

Christina Howells

Sartre i Derrida: qui perd gagne

Nowa Krytyka 13, 189-199

2002

Artykuł został 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

Sartre i Derrida: qui perd gagne¹

Cel tego artykułu jest skromny: poczynić kilka uwag dotyczących przyczyn Derridiańskiej krytyki Sartre'a. Nie zamierzam przeciwstawiać tu Sartre'a Derridzie. Oryginalność przedsięwzięcia Derridy jest bezdyskusyjna: chcę po prostu zwrócić uwagę na te elementy we wczesnej filozofii Sartre'a, które bliższe są filozofii Derridy, niż zapewne on sam by przyznał. Oczywiście, późna filozofia Sartre'a wymaga pod tym względem dalszych porównań, lecz nie jest to tutaj moim celem. Uważam, że postawa Derridy wobec Sartre'a jest zdecydowanie zbieżna z postawą Sartre'a wobec teologii negatywnej, a ponadto, że jej podstawą jest ta sama świadomość analogicznych założeń, które są potencjalnym zagrożeniem i dlatego są odrzucane.

W *L'être et le néant* (1943) Sartre zajmuje się – jak Derrida dwadzieścia lat później – kwestionowaniem utożsamienia bycia z obecnością. Za Heideggerem i Husserlem odrzuci on „potoczne-znaczenie” Arystotelesowego ujęcia czasu jako ciągu „teraz”:

Nie można rozważać tych trzech rzekomych „elementów” czasu: przeszłości, terażniejszości, przyszłości jako zbioru „data”, które należy zsumować – na przykład, jako nieskończony ciąg „teraz”, z których jednych

¹ Tytuł oryginalny: *Sartre and Derrida: Qui perd gagne*. „Journal of the British Society for Phenomenology” vol. 13, nr 1, styczeń 1982, s. 26–34. Występujące w tytule wyrażenie francuskie oznacza „przegrywy wygrywa” [przyp. tłum.].

jeszcze nie ma, a innych już nie ma – lecz jako ustrukturuwane chwile pierwotnej syntezy [s. 145]².

I przejmując Heglowski paradoks czasu jako bytu, który „gdy jest, to go nie ma, a gdy [go] nie ma, to jest”³, aby odnieść się do terażniejszości (i ponadto do świadomości), „jako terażniejszości, która nie jest tym, czym jest (przeszłością), i jest tym, czym nie jest (przyszłością)” [s. 162], odrzuci on wniosek Hegla, że „tylko terażniejszość jest”⁴. Dla Sartre’a „terażniejszości nie ma” [s. 162]; jest ona raczej *néant* niż *être* [s. 156–157]. Nie można chyba powiedzieć, że Sartre egzemplifikuje to, co Derrida opisuje jako uporczywe metafizyczne utożsamianie bytu z obecnością, skoro Sartre twierdzi, że „w-sobie nie może być obecne” [s. 160], „być tutaj nie znaczy być obecnym” [s. 160], „obecne jest właśnie ową negacją bytu, ową ucieczką przed bytem, jako że byt jest *tu* jako to, przed czym się ucieka” [s. 162]. Prawdą jest oczywiście to, że dla Sartre’a obecne i obecność przychodzą na świat poprzez *pour soi*, lecz jest to, zdaniem Sartre’a, niezrozumienie natury owego *pour soi*, które tkwi w samym centrum niezrozumienia związanego z „potocznym-znaczeniem” ujęcia czasu: „Obecna chwila wypływa z urzeczywistniającego i urzeczowiającego pojęcia bytu dla-siebie” [s. 162]. „Dla-siebie nie posiada bytu, ponieważ jego byt jest zawsze w oddali” [s. 161]. W pewnym sensie Sartrowską analizę „*la présence à soi*” owego *pour soi* można uważać za antycypację Derridiańskiej dekonstrukcji *Badań logicznych* Husserla w *Głosie i fenomenie* (1967). Derrida podejmuje się wykazania, że pomimo nacisku Husserla na „tożsamość przeżycia obecnego dla siebie w tej samej chwili”⁵, jego własne analizy podważają takie pojęcie samo-tożsamości. W tym celu Derrida koncentruje się na Husserlowskich rozważaniach dotyczących czasu i monologu wewnętrznego oraz stwierdza, że Husserl nie może spójnie utrzymać samo-zgodności obecnego i obecności w żadnej ze sfer:

² J.-P. Sartre: *L'être et le néant*. Paris 1976, s. 145 [cytaty z tej pracy lokalizowane są bezpośrednio w tekście – przyp. tłum.].

³ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 273, § 258.

⁴ *Ibidem*, s. 275, § 259.

⁵ J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak. Warszawa 1997, s. 101.

Jeśli to, co obecne obecności dla siebie, nie jest *zwykle*, jeśli konstytuuje się w źródłowej i nieredukowalnej syntezie, wówczas zagrożona jest zasada całej argumentacji Husserla⁶.

To właśnie jest argument Sartre'a z pierwszego rozdziału części drugiej *L'être et le néant*. „*Présence à soi*” definiowana jest jako „pewien rodzaj *niezgody ze sobą*, wymykanie się tożsamości” [s. 115]. To nie *pełnia*, nie „najwyższa godność bytu” [s. 115]. Sartre przywołuje słowa Husserla jako dowód na to, że nawet najbardziej zdeterminowany filozof obecności nie potrafi przezwyciężyć problemów, jakie stawia samozwrotność wszelkiej świadomości⁷. Świadomość jest zawsze „zakłócana” [s. 114], „rozbija jedność wszystkich pojęć, w których można by próbować ją zamknąć” [s. 114]. To właśnie *obecność* uniemożliwia tożsamość: „Jeśli byt jest obecny dla siebie, wówczas nie jest on całkowicie sobą” [s. 115]. Świadomość jest zawsze gdzie indziej, „w oddaleniu od siebie” [s. 116]: „Byt-dla-siebie nie może istnieć inaczej niż jako pewne gdzie-indziej w stosunku do siebie” [s. 116].

Obecności w sensie Derridy nie można zatem odnieść ani do *en soi* ani do *pour soi*. Ponadto trudno pojąć, jak Derrida może utrzymywać, że dla Sartre'a świadomość jest formą *l'être*. Nawet w zakończeniu *L'être et le néant*, gdzie Sartre'owi zależy na uniknięciu nieprzezwyciężalnego dualizmu *en soi* i *pour soi*, a także rozważa on kwestię bytu *pour soi* jako *néantisation* [s. 686], wskutek paradoksalnej natury tych sformułowań problematyzuje byt zupełnie inaczej niż Derrida twierdzący, że dla Sartre'a „byt-w-sobie i dla-siebie dotyczyły bytu”⁸. *Pour soi* nie jest bytem w żadnym uznawanym znaczeniu tego terminu: „Dla-siebie nie posiada innej rzeczywistości niż bycie unicestwieniem bytu” [s. 682]; jest ono jak „dziura bycia w samym sercu bytu” [s. 681]; „stale ustanawia swą nicość-bytu” [s. 683]:

Jego byt nie jest nigdy dany..., gdyż jest zawsze oddzielony od siebie przez nicość odmienności; dla-siebie jest wciąż w zawieszaniu, ponieważ jego byt jest ciągłym odwlekaniem [s. 683].

⁶ Ibidem, s. 103.

⁷ Zob. J.-P. Sartre: *L'être et le néant*, op.cit., s. 112.

⁸ J. Derrida: *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] idem: *Pismo filozofii*, przeł. B. Banaśiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek. Kraków 1992, s. 135.

Sartre zdecydowanie odmawia odpowiedzi na pytanie, czy „bardziej korzystne dla wiedzy” [s. 689] jest rozważenie bytu posiadającego dwa wymiary (*en soi i pour soi*), czy też pozostanie przy starej dualności (świadomość/byt). Pytania takie, jak twierdzi, są metafizyczne, a nie ontologiczne. Niemniej jednak głównym zamierzeniem jego dzieła jest sprzeciw „wobec Hegla, że byt *jest*, a nicości *nie ma*” [s. 52].

Ponadto Derrida wielokrotnie twierdził gdzie indziej, że metafizyczny dyskurs jest nieunikniony nawet dla niego, który próbuje go zdekonstruować. O Heideggerze pisze, na przykład:

Okazuje się, że bycie, które nie jest niczym, które nie jest jakimś bytem, może zostać wypowiedziane, może się wypowiedzieć jedynie dzięki metaforze ontycznej⁹.

Derrida skupia się na wybranej terminologii egzystencjalizmu, starając się pominąć jej faktyczny nacisk na negację. Aby zilustrować, na przykład, lacanowskie źródła w powojennej filozofii egzystencjalnej, powołuje się on na powracanie takich terminów, jak *être*, *authentique*, *vrai*, *plein* i *dévoilement*, z których *être* i *plein* mają negatywne konotacje w koncepcji Sartre’a, trzy pozostałe terminy są zaś problematyczne – w tym sensie Sartre wydawałby się mniej heideggerowski niż Lacan, dla niego bowiem prawda nie może być nigdy „objawieniem... bytem bycia”¹⁰, ponieważ „samo znaczenie wiedzy jest tym, czym ona nie jest, i nie jest tym, czym jest, aby bowiem znać byt taki, jakim jest, trzeba być tym bytem; lecz określenie «taki, jakim jest», pojawia się tylko dlatego, że nie jestem bytem, który poznaję” [s. 260].

Z drugiej strony eliptyczne odnoszenie się Derridy do teologicznej natury Sartre’owskiego ateizmu¹¹ jest być może bardziej owocne, a to z przyczyn, które zostaną wkrótce wyjaśnione.

Odrzucenie przez Derridę humanizmu Sartre’a redukuje Sartre’owską krytykę humanizmu w *Mdłościach* do przypisu¹². Nic też zaskakującego, że takie przedstawienie Sartre’owskiego przedsięwzięcia przynosi w rezultacie

⁹ Ibidem, s. 154.

¹⁰ J. Derrida: *Pozycje*, przeł. A. Dziadek. Bytom 1997, s. 97. Zobacz również J. Derrida: *Le facteur de la vérité*, [w:] idem: *La carte postale*. Paris 1980, s. 490.

¹¹ J. Derrida: *Kres człowieka*, op.cit., s. 135–136.

¹² Ibidem, s. 134.

odmowę uznania podstawowych analogii pomiędzy myśleniem Sartre'a a jego własnym. Nacisk Derridy na to, że „rzecz sama zawsze się wymyka”¹³, że nie istnieje „pełne spostrzeżenie”¹⁴ ani pierwotne doświadczenie rzeczywistości, która poprzedza znak, mniej różni się od przekonania Sartre'a, że bezsensowna jest nawet próba wyobrażenia sobie poznania „bytu” *tel qu'il est*, niż mogłoby początkowo sugerować pobieżne przyjrzenie się obu myślicielom. Ponadto można by oczywiście utrzymywać, że pojęcie *différance* Derridy, zasadniczo bezosobowe i pomyślane jako środek dekonstrukcji świadomości – tego kamienia węgielnego humanizmu – w rzeczywistości wyraźnie odnosi się do świadomości, przynajmniej w sartre'owskim sensie. Związek ten można prześledzić na podstawie przynajmniej trzech spośród znaczeń *différance*: po pierwsze – jako tego, co odwleka, oraz nie-zgodności; po drugie – jako różnicowania; i po trzecie – jako tworzącej różnicę i ostatecznie znaczenie. W czwartym znaczeniu, różnicy ontyczno-ontologicznej, *la différence* można również uważać za analogiczną do świadomości, skoro umożliwia różnicę pomiędzy *l'être* a *l'étant*, byciem a bytem. Nie potrzeba jednak przenosić analogii w tak abstrakcyjne dziedziny: ważny jest tutaj raczej sposób, w jaki definicja *différance*, *trace* itd. Derridy okazałaby się oparta na tej samej paradoksalnej logice, co definicja *pour soi* Sartre'a: „ślad jest niczym”¹⁵, „sam ślad nie istnieje”¹⁶, „różnia nie jest, nie istnieje”¹⁷.

Nie zamierzam teraz badać wskazanych paraboli, a raczej poczynię kilka uwag co do ich konsekwencji. Parabole takie nie są, oczywiście, zwykłymi analogiami: są one kluczem do postawy Derridy wobec Sartre'a, ponieważ wskazują na podstawowy tryb przemiany przywracającej, która kusi obu myślicieli, będąc przy tym przez nich odrzucana. To przemiana wynikająca z zasady *qui perd gagne*, przegrany wygrywa, jej zaś nieautentyczną postać, tak zdaniem Sartre'a, jak i Derridy, ukazuje teologia negatywna.

¹³ J. Derrida: *Głos i fenomen*, op.cit., s. 175.

¹⁴ Ibidem, s. 174.

¹⁵ J. Derrida: *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak. Warszawa 1999, s. 112.

¹⁶ Ibidem, s. 226.

¹⁷ J. Derrida: *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, [w:] M.J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 378.

Stosunek Sartre'a do teologii negatywnej jest niezwykle krytyczny i przyczynia się do błędnego przedstawienia oraz zaburzenia jej akcentów¹⁸. Istnieją, oczywiście, ewidentne paralele między mistyczną koncepcją Boga, przedstawioną na przykład przez Plotyna, a transcendentnym *néant* ludzkiej świadomości. Sartre nigdy ich jednak nie uznaje – przeciwnie, we wszystkich pismach, gdzie omawia pojęcie Boga, zdecydowanie bierze pod uwagę tylko scholastyczne koncepcje bytu absolutnego: nawet Bóg mistyków jest pozytywnym punktem odniesienia. Oczywiście jest to, że Sartre'owi nieobce są paradoksy negatywnej tradycji w teologii: w *Saint Genet*, na przykład, odrzuca on, jako część *la Sophistique de Non*, jako retorykę konserwatywną, pisma św. Jana od Krzyża i Eckharta, w których Boża nieobecność przekształcona zostaje w obecność wyższego rzędu, a śmierć w życie. Natomiast w *L'idiot de la famille* Sartre odwołuje się często do „owej negatywnej teologii, która wciąż nas dziś zatrzuwa i funduje byt Boży na jego braku wszelkiej rzeczywistości”¹⁹. Reprezentuje ona, zdaniem Sartre'a, rodzaj religijnej złej wiary, „post-ateistyczne chrześcijaństwo, które porażkę próbuje przemienić w zwycięstwo”²⁰. Zarzuty Sartre'a wobec teologii negatywnej nie różnią się od jego zarzutów wobec Hegla: to sofistyczna reafirmacja Bytu paradującego jako negacja, „powszechna negacja równoważna jest nieobecności negacji”²¹. O mistycyzmie św. Teresy Sartre pisze: „dla niej, jak i dla Hegla, negacja negacji przełamuje nasze ograniczenia i staje się afirmacją”²², „transcendencja [*le dépassement*] zachowuje to, czemu przeczy”²³. Właściwie teologię negatywną widzi on jako prymitywną wersję dialektyki, której nie sposób zaakceptować, dialektyki ustanawiającej idealną syntezę niezależnie od tragicznych sprzeczności ludzkiego doświadczenia. Atak Sartre'a na Hegla jest trojaki – poprzez ontologię *L'être et le néant*, gdzie podkreśla on, że „tym, co powinniśmy zachować w pamięci przeciw Heglowi, jest to, że byt *jest*, a nicości *nie ma*” [s. 52]; poprzez marksizm w *Critique de la raison dialectique*, ponieważ Marks, zdaniem Sartre'a, nigdy nie próbował rozpuścić rzeczywistości

¹⁸ Omawiałam to już w innym artykule (*Sartre and Negative Theology*, „MLR”, lipiec 1981) i przedstawię teraz krótko kilka kwestii związanych z prowadzoną dyskusją.

¹⁹ J.-P. Sartre: *L'idiot de la famille*, III. Paris 1972, s. 180.

²⁰ J.-P. Sartre: *L'engagement de Mallarmé*. „Obliques” – Sartre, nr 18/19, wyd. M. Sicard, s. 171.

²¹ Ibidem, s. 194.

²² J.-P. Sartre: *Saint Genet, Comédien et Martyr*. Paris 1952, s. 235.

²³ Ibidem, s. 236.

ludzkiego działania w zamęcie procesu dziejowego; i w końcu w *L'universel singulier*, gdzie przyznaje on, że od Kierkegaarda uczymy się, iż porażka jest realnością subiektywną, której nie sposób wyjaśnić poprzez obiektywną „relatywną pozytywność”²⁴. To poprzez porażkę ludzka subiektywność dowodzi swej niesprowadzalności do *le savoir objectif*. Staje się jasne, że według Sartre’a istnieją dwie wersje zwycięstwa poprzez porażkę lub poprzez zasadę *qui perd gagne*. Pierwsza wersja – skrytykowana – w której porażkę próbuje się wyzyskać jako zwycięstwo w innym wymiarze, tj. w przyszłości lub w osiągnięciach na innym poziomie. Druga – jego własna wersja zbawienia poprzez przegraną – która możliwość porażki uznaje za dowód wolności ludzkiej świadomości od procesu deterministycznego. A zatem Sartre ma, co jest nieuniknione, świadomość paraboli zachodzącej między jego wersją zbawienia przez porażkę a religijnymi wzorcami myślenia. Sądzi on jednak, że nie można nic zarzucić jego koncepcji tego procesu, jako że opiera się ona na zdecydowanie nieprzywracającej ontologii.

Zarzuty Derridy wobec teologii negatywnej i wobec Hegla nie różnią się od zarzutów Sartre’a. Teologia negatywna nie jest naprawdę negatywna – przeczy się bytowi Boga, aby przypisać mu wyższy rodzaj istoty. Podobnie jak Sartre, Derrida cytuje Eckharta jako przykład tego, co sam nazywa onto-teologią:

Gdy mówię, że Bóg nie jest bytem, lecz że jest ponad bytem, nie odмам mu bytu; przeciwnie, przypisuję mu byt wyższy²⁵.

Negatywny moment Hegłowskiej dialektyki to właśnie moment, który będzie transcendowany. Hegel roztapia różnicę w ostatecznej jedności bytu i niebytu, obecności i nieobecności. Derrida odwołuje się wielokrotnie do nieuniknionej *Aufhebung* lub dialektyki spekulatywnej i stawia pytanie, „czym byłoby «coś negatywnego», co nie dawałoby się zluzować (*relever*)?”²⁶. Filozofia, zdaniem Derridy, z konieczności przywraca negatywność:

²⁴ J.-P. Sartre: *Situations IX*. Paris 1972, s. 166.

²⁵ J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris 1967, s. 398, przyp. 1.

²⁶ J. Derrida: *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*, przeł. B. Banasiak, [w:] idem: *Pismo filozofii*, op.cit., s. 107.

Język filozoficzny, wypowiadając się, przywraca negatywność – lub, co na jedno wychodzi, zapomina o niej – nawet wówczas, gdy utrzymuje, że ją potwierdza czy uznaje²⁷.

Derrida świadomy jest tego, że jego antyfilozoficzne, antymetafizyczne, antylogocentryczne paradoksy mogą być również obarczone ryzykiem, iż zostaną zinterpretowane jako formy teologii negatywnej.

Do tego stopnia, że wszelkie zwroty, okresy, składnia, których będę często używać, przypominają do złudzenia teologię negatywną. Już trzeba tylko zaznaczyć, że różnia *nie jest*, nie istnieje, nie jest żadnym bytem obecnym (*on*); będziemy musieli również określić to wszystko, *czym nie jest*, a więc, że nie ma istnienia, ani istoty. Nie zalicza się do żadnej kategorii bytów, ani obecnych, ani nieobecnych. Wszelako owe znamiona różni nie mają w sobie nic teologicznego, nic z najbardziej nawet negatywnego porządku teologii negatywnej, skoro jej zadaniem było zawsze, jak wiadomo, ukazywanie jakiejś nadistotności ponad skończonymi kategoriami istoty i istnienia, a więc obecności, skoro sama zawsze pierwsza przypominała, że jeśli Bogu odmawia się predykatu istnienia, to po to, aby przyznać mu inny sposób istnienia, wyższy, niepojęty, niewypowiedziany. Nie o to tutaj chodzi – o czym będzie się można stopniowo przekonać. Różnia (*différance*) nie tylko nie daje się sprowadzić do jakiegokolwiek ontologii lub teologii, słowem – onto-teologii, ale otwierając przestrzeń, w której onto-teologia – filozofia – tworzy swój system i swoje dzieje, zawiera ją w sobie, wpisuje i bezpowrotnie ją przekracza²⁸.

Odrzucenie teologii negatywnej przez Derridę jest zatem oczywiście bardziej samo-świadome niż u Sartre'a. Mimo że Sartre oskarżony został (na przykład przez Roberta Champigny²⁹) o hipostazowanie swego *néant*, to nie odpowiedział on nigdy bezpośrednio na takie oskarżenie i wydaje się, że woli raczej odwieść czytelników od wszelkich analogii z teologią negatywną, niż zmierzyć się z nimi i je odrzucić. Derrida wciąż powraca do tego problemu i dokłada wszelkich starań, aby uchronić swoją *logique paradoxale* od popadnięcia w tryb przywracający. *Différance*, na przykład, nie można opisać jako

²⁷ J. Derrida: *L'écriture et la différence*, op.cit., s. 6.

²⁸ J. Derrida: *Różnia*, op.cit., s. 378–379.

²⁹ Zob. R. Champigny: *Stages on Sartre's Way*. Bloomington 1959, s. 172.

nieskończonej: znalazłaby się wówczas poza różnicowaniem i byłaby nieodróżnialna od obecności:

Gdyby moc *différance* stała się *nieskończona* – co jej istota *a priori* wyklucza – samo życie oddane zostałoby niewzruszonej, nienaruszalnej i wiecznej teraźniejszości: nieskończonej *différance*, Bogu lub śmierci³⁰.

Pokusa *la pensée infinitiste* polega właśnie na jej pozornej zdolności do ochrony przed błędem:

Nie kłamie się, kiedy nie mówi się nic (o skończoności i determinacji), kiedy mówi się o Bogu, Bycie i Nicości, kiedy nie modyfikuje się skończoności w jawnym sensie słowa, kiedy mówi się o nieskończoności (Bogu, Bycie lub Nicości, bo sens nieskończoności i na tym polega, że nie może być takim jak inne określeniem ontycznym), to znaczy kiedy pozwala się nieskończoności wypowiedzieć się i myśleć siebie³¹.

Oczywiście, taki jest dokładnie zarzut Sartre'a wobec Hegla. I Derridy również. Rzeczywiście, w wyjątkowo trudnym komentarzu do Hegłowskiego ujęcia Boehmego Derrida odwołuje się do *Aufhebung* jako do „niewyczerpalnego podstępu”³². *Différance* jest właśnie próbą wymknięcia się *Aufhebung*: „Jeśli istniałaby definicja różni, to byłaby nią właśnie granica, przerwanie, destrukcja heglowskiego zniesienia (*relève*), wszędzie gdzie ono działa”³³. Ale ten atak na Hegla nie oznacza wcale, że sam Derrida potrafi całkowicie oprzeć się pokusie przemiany i przywrócenia. *Supplément* (ciągły ruch zastępowania, który działa, aby przemieścić pojęcia „źródła” i „obecności”) opisany jest, na przykład, jako „mniej niż nic, a jednak, jeśli sądzić po skutkach, znacznie więcej niż nic”³⁴. Zarzucona prawda ukazuje się znów w nowej formie:

³⁰ J. Derrida: *O gramatologii*, op.cit., s. 184.

³¹ J. Derrida: *Cogito i „Historia szaleństwa”*, przeł. T. Komendant. „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 193, przypis 20.

³² J. Derrida: *Marges de la philosophie*. Paris 1972, s. 339.

³³ J. Derrida: *Pozycje*, op.cit., s. 40.

³⁴ J. Derrida: *O gramatologii*, op.cit., s. 407.

Zniknięcie prawdy jako obecności, skrytość obecnego źródła obecności jest warunkiem wszelkiej [manifestacji] prawdy. Nie-prawda jest prawdą. Nie-obecność jest obecnością. *Différance*, zniknięcie źródłowej obecności jest zarazem warunkiem możliwości, jak i warunkiem niemożliwości prawdy³⁵.

Différance, na co często zwracali uwagę krytycy, ma się stać źródłem, któremu ona sama zaprzecza i które przemieszcza: „[...] źródło doświadczenia czasu i przestrzeni, owo pismo różnicy, *différance*... [itd.]”³⁶.

Pomimo tego nieuniknionego wpadnięcia w teologię negatywną dzieło Derridy, jak i Sartre’a, jest jednak nieustającą próbą uniknięcia Hegłowskiego przywrócenia. Odrzucenie „źródła” i „końca” przez Derridę składa się, oczywiście, na część takiego projektu: odwołując się do Rousseau, ale i nawiązując do swego dekonstrukcyjnego przedsięwzięcia, Derrida pisze: „swobodna gra uzupełnienia uwalnia historię od nieskończonej teologii typu heglowskiego”³⁷. A *indécidables* (*pharmakon* – lekarstwo/trucizna; *supplément* – przypadłość/ /istota; *hymen* – spełnienie/dziewictwo itd.), które rozsadzają binarną opozycję, nie stworzą nigdy syntezy łagodzącej napięcie: „nigdy nie tworząc trzeciego terminu, nigdy nie tworząc rozwiązania w formie dialektyki spekulatywnej”³⁸. Pojęcie *rozplenienia* (zdolność tekstu do wytwarzania nieograniczonej ilości znaczeń) przedkłada się nad pojęcie *polisemii* właśnie dlatego, że jest ono nieredukowalne, nie-skończone (tj. ani skończone, ani nieskończone) i nie podlega całościowemu ujęciu³⁹. Rozważając postawę Levinasa wobec Kierkegaarda⁴⁰, Derrida może precyzyjnie analizować etyczne implikacje u obu myślicieli, uwzględniając położony przez nich nacisk na odmienność bądź na „ja”; może też twierdzić, że żaden z nich nie jest wystarczająco radykalny, lecz w żadnym punkcie nie kwestionuje on słuszności i konieczności ich prób uniknięcia systemu Hegla. Ponadto w swym ujęciu Blanchotowskiej krytyki Artauda Derrida zajmuje, jak się wydaje, stanowisko bardzo zbliżone do stanowiska Sartre’a

³⁵ J. Derrida: *La dissémination*. Paris 1972, s. 194.

³⁶ J. Derrida: *O gramatologii*, op.cit., s. 99.

³⁷ Ibidem, s. 421.

³⁸ J. Derrida: *Pozycje*, op.cit., s. 42.

³⁹ Zob. ibidem, s. 44.

⁴⁰ Zob. J. Derrida: *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, [w:] idem: *Pismo filozofii*, op.cit., s. 162 i n.

w jego rozważaniach nad Kierkegaardem. Zarzuca Blanchotowi, że ignoruje on specyfikę i indywidualność doświadczenia Artauda, które opisane jest w kategoriach *erreur pathétique*: „Nicość w samym sercu mowy, «brak bytu»”⁴¹. Blanchot ignoruje nieredukowalność historii Artauda, „jego ślad zatarty na ścieżce prawdy”⁴²; podobnie jak Hegel, Blanchot nie może poradzić sobie z realnością porażki. Sartre pisał:

Subiektywność jest niczym dla obiektywnej wiedzy, jako że jest ona nie-wiedzą [*non-savoir*], a jednak porażka pokazuje, że istnieje absolutnie⁴³.

Derrida przychyliła się zatem do formy myślenia „przegrywa-wygrywa”, strategii *qui perd gagne*, która ma umknąć przywracaniu:

Albowiem ekonomiczny charakter różni nie implikuje w najmniejszym stopniu tego, że odraczana obecność zawsze może się odnaleźć [...]. W przeciwieństwie do metafizycznej, dialektycznej „heglowskiej” interpretacji ekonomicznego zachodzenia różni, trzeba tutaj zgodzić się na grę, w której ten, kto przegrywa, wygrywa i gdzie się wygrywa i przegrywa za każdym razem⁴⁴.

Sartre pokazuje jednak, że zasada *qui perd gagne* nie pozostaje raczej nie skażona. Jego sprzeciw wobec teologii negatywnej, wobec większości formuł postaci „przegrywa-wygrywa” i wobec Hegła zaostrza się wraz ze świadomością takich sposobów myślenia, jak niebezpieczeństwa i pokusy, na jakie jego własna filozofia mogłaby być narażona. Sprzeciw Derridy wobec tego rodzaju myślenia i wobec myślenia Sartre’a ma, sugerowałabym, to samo źródło. U obu myślicieli paradoksalna logika dzielnie się broni przed pułapkami przywracającej dialektyki, a sukces obu może zależeć tylko od samo-świadomości, towarzyszącej walce z filozoficzną hydrą.

Przełożyła ANNA BONCELA

⁴¹ J. Derrida: *L'écriture et la différence*, op.cit., s. 255.

⁴² Ibidem, s. 255.

⁴³ J.-P. Sartre: *L'universel singulier*, [w:] idem: *Situations IX*, Paris 1972, s. 166.

⁴⁴ J. Derrida: *Różnia*, op.cit., s. 400.