

Christina Howells

Sartre i Derrida : obietnice podmiotu

Sztuka i Filozofia 19, 92-101

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Christina Howells
(Oxford)

SARTRE I DERRIDA: OBIETNICE PODMIOTU

Mówić o Jacques'u Derridzie w jego obecności* i być może nawet, co okaże się wkrótce, z nim dyskutować – to przyjemność, której towarzyszy, zapewniam państwa, ogromny niepokój. Zamiar ten wydaje mi się niesłychanym zuchwalstwem. Zdecydowałam się jednak wystąpić, gdyż czuję oparcie w uprzejmości, zachętach i serdecznej przyjaźni samego Jacques'a Derridy. Nigdy nie zapomnę jego słów, kiedy to w 1982 roku w Cerisy pokazałam mu mój pierwszy artykuł zatytułowany *Sartre i Derrida: kto przegrywa, wygrywa*, dotyczący między innymi teologii negatywnej. „To bardzo piękne” – powiedział wówczas. „A czy także prawdziwe?” – zapytałam, wstrzymując oddech. „Bez wątpienia” – odpowiedział z delikatnym uśmiechem, ironicznym i uprzejmym (a może łagodnie ironicznym?).

Od tamtej pory staram się, aby moje teksty były równie prawdziwe, jak piękne; także dzisiaj do tego dążę. Niewiele brakowało, bym zatytułowała mój referat *Wyznania zakochanej* – do tego stopnia moją pracę nad Sartrem i Derridą traktuję jako rodzaj miłosnej deklaracji. Kocham obu tych filozofów i chciałabym, by również oni się kochali i wzajemnie rozumieli. Jednak moi przyjaciele uznali, że taki tytuł jest zbyt mało powściągliwy i niewątpliwie mieli rację. Jeśli mimo wszystko zdecydowałam się do niego przyznać, to dlatego że bardziej cenię szczerłość niż powściągliwość. Nigdy nie dość miłości, tak jak i przyjaźni.

Jak sądzę, pierwsze aluzje, odnoszące się do Sartre'a, jakie można odnaleźć w tekstach Derridy, pochodzą z 1962 roku, ze wstępu do francuskiego wydania pracy Husserla *Pochodzenie geometrii*, gdzie Derrida wypowiada się na temat Husserlowskiej koncepcji wyobraźni. Husserl – stwierdza Derrida – nigdy wystarczająco dokładnie nie zbadał wyobraźni, która w jego pismach ma dwuznaczny status: z jednej strony jest

* Referat, wygłoszony przez Christinę Howells na corocznym spotkaniu *Groupe d'Etudes Sartriennes* w czerwcu 1999 roku w Paryżu w obecności Jacquesa Derridy.

władzą odtwórczą, pochodną i wtórną, zaś z drugiej strony jest manifestacją radykalnej wolności. Bardziej interesujące wyniki w badaniach nad wyobraźnią osiągnął Sartre, co przyznaje sam Derrida: „To dlatego że Sartre ujmował wyobraźnię jako *przeżycie pierwotne człowieka* będącego w sytuacji, że traktował wyobraźnię jako *narzędzie* wszelkich badań ejdetycznych, że w specyficzny sposób opisywał fenomenologiczne warunki możliwości fikcji, czyli metody fenomenologicznej – jego przełomowa koncepcja tak zmieniła pejzaż fenomenologiczny i w końcu wykroczyła poza jego horyzont”¹.

Tak więc w roku 1962 Derrida twierdzi, że Sartre dokonuje wyłomu w fenomenologicznym pejzażu, podważa Husserlowskie ustalenia, tak jak będzie to wkrótce robił sam Derrida. Ale już w roku 1968, w odczycie zatytułowanym *Kres człowieka*, wygłoszonym w Nowym Jorku, Sartre zostaje przez Derridę potraktowany jako *metafizyczny humanista*, twórca „fenomenologicznej ontologii”, która jest niczym innym jak „antropologią filozoficzną”². Pełna ironii Sartrowska krytyka humanizmu, zawarta w *Mdłościach*, została wspomniana jedynie w przypisie na dole strony: „Właśnie w rozmowie z Samoukiem Roquentin wytacza najpoważniejszy proces humanizmowi, wszystkim humanistycznym stylom, i gdy powoli zbierają w nim mdłości, mówi do siebie na przykład: «Nie chcę być włączony, ani żeby moją piękną czerwoną krwią tuczyło się to limfatyczne bydlę: nie popełnię błędu i nie nazwę się *antyhumanistą*. Nie *jestem* humanistą, to wszystko»”³.

Jak to więc jest z Sartrowską filozofią? Z jednej strony Derrida chwali Roquentina za demontaż humanizmu, z drugiej oskarża Sartre’a, że jest *mocno naznaczony* humanizmem i że nigdy nie zbadał „historii pojęcia *człowiek*”. Oskarżenie to wydaje mi się niesprawiedliwe. Jest prawdą, że Sartre nie przeszedł systematycznie historii pojęcia człowieczeństwa – historia pojęć nie była jego specjalnością. Jednak tradycyjne pojęcie człowieka zostaje przez niego zakwestionowane: jedność człowieka nie istnieje, nie istnieje jego istota, a wewnętrzne sprzeczności czynią z niego „mękę nadaremna”. Jeśli ma rację Derrida, stwierdzając w roku 1989, że ten, kto stawia pod znakiem zapytania pojęcie takie, jak „człowiek”, „demokracja”, „odpowiedzialność”, nie musi tym samym

¹ J. Derrida, „Introduction” (do:) E. Husserl, *L'Origine de géométrie*, Paris 1962, s. 135.

² Por. J. Derrida, „Kres człowieka”, przeł. P. Pieniążek (w:) idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 135.

³ Ibidem, s. 134.

być antyhumanistą i nieodpowiedzialnym antydemokratą, to *a fortiori* prawdą jest, iż nie musi on być obrońcą tych starych pojęć, które kwestionuje. Derrida zresztą doskonale zdaje sobie z tego sprawę. To w jego tekstach znalazłam argumenty, których zamierzam użyć, by wykazać, że *myśl Sartrowska nie jest metafizycznym humanizmem*.

We wspomnianym już tekście *Kres człowieka* Derrida stwierdza, że dyskurs metafizyczny pojawia się nawet u tych myślicieli, którzy, tak jak Heidegger, usiłują dokonać jego dekonstrukcji. Sartre – czytamy – usiłował wprawdzie przeciwstawić się „pokusie substancjalistycznej” i „przemysleć na nowo sens człowieka”, nie udało mu się jednak uniknąć klasycznej antropologii: „pomimo tej rzekomej neutralizacji metafizycznych presupozycji, samo pojęcie człowieczeństwa nie zostało zakwestionowane”⁴.

Przyjrzyjmy się temu bliżej. Derrida stwierdza, że u Sartre’a pojęcia „byt w-sobie i dla-siebie dotyczyły bytu”⁵. Jest to bez wątpienia prawda, ale Derrida nie przywiązuje wagi do tego, że byt dla-siebie dotyczy wprawdzie bytu, ale takiego, który polega na *niebyciu bytem*. „Byt dla-siebie nie jest bytem, ponieważ zawsze dystansuje się wobec swego bytu”⁶. To prawda, że przypis w tekście Derridy czyni aluzję do nietożsamości Sartrowskiego podmiotu z sobą samym, lecz żadne wnioski nie zostają z tego wyprowadzone. Może to dziwić tych wszystkich, którym bliskie są Sartrowskie paradoksy. Już w swych pierwszych tekstach, jak na przykład w pracy z roku 1936, zatytułowanej *La Transcendance de l’Ego*, Sartre opisuje świadomość jako coś bezosobowego lub co najmniej przedosobowego. *Ego*, wedle opisu Sartre’a, nie jest siłą jednoczącą; przeciwnie, to akt refleksji powołuje *Ego* do istnienia: „Na poziomie irrefleksyjnym *Ego* nie istnieje”⁷. Sam podmiot jest całkowicie nieobecny, z wyjątkiem tej krótkiej chwili, kiedy pojawia się niejako między wierszami, jedynie po to, by można go było natychmiast wyeliminować: „Ta absolutna świadomość, gdy zostaje oczyszczona z *Ego*, w żadnym wypadku nie jest podmiotem”⁸.

Obiecywałam mówić o obietnicach, obietnicach podmiotu. Być może teraz nadszedł właściwy moment. Na chwilę oddaję głos Derridzie, który

⁴ Ibidem, s. 134–135.

⁵ Ibidem, s. 135.

⁶ J.P. Sartre, *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris 1977, s. 161.

⁷ J.P. Sartre, *La Transcendance de l’Ego. Esquisse d’une description phénoménologique*, Paris 1964, s. 78.

⁸ Ibidem.

wie doskonale, jak nie mówić: „Mówienie o obietnicy jest już z góry jakąś obietnicą... Kiedy otwieram usta, już tym samym obiecuję, lub raczej obietnica objęła moje Ja, które obiecuję mówić... Ta obietnica jest ode mnie wcześniejsza”⁹.

Tak więc, by dotrzymać mego przyrzeczenia, powracam do podmiotu. Najpierw do podmiotu Sartrowskiego. W *L'Être et le Néant* Sartre pierwszy raz definiuje, co rozumie przez podmiotowość: jest to „świadomość świadomości” i „rozblysk *cogito*” (*le cogito instantané*). Inaczej mówiąc: podmiotowość to refleksyjny akt świadomości niepozycjonalnej i nietetycznej. Ta właśnie refleksyjność świadomości ustanawia byt-dla-siebie i sprawia, że świadomość nie jest „polem transcendentálním bez podmiotu”¹⁰. Derrida ma więc rację, gdy twierdzi, że „podmiot jako świadomość nigdy nie może się objawić w inny sposób niż jako obecność dla siebie”¹¹. Ale sama ta obecność jest paradoksalna, uniemożliwia bowiem tożsamość ze sobą. Słowo „siebie” w określeniu „dla siebie” jest z gramatycznego punktu widzenia zaimkiem zwrotnym, wskazuje na stosunek podmiotu do siebie samego, ale podmiot nie może być „sobą”, gdyż w takim przypadku nie byłby refleksyjny, nie odnosiłby się do siebie i wszystko rozplętnęłoby się w całkowitej tożsamości. Owa „sobość” (*le soi*) nie znajduje się w świadomości, jest pewnym ideałem, swoistą granicą. Również byt dla-siebie jest *sobą* jedynie w tym sensie, że to bycie *sobą* jest czymś nierealizowalnym, czymś „poza zasięgiem”¹². Powrócę do tego jeszcze, analizując teksty Derridy. To właśnie jest obietnica. Czy będę mogła jej dotrzymać? Nie wiem...

Pozostajmy na razie przy tekstach Sartre’a. Jesteśmy teraz bardzo blisko samego sedna problemu. Czy moja analiza do niego dotrze? Jak widzieliśmy, byt dla-siebie właśnie dlatego nie jest tożsamy z sobą, że jest dla siebie obecny: „Obecność dla siebie (...) to sposób, w jaki nie jest się jednością, sposób uniknięcia identyczności. Jeśli ktoś jest dla siebie obecny, to znaczy, że nie jest tylko i wyłącznie sobą”¹³. Jak to już stwierdziłam, Sartrowska analiza tego, jak byt dla-siebie jest obecnością dla siebie, a zwłaszcza sposób, w jaki Sartre wykorzystuje Husserla, by ukazać niemożność uniknięcia refleksyjnego rozdwojenia, zapowiada

⁹ J. Derrida, *Psyche: Invention de l'autre*, Paris 1987, s. 547.

¹⁰ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., s. 280.

¹¹ J. Derrida, „Różnia”, przeł. J. Skoczylas (w:) M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 394.

¹² J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., s. 143.

¹³ Ibidem, s. 115.

Derridiańską dekonstrukcję *Badań logicznych* Husserla, przeprowadzoną w pracy *Głos i fenomen*. Derrida pokazuje – w rozważaniach nad czasem i monologiem wewnętrznym – że Husserl sam podważa znaczenie, jakie przyznawał pojęciu tożsamości ze sobą. Argumentacja jest tu taka sama, jakiej używał Sartre w pierwszym rozdziale drugiej części *L'Être et le Néant*. Oczywiście Derrida o tym wiedział, gdyż dobrze znał tekst Sartre'a. Czy jednak pamiętał o tym, pisząc własny tekst? Mocno w to wątpię. Derrida zresztą niedawno sam to sugerował. We wzruszającym i bogatym w pomysły tekście *Il courrait mort*, który napisany został dla *Temps modernes* z okazji pięćdziesiątej rocznicy powstania pisma, i w którym mowa była o Sartrze, przywołując Sartrowską krytykę ideologii braterstwa jako „broni burżuazyjnej demokracji”, ideologii opartej na biernej więzi między różnymi atomami, Derrida przyznaje: „Gdy w pracy *Politique de l'Amitié* mnożyłem pytania związane z panowaniem tego fraternalistycznego schematu i z tym, co powoduje on w naszej kulturze, zapomniałem, że (...) Sartre w swoim czasie zbadał już retorykę braterstwa. To zapomnienie, które musiało mi się przydarzać częściej niż zdawałem sobie z tego sprawę, jest w gruncie rzeczy tematem tego listu: dziwne połączenie amnezji i anamnezy, z jakim mamy do czynienia w procesie dziedziczenia tradycji, połączenie, dzięki któremu jesteśmy tym, czym jesteśmy, które podsuwa nam idee, jakich nie zdążyliśmy jeszcze przemyśleć”¹⁴. I Derrida przywołuje *Mdłości*, by zdać sprawę z postawy Sartre'a wobec humanizmu: raz Sartre jest najbardziej zawziętym antyhumanistą, to znowu humanizm jest dla niego czymś najważniejszym; niekiedy jest zwolennikiem zaangażowania, wyzwolenia i ocalenia, kiedy indziej przypomina nam, że zaangażowanie jest czymś nieuchronnym i zarazem nieokreślonym co do kierunku. Tak rozumiane zaangażowanie nie ma nic wspólnego z aktem wolnej woli. Nic więc dziwnego, że uczucia Derridy w stosunku do Sartre'a są co najmniej dwuznaczne: „Nic nie jest mniej trwałe, bardziej rozdwojone i antynomiczne – czytamy – od uczuć, jakie żywię w stosunku do Sartre'a i *Temps modernes*”¹⁵. Jednocześnie Derrida mówi o namietności do Sartre'a, którą nadal – w niektórych momentach – odczuwa. Derridę niewątpliwie, tak jak i mnie, pociąga Sartre rozdwojony w sobie: „Właśnie z Sartrem, który nie godzi się sam ze sobą, zgadzam się najczęściej”¹⁶. Dalej Derrida przywołuje jeden z tych wspaniałych fragmen-

¹⁴ J. Derrida, „Il courrait mort”, *Les Temps modernes* 1995, nr 11, s. 11.

¹⁵ Ibidem, s. 14.

¹⁶ Ibidem, s. 32.

tów, w których Sartre niejako wyprzedza dekonstrukcję terażniejszości: „Każda epoka (...) bezustannie siebie przekracza, współlistnieje w niej konkretna terażniejszość i żywa przyszłość ludzi, którzy daną epokę tworzą (...), nawet jeśli prawdą jest, że owa przyszłość nigdy nie stanie się terażniejszością”¹⁷.

Derrida komentuje to następująco: „Oto mamy sprzeczność czy też nietożsamość (kiedy bowiem Sartre mówi o owym «współlistnieniu», to opisuje absolutną nietożsamość «terażniejszości» i przyszłości oraz absolutną nietożsamość ze sobą bytu, który jest dla siebie obecny, jako że uobecnianie się sobie wymaga wykroczenia poza siebie ku przyszłości), oto pęknięcie albo niezgodność, na którą godzę się najchętniej także dzisiaj, gdyż chodzi tu o rozdwojenie tożsamości epoki czy też terażniejszości”¹⁸.

A ta Sartrowska „przyszłość, nigdy nie stająca się terażniejszością”, ma – jak to zobaczymy – strukturę obietnicy, naznaczona jest pęknięciem, które mogłoby zostać uznane przez Derridę za wyznacznik dekonstruktywistycznie pojętego podmiotu. Taki właśnie podmiot najbardziej interesuje Derridę. Wprawdzie w 1967 roku Derrida neguje suwerenność podmiotu i definiuje go jako „system relacji między różnymi warstwami”¹⁹, ale w roku 1980 podkreśla raczej etyczną wagę ponownej refleksji nad pojęciem człowieka i to nie w kategoriach ontologicznych (czym jest człowiek?), lecz wykorzystując Heideggerowską modyfikację problemu i pytając: *kim* jest człowiek? Dziesięć lat później, w roku 1989, Derrida *explicitie* staje w obronie *najnowszych prac*, dotyczących podmiotu, uznając, że mogą one stać się częścią przedsięwzięcia dekonstrukcji: „Mówiliśmy o rozziewie, o wewnętrznym rozpadzie, o różni... Niektórzy mogliby rzec: zgoda, to, co nazywamy «podmiotem», nie jest jakimś absolutnym źródłem, czystą wolą, świadomością tożsamą z sobą czy też obecną, lecz właśnie czymś nietożsamym z sobą. Myślę o tych, którzy chcieliby dziś odnowić dyskurs o podmiocie, pojętym nie w tradycyjny sposób, o podmiocie, którego nie określałoby panowanie nad sobą i zgoda ze sobą, który nie byłby centrum i przyczyną świata itd., lecz byłby to raczej podmiot pojmowany jako konkretne doświadczenie nietożsamości ze sobą (...)”²⁰.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 335.

²⁰ Wypowiedź J. Derridy na konferencji naukowej – autorka artykułu nie podaje bliższych danych (przyp. tłum.).

Nie wiem, o kim myślał Derrida, pisząc o owych wysiłkach, zmierzających do rekonstrukcji podmiotu – być może chodzi o Levinasa albo Philippe'a Lacoue-Labarthe'a, może o Jean-Luca Nancy'ego, z którym Derrida dyskutował – wiem jednak na pewno, że nie był to Sartre. Jednak to, co Derrida pisze o owym podmiocie, nietożsamym z sobą, mogłoby znakomicie pasować do podmiotu Sartrowskiego. W pewnym sensie można by powiedzieć, że Derrida jest tego świadomy. W wywiadzie z Nancym podkreśla niejednorodność „klasycznego podmiotu” i zwraca uwagę, że na przykład w samym centrum transcendentalnego idealizmu Husserla istnieje perspektywa badawcza, nie odwołująca się do egologicznej koncepcji podmiotowości i intersubiektywności. Wprawdzie Derrida dostrzega złożoność i wewnętrzne sprzeczności, pojawiające się w ramach klasycznej koncepcji podmiotu, czy to Kartezjańskiej czy Husserlowskiej, przyznaje również, że prekursorzy destrukcji podmiotu, tacy jak Nietzsche czy Heidegger, krytykując substancjalistyczną i subiektywistyczną metafizykę, nie posunęli się aż do końca i nie zrezygnowali z pytania „kto?”, ocalając je przed dekonstrukcją. Rozważa więc Derrida bardzo uważnie możliwość odtworzenia czy odbudowania koncepcji podmiotu, nigdy jednak nie robi najmniejszej nawet aluzji do prac Sartre'a. Tymczasem Sartrowski podmiot jest w tak niewielkim stopniu „tożsamy z sobą”, że Sartre mówi o nim jak o jakimś monstrum. Pisząc na przykład o Genecie, stwierdza: „Dziś chodzi o to, by ukazać podmiot, owego winowajcę, tę przerażającą i nędzną bestię, jaką w każdej chwili możemy się stać”²¹.

U Derridy więc nie pojawia się dyskusja z Sartrowską koncepcją podmiotu, tak odległą od idei mitycznego klasycznego podmiotu, który jest panem samego siebie. Fakt ten stanie się zrozumiały, gdy przypomnimy sobie, co pisał Derrida w szkicu *Il courrait mort* na temat swych zastrzeżeń w stosunku do Sartre'a i swej niejednoznacznej do niego sympatii.

Jednak wyjaśnienie takie nie wyklucza analizy, którą obiecałam przeprowadzić, czując coraz większe skrępowanie tym, że mówię w obecności Derridy; obawiam się nawet, czy Derrida nagle nie wstanie, by mi przerwać i powiedzieć, że nie mówił o Sartrze po prostu dlatego, że nie miał ochoty o nim mówić, i że to wyjaśnienie w zupełności wystarcza. Rozumiem teraz, dlaczego nigdy nie chciałam spotkać Sartre'a (dziś tego żałuję, ale za jego życia tak właśnie było): bynajmniej nie była to skromność, ani też delikatność nie pozwalająca mu przeszkadzać, ani nawet

²¹ J.P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1978, s. 662.

niechęć do kultu „gwiazdorstwa”, którego sam Sartre tak bardzo nie znosił. To, co przeżywam dzisiaj, każe mi przypuszczać, że wówczas kierował mną zwyczajny strach przed kimś, kto był źródłem inspiracji wszystkich moich filozoficznych przedsięwzięć.

I oto nadszedł moment, by powrócić do samego Derridy. Już w roku 1964 podjął on refleksję nad ważnym filozoficznym *problemem decyzji* i naszym obowiązkiem podejmowania decyzji, *niepodważalnej decyzji*. Przeszło dwadzieścia pięć lat później, w 1990 roku, Derrida powraca do tego problemu i stwierdza, że taka decyzja, choć nie jest „intersubiektywna”, to jednak zawiera w sobie pamięć, genealogię i projekt: „projekt” wyprzedzający „podmiot”. *Projekt wyprzedzający podmiot*. Cóż to może znaczyć? Tu właśnie trzeba powrócić do pojęcia obietnicy, gdyż jedynie struktura obietnicy tłumaczy ten pozorny paradoks.

Posłuchajmy Derridy: „Sobość [*le soi*], *autos* prawomocnego samostanowienia zawsze jest czymś, co *ma dopiero się stać*, i to nie jako *przyszła rzeczywistość*, lecz jako coś, co zawsze zachowa istotową strukturę obietnicy i może zaistnieć jedynie w taki właśnie sposób – jako coś, co *ma się urzeczywistnić*”²².

Sobość jest więc tym, co ma się urzeczywistnić. Znaczy to, że *niegdysię nie urzeczywistni*. Nie jest to jednak tożsame z porażką. Przeciwnie, taka właśnie struktura sobości sprawia, że możliwa jest decyzja i odpowiedzialność. Stosunek do siebie może być jedynie *różnią*. Zobowiązanie nie traci przez to znaczenia; to właśnie dzięki temu staje się w ogóle możliwe. Pisze Derrida: „Pytaliśmy więc, czym jest decyzja i kto decyduje, a także, czy decyzja jest, jak nam mówiono, wolna, świadoma, suwerenna. Pytaliśmy, co stałoby się, gdybyśmy zachowali samo słowo i pojęcie decyzji, rezygnując jednak z owych określeń”²³.

Derrida chce pokazać, że klasyczne pojęcie podmiotu wyklucza odpowiedzialność i decyzję, gdyż tożsamość podmiotu z sobą samym uniemożliwia zmianę (siebie), konieczną w przypadku każdej prawdziwej decyzji: decyzja „staje się niemożliwa i zbyteczna wtedy, gdy podmiot jest tym, czym jest, gdy jest nierozdwojony i tożsamy z sobą, gdy jest sprawcą wszystkiego z *wyjątkiem tego*, co naprawdę mu się przydarza i co naprawdę go dotyka”²⁴.

Czytamy u Derridy: „Bez wątplenia subiektywność podmiotu o niczym nie decyduje: jego tożsamość z sobą i jego obliczalność czynią z każdej

²² J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris 1990, s. 41.

²³ Ibidem, s. 15–16.

²⁴ J. Derrida, *La dissémination*, Paris 1972, s. 268.

decyzji wydarzenie, które podmiotowi jest obojętne. *Teoria podmiotu nie jest w stanie zdać sprawy z tego, jak możliwa jest choćby najdrobniejsza decyzja*²⁵.

Nie szokują nas te paradoksy. Zostaliśmy już na nie przygotowani. I to właśnie Sartre nas do nich przygotował. On także nie jest woluntarystą. Czytamy w *L'Être et le Néant*: „Namysł nad tym, co wybrać, to zawsze oszukaństwo. Jak, w istocie rzeczy, oceniać motywy i pobudki, którym właśnie ja, przed podjęciem jakiegokolwiek decyzji, nadaję wartość, dokonując wyboru siebie samego? (...) Gdy podejmuję decyzję, kości zostały już rzucone”²⁶. A wcześniej: „Kiedy (...) pokazywaliśmy (...), że moje możliwości były czymś niepokojącym, bowiem tylko ode mnie zależało podtrzymywanie ich istnienia, nie znaczyły to bynajmniej, że owe możliwości mają swe źródło w jakimś ja, które byłoby dane najpierw, i zanurzone w strumieniu czasu przechodziłoby od jednej do drugiej świadomości”²⁷.

Podobne myśli odnajdujemy też u Derridy: „Z pewnego punktu widzenia, warunkiem obietnicy i decyzji, tzn. odpowiedzialności, jest ostatecznie brak jednoznacznego określenia”²⁸.

Paradoksy Derridiańskiej koncepcji obietnicy także w pewnym stopniu były poprzedzone paradoksami Sartrowskich analiz czasowości. „Teraźniejszość *nie jest*”, „przyszłość jest tym, *czym mam dopiero być*”, pod warunkiem jednak, że mogę tym nie być”, „przyszłość jest punktem idealnym”²⁹.

Jak czytamy w *L'Être et le Néant*: „Do istoty bytu dla-siebie należy to, że musi on być *puszką otwartą ku przyszłości*. Z tej racji nie może on nigdy w teraźniejszości *stać się* tym, czy miał być w przyszłości. Cała przyszłość teraźniejszego bytu dla-siebie wpada w przyszłość wraz z owym bytem dla-siebie. (...) Przyszłość nigdy się nie urzeczywistnia (...). Przyszłość nigdy nie pozwala się dogonić. (...) To z tego bierze się owo ontologiczne rozczarowanie, jakie spotyka byt dla siebie przy każdym wybieganiu w przyszłość: «Jakże Republika byłaby piękna za Cesarstwa»”³⁰.

Tak więc to, co w eseju Sartre'a *Czym jest literatura?* Derrida odnalazł na temat przyszłości, która nigdy nie staje się teraźniejszością, nie jest

²⁵ J. Derrida, *Du droit...*, op. cit., s. 87.

²⁶ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., s. 505–506.

²⁷ Ibidem, s. 72.

²⁸ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993, s. 126.

²⁹ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., s. 161, 164, 166,

³⁰ Ibidem, s. 166–167.

w myśli Sartrowskiej ani wyjątkowe, ani nietypowe. Przeciwnie: cała filozofia *L'Être et le Néant* wsparta jest na przeświadczeniu, że niemożliwa jest jedność i tożsamość zarówno terażniejszości, jak i przyszłości. Paradoksy przyszłości, która zawsze jest tym, co ma się stać, oraz paradoksy podmiotu, który także nigdy nie jest tożsamy z sobą terażniejszym, ani *a fortiori* przysłym, mają także antynomiczny aspekt etyczny: mają strukturę obietnicy, tak jak to opisywał Derrida. „The time is out of joint”³¹, czas jest „nietożsamy z sobą”, „jest niewpółczesnością z sobą terażniejszym” – i przez to jest czymś, co umożliwi wszelkie pytania. „Niezbędny jest rozziw i przerwa, niejednorodność...”³².

„Być *out of joint*, niezależnie od tego, czy chodzi tu o byt, czy o czas terażniejszy, to może boleć i wyrządzać zło, jest to bez wątpienia sama możliwość zła. Ale bez otwarcia się na tę możliwość wyboru dobra i zła, bylibyśmy być może skazani na to, co najgorsze”³³.

Zło chroni nas więc od najgorszego. Sartre również dobrze o tym wiedział: „Gdy nic już nie jest możliwe, wybór Dobra jeszcze pogłębia tę niemożliwość; wówczas trzeba wybrać Zło, by odnaleźć Dobro”³⁴. „Dobro bez Zła jest jak Byt Parmenidejski, to znaczy jest jak śmierć”³⁵. Podmiot ma strukturę taką, jak obietnica – zgoda, ale do tej pory staraliśmy się przed sobą ukrywać, że obietnica jest obietnicą zła. Zło, nietożsamość, rozziw – oto czego nam trzeba. Zapewniam was.

Z języka francuskiego przełożyła
Hanna Puszko

³¹ Fragment z *Hamleta* Szekspira, tłumaczony na język polski jako „Świat wyszedł z formy” czy „Świat wyszedł z orbit” (przyp. tłum.).

³² J. Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., s. 65.

³³ *Ibidem*, s. 57.

³⁴ J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale (datant de 1947–1948)*, Paris 1983, s. 420.

³⁵ J.P. Sartre, *Saint Genet...*, op. cit., s. 211.