa* jest szlachetnym symbolem owego przekraczania granic i owego prawa do azylu, o które walczyliśmy w Europie i poza naszym kontynentem. Dlatego też wraz z grupą przyjaciół założyliśmy przed kilkoma laty Międzynarodowy Parlament Pisarzy. Polska ze swoją wielką tradycją uniwersytecką zajmuje pod tym względem uprzywilejowane miejsce w historii Europy i jej obecnym krajobrazie. W tym wieku Wasz kraj doznał, przetrwał i pokonał ledwie wyobrażalną ilość cierpień, które były przede wszystkim bolesnymi doświadczeniami europejskimi, które boleśnie doświadczyły nie tylko ciało, ale i to, co zwie się często ideą, duszą czy duchem Europy. W dwudziestowiecznej Polsce jak w żadnym innym kraju europejskim — a uważnie ważę swoje słowa — w jednym miejscu i w jednej epoce nie doszło do takiego skondensowania nieszczęść; Wasz kraj stanowi najbardziej przejmującą metonimię, najintensyw-

niejszą i najsmutniejszą metaforę tego wszystkiego, co przydarzyło się współczesnej Europie, jej kataklizmów dziejowych, jej oporu, jej powstań i jej odrodzeń. Odwoływanie się do tych czasów za pomocą terminów retorycznych: metafory i metonimii, nie oznacza potraktowania historii Waszego kraju jako **figury** Europy: cierpienie było w sposób dosłowny udziałem ciała narodu polskiego, a w nim ciała wszystkich narodów (gdyż w każdym narodzie istnieje zawsze więcej niż jeden naród) i wszystkich współtworzących go rodzin. To wielopostaciowe ciało naznaczone zostało wszystkimi wydarzeniami europejskimi, ogromną ilością przemocy i najróżnorodniejszymi reżymami, wszystkimi postaciami władzy społecznej, religijnej, związkowej, politycznej, przez działania opresyjne i represyjne, ale i powstaniem, rewolucjami i wyzwoleniami, odcisnęły się na nim także wszystkie prądy myśli filozoficznej, politycznej i religijnej, które rozprzestrzeniając się ze swojego europejskiego epicentrum, wstrząsnęły ziemią pomiędzy obiema wojnami światowymi. Kiedy zastanawiam się, jak to się stało, że tak długo odkładałem chwilę fizycznego przybliżenia się do obszaru, który zawsze uważałem za absolutną centralność, centralność nieznacznie jedynie odchyłoną od centrum, do serca Europy, jakbym chciał właśnie uniknąć uczucia zawrotu głowy, docierając do skrajnego, co jest najgłębszą środkowoeuropejską głębią, a co było miejscem największych nieszczęść i największego cierpienia, otóż to, co przychodzi mi na myśl, nie jest bynajmniej odpowiedzią satysfakcjonującą dla filozofii czy też dla naukowo pojmowanej historii i proszę jej dzisiaj ode mnie nie oczekiwać. Pamięć podsuwa mi raczej osobiste wspomnienie, a więc skromny, chociaż nie najbłahszy, obraz. Zresztą osądźcie to Państwo sami. Mimo iż jestem obywatelem francuskim urodzonym w Algierii, tej innej scenie politycznej rozpaczki i historycznej tragedii, tej od dziesięcioleci otwartej rany, i chociaż mój stosunek do Francji, podobnie jak miłość do obydwu moich ojczyzn, jest niezmiennie przepojony niepokojem i bólem, gdyż głęboko przeżywam ich problemy, tak się składa, że ze słowiańskim sercem Europy wiąże mnie od dawna silna i żywa nić rodzinnych powiązań, wierność serca i wierność pewnemu słowiańskiemu sercu. Od ponad czterdziestu lat istnieje moja więź z tym, co było Czechosłowacją. Moja żona urodziła się w Pradze, cała jej rodzina od strony matki to Czesi; w tej zatem rodzinie, która stała się również moją, mówi się po czesku. Z powodu swego pokrewieństwa, którego nie muszę

Państwu wyjaśniać, Wasz język brzmi więc w moich uszach swojsko, przypominając mi język, którym mówi moja rodzina. Spośród licznych podróży, jakie odbyłem do Czechosłowacji od 1960 roku, najmocniej zapadła mi w pamięć wizyta z grudnia 1981, kiedy ówczesny reżym uwięził mnie, podrzuciwszy mi do walizki narkotyki. Chodziło w istocie o to, żeby ukarać mnie i próbować zastraszyć tych, którzy tak jak ja przyjeżdżali na tajne seminaria odbywane z opozycjonistami czeskimi należącymi do Karty 77, założonej — jak Państwo wiecie — przez filozofa Patočkę. Podobnie jak Wasz rodak Roman Ingarden, którego czytałem jeszcze jako student, Jan Patočka był bezpośrednim uczniem Husserla, filozofa, którego także uważam za jednego z moich mistrzów. Zazdrościłem młodemu Ingardenowi: gdy uczęszczał na seminarium Husserla, często miał możliwość rozmawiania z mistrzem; sprawił nawet, że w samym apogeum wojny, w latach 1915—1916, odkrył Bergsona, przeszczepiając tym samym na grunt polski tajemnicę wszystkich kierunków filozoficznych, narodowych i religijnych krzyżujących się w Europie środkowej i wschodniej. Otóż, kiedy siedziałem w więziennej celi w Ruzinie koło Pragi, rozmyślając o Patočce, o Ingardenie i o Husserlu, który w 1935 wygłosił w tym mieście niektóre ze swoich słynnych wykładów o *Kryzysie europejskiej koncepcji człowieczeństwa*, inni więźniowie powiadomili mnie (na co później zdobyłem inne dowody), że ponury epizod mojego uwięzienia przynajmniej częściowo związany był z niepokojem udzielającym się obydwóm sąsiednim w takim samym stopniu represywnym reżymom. Władze czeskie uciekały się wówczas do zastraszeń, gdyż obawiały się, by rewolucyjny duch, który panował wtedy w Polsce i który wywołał ogłoszenie stanu wojennego w Waszym kraju (przypominam, że działo się to w grudniu 1981), nie przeniknął do Czechosłowacji. Sprawilo to, że poczułem się w swojej celi bliski ówczesnym opozycjonistom polskim. Było to trochę tak, jakbym symbolicznie, w sposób podwójnie potajemny, już przekroczył jeszcze wówczas nieznaną granicę, którą w rzeczywistości przekraczam teraz dzięki Państwu w lepszych już czasach.

Chciałbym podkreślić tu i teraz drugą cechę europejskiej *universitas*: bezwarunkową niezależność, którą współczesny uniwersytet musi — albo powinien — wykazywać. Nigdy nie powiem, że uniwersytet **jest faktycznie niezależny** od politycznej, ekonomicznej czy wręcz ideologicznej władzy państwa albo społeczeństwa. Mówię jedynie,

że **powinien** być niezależny w tym, co stanowi o jego istocie. Ten obowiązek i ta obietnica wpływają z samego powołania uniwersytetu. Filozofia była często uważana w historii nowożytnego uniwersytetu europejskiego od końca XVIII wieku za dyscyplinę, za myśl o tej odpowiedzialności, która byłaby mu w istocie powierzona lub przypisana — jego misją byłoby jej nauczanie. Filozofia miałaby być samym dyskursem, przykładowym projektem, wymogiem tej bezwarunkowej autonomii. Niedawno dokonałem próby zradykalizowania myśli Kanta mówiącego w *Konflikcie fakultetów*, że fakultet filozofii powinien być wydziałem w pełnym tego słowa znaczeniu **wolnym**. Wydział zwany „niższym”, gdyż istniejący z dala od władzy, jaką państwo i Kościół sprawują nad społeczeństwem, tenże fakultet filozofii odróżniałby się od dwóch pozostałych fakultetów (teologii i medycyny), zwanych „wyższymi”, gdyż bliższymi państwu, któremu muszą pokornie podlegać. Jednak Kant ograniczał wolność filozofii do tego, co głoszone było w sposób **teoretyczny wewnątrz** uniwersytetu, w sferze **sądów o prawdzie**. Wolność profesora filozofii nie powinna — jego zdaniem — obejmować działalności publicznej poza uniwersytetem, jak czynnego uczestnictwa w życiu społecznym wyrażającego się udzielaniem rad, dokonywaniem ocen, zajmowaniem stanowiska. To postulowane przez Kanta ograniczenie wydaje mi się dzisiaj z bardzo wielu powodów problematyczne. Mówiliśmy przed chwilą o niczym nie ograniczonym prawie do stawiania pytań i zaangażowania. Otóż zakłada ono niezależność wobec władzy państwowej, ale także, w pewnych przypadkach, wobec przynależności narodowej, obywatelskiej czy religijnej. Prawem i obowiązkiem filozofa jest przemawiać czasem publicznie i poza uniwersytetem w imieniu odpowiedzialności, która łączy nas ponad granicami językowymi, kulturowymi, narodowymi, religijnymi czy wręcz ponad granicami wytyczanymi przez przynależność obywatelską, a nawet — powiem więcej — ponad granicami obywatelstwa w najszerszym rozumieniu słowa: poczucia, że się jest obywatelem świata, i poza granicami tego kosmopolitycznego prawa, które pozostaje jeszcze związane z jego państwową postacią. Albowiem współczesna tragedia ludobójstwa, eksterminacji, migracji, masowych deportacji, przemieszczeń milionów ludzi, „zbrodni przeciwko ludzkości” uczy nas, że od pierwszej wojny światowej nie są to już gwałty zadawane obywatelom, których prawa chronione byłyby przez kraje ich pochodzenia. Toteż tak ogromna

liczba cierpień łączy nas i jednoczy dzisiaj, wytyczając nasze zobowiązania wobec tych mężczyzn i kobiet, którzy nie są już obywatelami i których krzywdy zawsze przekraczały możliwości bezsilnych organizacji rządowych lub państwowych. Te nowe więzy solidarności nie łączą już, na ogół, podmiotów będących obywatelami; wykraczają one poza pojęcie obywatelstwa, a nawet obywatelstwa Europy czy obywatelstwa świata. Toteż niezależny wobec instytucji państwa i Kościoła uniwersytet, a przede wszystkim uniwersytet filozoficzny, jest dziś odpowiedzialny za uczestnictwo w tym przekształcaniu międzynarodowego prawa, praw człowieka czy w ogóle praw istot żywych, w przestrzeni międzynarodowego życia publicznego — i wydaje mi się, że w tym horyzoncie doktorat *honoris causa*, kiedy przekracza granice narodowe i językowe, jest czymś więcej i czymś wartościowszym niż tylko skostniałym rytuałem lub przebrzmiałą konwencją. Jeśli chodzi o publiczne wybaczenie, którego przykład mi się nasunął, powiem — zbyt krótko — że jeśli wykładający na uniwersytecie filozof szanuje swoją własną odpowiedzialność, nie poprzestanie na całościowej choćby analizie sensu, logiki, aporii, historii pojęcia „zbrodni przeciw ludzkości” i jej „nieprzedawnialności”, pojęcia wybaczenia i jej, być może, zasadniczo chrześcijańskiego pochodzenia (na czym skupia się Hannah Arendt, jednocześnie przypisując temu chrystologicznemu pochodzeniu wartość bezpośrednio polityczną i doczesną) lub też pochodzenia żydowskiego. Hermann Cohen, który był pierwszym profesorem żydowskim w uniwersytecie jeszcze zdominowanym przez antysemityzm, upatrywał w „zasadzie żydowskiego wybaczenia”, pierwszym przykazaniu Tory, „reguły czystej i jednomyślnie uznanej: przez samego człowieka i tylko przez niego wobec Przedwiecznego”. Poglądy Cohena podzielał jego uczeń Léo Baeck, który urodził się i studiował niedaleko stąd, we Wrocławiu (Breslau). Wykraczając poza te niezbędne i nie kończące się analizy przebaczenia, jego historii, jego logiki i jego aporii, jego symptomów i jego nieświadomości, uniwersytecki filozof niekoniecznie — jak mi się wydaje — musi na nowo dokonywać oceny tych wszystkich scen, w których prosi się o wybaczenie (prośby sformułowanej przez państwo, Kościół lub korporację), w perspektywie religijnej odwołując się do spowiedzi, wstydu, samobiczowania się, ekspiacji, umartwień, żalu za grzechy, pojednania, odkupienia win, zbawienia — wszystkich odkupień, które są duchowymi lub psychologicznymi ekonomiami pamięci, jeśli nie

terapiami czy ekologiami przeszłości. Jednakże bynajmniej nie upatrując w nich „masochizmu” (jak miał czelność powiedzieć niedawno pewien francuski minister), filozof zinterpretuje przynajmniej niezbędność tych próśb o wybaczenie jako jeden ze znaków, w których Kant (by raz jeszcze się do niego odwołać) dopatrywał się oznak możliwego postępu historii ludzkości. Kiedy jakieś państwo zgadza się uznać swoje zbrodnie popełnione przez państwo-instytucję albo przez państwo-naród (rzecz, która — jak mi się wydaje — nie zaistniała jeszcze w historii ludzkości i nie sposób byłoby natrafić na jej ślad w archiwach państwa-narodu), wtedy być może dokonuje się w historii jakaś zmiana na lepsze. Wykraczając poza wszelki wstyd i wszelką religijną nadzieję duchowego odkupienia, te prośby o wybaczenie oznaczałyby przynajmniej świadomie podjęte i publicznie zaprzysiężone zobowiązanie, że nigdy więcej nie popełni się zła i nigdy więcej nie będzie się tolerować odrażających czynów wyznanych w tych oświadczeniach. Oznaczałyby one przynajmniej zakorzenianie się troski o prawdę, troski wypływającej z odpowiedzialności za zaciągnięte w ten sposób zobowiązanie. Przede wszystkim zaś zachęcałyby do niezbędnej refleksji nad filozofią, refleksją, do której pobudzić może stosunkowo niedawno sformułowane pojęcie prawne „zbrodnia przeciwko ludzkości” (artykuł 6c Statutu Międzynarodowego Trybunału Norymberskiego), albo do inicjatyw legislacyjnych, które, jak to czyni zapisana w prawie francuskim ustawa z 26 grudnia 1964 roku, traktuje tego typu zbrodnie jako „nie podlegające przedawnieniu” (co — powtarzam — nie oznacza koniecznie ich „niewybaczalności”). Czym staje się wówczas pojęcie i praktyka państwa-narodu, gdy może ono zostać uznane za odpowiedzialne, pociągnięte do odpowiedzialności, winne wobec takich praw? Ponieważ chodzi tu o osady, prawdy i obietnice, których realizacji można się domagać od państw, narodów, Kościołów i korporacji społeczeństwa obywatelskiego itd., wszystkie te instancje podlegają wówczas ocenie prawa, którego autorytet nie jest już tylko natury politycznej, narodowej czy religijnej. Uniwersytet wydaje mi się nazwą ostatniego z istniejących dziś miejsc na świecie, gdzie refleksję nad tymi zagadnieniami można prowadzić całkowicie niezależnie, gdzie ta absolutna autonomia może przynajmniej — i powinna, nawet jeśli w rzeczywistości tego nie robi — przebiegać ponad państwami, narodami, religiami, Kościołami, organizacjami społecznymi, ponad granicami i językami.

Oto być może jeden z powodów, dla których postanowiłem mówić dzisiaj o wybaczeniu — wybaczeniu, o które jednocześnie Państwa proszę. Pokusa, by w chwili wręczania mi na uniwersytecie europejskim doktoratu *honoris causa* poprosić o wybaczenie zamiast podziękować, nachodzi mnie nie po raz pierwszy. Czy oznacza to, że zawsze mam nieczyste sumienie nie wywiązującego się ze swoich obowiązków studenta, obarczonego poczuciem winy kandydata czy pracownika nauki? Być może. Nigdy nie można się wyzwolić od sumienia, nieczystego sumienia. Jedyne raz nie uległem tej pokusie, właśnie dlatego, że niektórzy moi adwersarze chcieli mnie zmusić, żebym poprosił ich o wybaczenie. Było to kilka lat temu, w 1992 roku w Cambridge, po zakończeniu zacieklej wojny, wojny poważnej i komicznej zarazem, w której w szranki stanęli przeciwko sobie nasi angielscy koledzy, i tylko oni, niezależnie od tego, czy byli zawodowymi filozofami, czy nie. Na uniwersytecie i w mediach, zwłaszcza w prasie, pewni profesorowie (angielscy lub nie) oznajmili wówczas tonem nie mającym precedensu w ich własnych annałach, że uważają przyznanie takiego doktoratu za prowokację i rzecz niedopuszczalną. Nie uzyskali większości w Cambridge (gdzie w demokratycznym głosowaniu moja kandydatura została przegłosowana po długich dyskusjach prywatnych i publicznych). Jednak bez wątplenia życzyliby sobie, żebym ich poprosił o wybaczenie za uzyskanie zaszczytnego tytułu, na który w ich mniemaniu nie zasłużyłem, a w każdym razie którego według nich nie powinno mi się nadać. Nie chcąc wdawać się tutaj w polemikę, od której zawsze się uchylałem i na temat której, nie mieszając się do niej, wypowiedziałem się już gdzie indziej, wyznam jedynie, że zdarzenie to wykraczające daleko poza moją skromną osobę, uświadomiło mi z całą ostrością, że doktoraty *honoris causa* nie zawsze są pozbawionymi znaczenia, czysto konwencjonalnymi rytuałami. Pomimo całej dwuznaczności tej sytuacji dana mi została sposobność stwierdzenia, że tak nie jest. Znaczenie takiego doktoratu może się okazać bardzo istotne. Czasami w grę wchodzi tradycja, polityka i przyszłość uniwersytetu, sposób, w jaki są one przeżywane, interpretowane i wcielane w życie. Często uważałem za swój obowiązek walczyć z pewnym konserwatyzmem, z polityką instytucji uniwersyteckiej, którą oceniałem jako szkodliwą i niebezpieczną. Często usiłowałem, tu i ówdzie, krytykować lub „dekonstruować”, jak się czasem powiada, to znaczy również przekształcać, struktury admi-

nistracyjne, filozoficzne i retoryczne normy itd., krótko mówiąc — dominującą w nich kulturę, korzystając z pewnych uprawnień akademickich. „Dekonstrukcja” jest zawsze również polityczna, prawna i instytucjonalna. Dlatego wraz z innymi założyłem we Francji, na marginesie uniwersytetu, GREPH (Grupę Badań nad Nauczaniem Filozofii), Międzynarodowe Kolegium Filozoficzne oraz Międzynarodowy Parlament Pisarzy. Jednak mimo iż pokładam pewną nadzieję w tych zawsze międzynarodowych instytucjach, a także zawsze — jeśli tak można powiedzieć — a doświadczeniu przekładu, dzieje się tak w imię tego, co najbardziej szanuję w uniwersytecie, w imię tego, co z niego wyniosłem, tego wszystkiego, co w jego tradycji wypływa z wiedzy, ścisłego rozumowania, inwencji, wolności, niczym nie ograniczonego prawa do krytyki, prawa do uprawiania filozofii i literatury — a przede wszystkim, przede wszystkim z obowiązku gościnności wobec obcego, obcokrajowca czy wygnańca, wobec języka innego człowieka; przybysza; tego, co nadchodzi; nowości tego, co do nas przychodzi; tego, co jeszcze nadejdzie lub tego, co przybywa z daleka. Moja szansa, tutaj, w tej chwili, wynika z tego, że z powodu owych trudnych zmagania, walki w **interesie** uniwersytetu, która w oczach ludzi nie czytających uchodzi za prowokację lub agresję wymierzoną **przeciwko** uniwersytetowi, moja szansa zatem, dzięki Wam, drodzy Państwo, wypływa z faktu, że okoliczności takie jak dzisiejsza stawiają nas, tak jak stawiają mnie, w sytuacji znacznie wykraczającej poza konwencję, poza rytuał i prawa gatunku. Przypominają nam o naszej odpowiedzialności. Oto dlaczego przyjmuję ten zaszczyt nie tylko z wdzięcznością, ale i pokorą. Potrafiliście wybrać gościnność (*l'hospitalité*), odrzucając wrogość (*l'hostilité*). Gdybym nie obawiał się, że przedłużę to i tak już za długie przemówienie, to cytując językoznawców, historyków języka i instytucji, naświetliłbym zagadnienie niepokojącego pokrewieństwa słów *hostis* („gość”, „obcokrajowiec” lub „wróg”) i *hospes* („gość”, *guest*) oraz zatrwającej logiki, która w ciągu wieków kazała kojarzyć i rozdzielać, łączyć i rozróżniać słowa *hostis* i *hospes*, *l'hostilité* („wrogość”) i *l'hospitalité* („gościnność”); obcy jako **nieprzyjaciel** i obcy jako **przyjaciel**. Będzie to tematem mojego jutrzejszego seminarium. Wierzę, w chwilach, kiedy wierzę w niezbędność uniwersytetu, w jego przyszłość, a więc w Was, drodzy Przyjaciele, Koledzy i Studenci, to w tej mierze, w jakiej ta czcigodna instytucja, tak obecnie zagrożona, tak niespokojna

również o swoje podstawy, swoje środki i niepewna swojej funkcji, pozostaje ośrodkiem niegasnącego oporu. Uniwersytet może w każdym razie pozostać ostatnim miejscem niezależności i nieugiętego oporu przeciwko wszelkim formom władzy i dogmatyzmu: politycznym, etnicznym, religijnym i ideologicznym, przejawiającym się zarówno w formach najbardziej archaicznych, jak i najnowszych, niezależnie od tego, czy są państwowe, czy nie, narodowe, czy międzynarodowe. „Opór” nie oznacza zamknięcia się w strachu czy negatywności, która chroni się za murami obłązionej fortecy tradycji. Wręcz odwrotnie! Wspominałem przed chwilą język narodowy, a co za tym idzie — również hegemonię często sprawowaną nad nim przez ośrodki państwowe albo kapitalistyczno-medialne. Otóż podwójny obowiązek uniwersytetu, jego pozornie sprzeczne zadanie polega na stawieniu czoła i zdominowaniu nowej władzy tele-technomedialnej. Przystosować się do niej, nie dając się jej zniewolić. Uniwersytet potrzebuje jej, podobnie jak demokracja. Bez mediów i techniki jako takiej nie ma już, jak zresztą nigdy nie było, nauczania, badań ani nawet publicznej przestrzeni. Ta władza przeniknęła już **do wewnątrz** uniwersytetu, podobnie jak uniwersytet już znalazł się **wewnątrz** niej. Jednak trzeba być szczególnie czujnym, a jednocześnie tworzyć nową kulturę krytyczną, skierowaną **przeciwko** niebezpieczeństwom, jakie niosą ze sobą te ośrodki władzy nawet w społeczeństwach dumnych ze swojej demokracji. Dobrze znamy te zagrożenia: to narastające uproszczenia, manipulacja, ujednorodnienie, podporządkowanie badań kryterium bezpośredniej rentowności, rachunek intelektualnego **marketingu**, dyktat wskaźnika oglądalności w radiofonii i telewizji, zniszczenie kultury literackiej lub pisanej, to znaczy książki i humanistyki, gwałt zadawany językowi, a nawet policyjna, czasem wręcz pretotalitarna, interwencja, możliwa dzięki postępowi w dziedzinie mikroinformatyki i zapisu cyfrowego. Z pewnością jest rzeczą trudną, być może nawet niemożliwą, ogarnąć te radykalnie zmieniające naszą cywilizację technologie, wymyślając jednocześnie nową strategię krytyczną, uprawiając ją, a także ucząc niezbędnych środków, najlepszych metod i praw niezbędnych, ażeby przeciwstawić się tym zagrożeniom. Jednak jeżeli przed studentami, badaczami i nauczycielami stoi jakieś zadanie, to czy nie polega ono na tym, żeby próbować **wymyślić** coś, czego wynalezienie wydaje się niemożliwe, wewnętrznie sprzeczne, niewymierne? Czyż nie powinniśmy studiować, mając

na uwadze taką odpowiedzialność i przygotowywać się do niej w każdej z uprawianych przez nas dyscyplin? Ta troska o krytyczną niezależność należy do *Lumières*, do *Enlightenment*, do *Aufklärung*, do *Illuminismo*, do Oświecenia naszych czasów, jak należeć będzie do Oświecenia jutrzejszego — a z rozmysłem używam do nazwania tego projektu uniwersalistycznego racjonalizmu terminów zaczerpniętych z więcej niż jednego języka, gdyż cztery czy pięć wieków temu przybrał on różne postacie w historycznie odmiennie ukształtowanych kulturach. Odtąd potrzebujemy dyscypliny ogólnej, w której krzyżowałyby się wszystkie inne. I nawet jeśli niemożliwe pozostanie niewykonalne, nawet jeśli takie wezwanie miałyby pozostać bez wymiernej odpowiedzi, nie znam dzisiaj miejsca właściwszego niż uniwersytet, by ocenić i podjąć ten apel albo przynajmniej wysłuchać tej propozycji, tego pytania, a przede wszystkim tego stwierdzenia. Zdaje mi się, że odczuwam, jak w tej sali, między Wami, w tym Uniwersytecie unosi się duch tej samej co moja inspiracji.

Panie Rektorze, Panie Ambasadorze, Panie i Panowie Senatorowie, drodzy Koledzy, Studenci i Przyjaciele, wybaczcie mi, proszę, że tak wiele czasu zajęło mi złożenie Wam podziękowań.