

T a m a r a T u z o w a

Sartre: „bycie jest tym, na co się ważymy”

Przytoczone wyżej słowa Sartre’a można uznać za wyraz ontologicznego i moralnego sensu jego stanowiska na wszystkich etapach jego drogi twórczej, niezależnie od tego, czy mowa o jego pracach filozoficznych czy literackich, o fenomenologicznej ontologii (z jej pojęciami świadomości, wolności, faktyczności, projektu, sytuacji, z zaproponowanym na ich bazie wariantem egzystencjalnej psychoanalizy)¹, czy też o badaniu ontologicznych (egzystencjalnych) podstaw procesu historycznego².

Jest to coś, co z jednej strony można nazwać pierwotną intuicją filozoficzną francuskiego myśliciela, określającą kierunek jego badań, determinującą swoistość i oryginalność jego wariantu fenomenologii oraz wyjaśniającą jego przywiązanie do „wielkiej tradycji Kartezjańskiego *cogito*”. Z drugiej strony jest to coś, co od początku jest określane przez Sartre’owskie rozumienie *specyfiki ludzkiego bycia* (świadomości, działania) oraz *specyfiki filozofii* jako przedsięwzięcia myślowego odróżnionego od „epistemologicznego reżymu nauk humanistycznych”.

Dla zrozumienia myśli Sartre’a warto wyjść od analizy sposobu, w jaki ujmuje on specyfikę człowieka oraz specyfikę filozoficznego zapytywania o świat i człowieka. Na tym tle ujawniają się wszystkie podstawowe pojęcia jego filozofii: wolność, sprawstwo i odpowiedzialność człowieka; jego autentyczność, nieautentyczność i „zła wiara”; świadomość, ludzka działalność (idea działania) i praktyka (*praxis*); indywidualne życie, wydarzenie historyczne i historia („proces totalizacji”); projekt jako „podstawa znaczeń rzeczywistości”, prawidła „de-szyfracji” ludzkich zachowań i zasady inteligibilności historii.

¹ J.P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.

² J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. 1, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960; *Critique de la raison dialectique*, t. 2, *L'intelligibilité de l'histoire*, Gallimard, Paris 1985.

Pojmowanie swoistości ludzkiego bytu związane jest u Sartre'a z zakładaniem wolności, sprawstwa i bezwarunkowej, absolutnej odpowiedzialności jako „prostego logicznego skutku naszej wolności”³. Ontologia opracowuje środki ich opisu i konceptualizacji, uzasadniając je przez wyróżnienie tak zwanych obiektywnych oraz subiektywnych komponentów sytuacji (z jednej strony różne rodzaje „faktyczności”, z drugiej strony – świadomość, wolność, wybór, projekt), przez opis ich ontologicznego sensu oraz analizę związków między nimi.

Ontologia, według Sartre'a, powinna wychodzić od opisu konkretnego fenomenu bytu, odkrywanego przez nas we „wglądzie bezpośrednim” (w „przystępie trwogi, mdłości” itd.) i kierować się ku istocie bytu, przedstawiając byt jako zjawisko *znaczące*. Zadaniem fenomenologa jest deszyfracja zjawisk przez odczytanie w nich odniesień do człowieka i świata. Każda sytuacja, według Sartre'a, jest wspólnym produktem świadomości (wolności) i tego, co jej dane (do faktyczności filozof zalicza nie tylko obiektywne społeczno-historyczne, ekonomiczne, geograficzne oraz inne okoliczności naszego życia, ale także naszą przeszłość, naszą konstytucję psychofizjologiczną, refleksyjną konstrukcję Ja itd.).

Dlatego dla filozofa nie istnieją „przeszkody absolutne” – każda sytuacja (oprócz śmierci) jest „ludzka”. Obiektywne komponenty sytuacji (zarówno w świetle *L'Être et le néant*, jak i w *Critique de la raison dialectique*) są „pasożytnicze”: żyją wyłącznie „w symbiozie” z ludzką świadomością oraz konkretną ludzką praktyką w charakterze interpretowanych, podtrzymywanych i urzeczywistnianych przez nie wytworów. Przy tym zawsze „odkrywając” własną „odповідź”, świadomość i praktyka dystansują się wobec faktyczności, transcendując ją i organizując się do celów (projektów), które same zakładają i usiłują urzeczywistnić. „Pasożytnictwo” to Sartre'owski sposób definiowania ontologicznego sensu faktyczności.

„Przekraczanie faktyczności w stronę celu” polega na tym, że człowiek konstytuuje siebie jako konkretną indywidualność. To działanie określone jest w filozofii Sartre'a jako realizacja *projektu*, projekt własnego bycia w świecie. W tym procesie konstytuuje się wewnętrzna struktura ludzkiego działania i jednocześnie wewnętrzna struktura sytuacji (świata, historii, bytu).

Ponieważ faktyczność istnieje wyłącznie w świetle projektu, stając się sytuacją, człowiek *sam powinien dawać sobie* wszystko, co jest mu *dane*. Powinien *dawać sobie* własną faktyczność, nie *być nią*: jest on jestestwem, które niczego nie powinno otrzymywać, a za którego pośrednictwem w „bycie powstaje relacja”; jest zatem fundamentem wszystkich relacji, bytem przekształcającym swoje bycie w sens – i to za pośrednictwem człowieka sens wkracza w świat.

Dystansujący i znaczący ruch świadomości stwarza „na powierzchni bytu szkielet bycia”, to znaczy konstytuuje świat jako zjawisko, jako „konkretną i szczególną

³ Sartre, *L'Être et le néant*, wyd. cyt., s. 639.

totalność”. W ten sposób świat stanowi „fundamentalną jedność, która pojawia się w bycie” jako korelat poszukiwania przez człowieka własnego sposobu „bycia w świecie, pośród rzeczy i innych ludzi”. Ponieważ człowiek jest istotą „niezakończoną”, „niepełną”, otwartą na własne możliwości, która „powinna oczekiwać siebie i tworzyć siebie”, to jedność ta „pojawia się zawsze w stanie zawieszenia wewnątrz tego, czego nie ma”⁴.

Bycie u Sartre’a jest „syntetycznie zorganizowane”, jest utrwaleniem faktyczności przez celową, sensotwórczą działalność żywej świadomości. Jest to wiązanie wolne, dokonywane przez świadomość „na własnych warunkach”. Jeśli zaś „pasożytniczy” charakter faktyczności stanowi w Sartre’owskiej ontologii pierwszą ontologiczną przesłankę wolności, sprawstwa i osobistej odpowiedzialności człowieka za świat i swój sposób bycia w świecie (przesłankę leżącą po stronie obiektywnych czynników sytuacji), to w charakterze drugiej przesłanki (leżącej po stronie subiektywnych czynników sytuacji) występuje samoświadoma jedność osobistego doświadczenia człowieka.

Idea samoświadomości (jawności dla samego siebie) oraz jedności osobistego doświadczenia człowieka przenika wszystkie konstrukcje filozoficzne Sartre’a, jego ontologię, etykę, filozofię społeczną, jego dzieła literackie. W jednym ze swych wywiadów Sartre powiedział:

Myślę, że u moich bohaterów niepokojąca jest przede wszystkim ich przenikliwość. Oni wiedzą, że się ukazują i wybierają siebie takimi. Fałszywi lub ślepi byłiby bardziej do przyjęcia⁵.

Modyfikując Kartezjańskie *cogito*, Sartre przekształca pojęcia podmiotu i Ja. Jego koncepcja podmiotu oskarżana jest o humanizm, jego koncepcja historii – o optymizm. Charakteryzuje się go jako „ostatniego metafizyka”, ostatniego reprezentanta „wielkiej filozoficznej tradycji *cogito*”, który ją wyczerpał i zamknął.

Przeanalizujemy te sprawy bardziej szczegółowo i spróbujemy wyjaśnić, czym spowodowane jest przywiązanie Sartre’a do tradycji *cogito*, na czym polega sens transformacji tej tradycji i czy uzasadniona jest opinia o jej wyczerpaniu.

Jak wiadomo, tradycja *cogito* uznana została w XX wieku za kontrowersyjną. Nierzadko mówi się o „neurotycznej” sytuacji nowożytnej filozofii europejskiej, wiążąc ją z pochodzącą od Kartezjusza koncepcją *cogito*. Sprzyjało temu aktywne problematyzowanie przez filozofów XX wieku historyczności i założeniowo-

⁴ J.P. Sartre, *Vérité et l'existence*, wyd. cyt., s. 47.

⁵ Contat M., Rybalka M., *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Gallimard, Paris 1970, s. 115. Nie przyjmując tego bezlitośnie moralizatorskiego patosu Sartre’owskiej koncepcji świadomości, Merleau-Ponty zauważył: „... według marksistów świadomość może być zmistyfikowana. Według Sartre’a jest ona zakłamaną. Według marksistów istnieją głupcy, według Sartre’a istnieją tylko kanalie” (Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, s. 213).

ści świadomości, odsłonięcie zniekształcających mechanizmów refleksji, odkrycie zależności struktur świadomości od struktur doświadczenia zmysłowego oraz struktur języka, struktur codzienności i przedrefleksyjnych warstw doświadczenia człowieka od mechaniki społecznej i mechaniki nieświadomości. Studia te określiły dominujący trend myśli współczesnej, skłaniając do obiektywizujących, analitycznych, deterministycznych i redukcjonistycznych badań nad doświadczeniem człowieka oraz do krytyki „filozofii świadomości”.

Martin Heidegger usiłował opracować swą egzystencjalistyczną analitykę bez odwoływania się do pojęć *cogito* i świadomości. Wielu współczesnych filozofów przeciwstawiło Kartezjańskiemu *cogito* koncepcję tak zwanej świadomości fałszywej, której „pułapki” uczyli odsłaniać i rozpoznawać „mistrzowie podejrzeń”: Marks, Nietzsche i Freud. Filozofowie XX wieku pracują w szerokim spektrum – od rezygnacji z „instancji” świadomości do prób zastąpienia pojęcia świadomości pojęciem „zachowania” (Merleau-Ponty). Zrezygnowawszy z idei podmiotowości jako „źródła sensu”, Ricoeur – łącząc koncepcje Freuda i Hegla, tj. psychoanalizę, mającą swe podstawy w „archeologii pomiotu”, oraz fenomenologię ducha, mającą swe podstawy w „teleologii podmiotu”, dąży do zbadania konstituowania się sensu zarazem „za podmiotem” i „przed nim”. Zdaniem Ricoeura połączenie „krytyki świadomości fałszywej” z nowym odsłonięciem podmiotu w dokumentach jego życia, w „obiektywizujących go przejawach życia”, czyni jego „filozofię refleksji” radykalnie przeciwstawną Kartezjańskiej „filozofii świadomości”. Za „fałszywe dziedzictwo” uznaje Kartezjańskie *cogito* strukturalizm. Bez autora, bez tego, kto myśli i mówi, pragnie i działa, usiłują obejść się postmoderniści w swych badaniach sensu, pisma, języka, pragnienia, wydarzania się itd. Badania strukturalistyczne i poststrukturalistyczne zdeterminowane są przez wizję człowieka jako „funkcji”, „efektu” (mechaniki społecznej, mechaniki nieświadomości, pragnienia, języka itd.). Rezygnując z problematyki sprawstwa, *cogito*, konstytutywnej funkcji samoświadomości, nowsi autorzy skupiają się na wizji „Ja pękniętego” oraz rozpadu podmiotu myśli, na wizji człowieka jako „podłoża i ofiary” psychicznej dynamiki i „własnych koszmarów”, jako „tańczącej otchłani” (Deleuze). W drugiej połowie XX wieku zaczęła dominować wizja człowieka zdecentrowanego. Zdeterminowała ona redukcjonistyczne koncepcje ludzkiej świadomości i zachowań, w których sens traktowany jest jako „efekt pozytywności” uwarunkowany przez strukturę i opisywany w języku „sensotwórczych maszyn” (Deleuze).

Późny Sartre sytuację filozofii połowy XX wieku określił jako rozpowszechnienie się „neopozytywizmu” (lub „pozytywizmu znaków”) i w jednym ze swych wywiadów z goryczą stwierdził, że niemal całkowicie stracił zainteresowanie tym, co dzieje się w filozofii francuskiej.

Od razu zastrzegam, iż nie zamierzam podawać w wątpliwość konieczności decentrowania pojęcia człowieka, i to na wiele różnych sposobów. Decentracje

są potrzebne i ważne dla zrozumienia rzeczywistych uwarunkowań, heteronomii, synkretyzmu i wielopłaszczyznowości ludzkiego doświadczenia, w tym również doświadczenia świadomości. Te decentracje są różnymi sposobami opisu i problematyzacji rzeczywistego występowania „rytmów bezosobowości” zarówno wokół nas, jak i wewnątrz nas. Decentrowanie podmiotu jest z pewnością potrzebne, a za punkt odniesienia można wybrać strukturę dowolnej formacji – ciała społecznego, języka, pożądania itd. Dzięki takim decentracjom otrzymujemy jakąś obiektywną wiedzę o tym, co w nas nie należy do nas, aczkolwiek urzeczywistnia się i funkcjonuje z naszym udziałem.

Dlaczego jednak trzeba zupełnie wykluczać z gry i nie brać pod uwagę świadomości, samoświadomości, przeżyć jako pewnej ludzkiej rzeczywistości, tworzenia sensu i samookreślenia? Czy to, co w niej zachodzi, jest równoznaczne z dowolnym innym strukturalnym elementem systemu?

Dokonując decentracji człowieka, powinniśmy zdawać sobie sprawę z rzeczywistych granic rozmaitych metodologii, które są ufundowane na pierwotnej wizji człowieka zdecentrowanego, zarazem legitymizują tę wizję wynikami studiów dokonywanymi w tej perspektywie badawczej. Nie przypadkiem w tych nowych wariantach tego, co transcendentalne, ufundowanych na idei podmiotu „rozproszonego” oraz na uprzywilejowaniu „miejsc” w stosunku do tego, „co je wypełnia”, kryteria przejścia od podmiotu do praktyki, jak wyznaje Deleuze, są na razie „bardzo niejasne”.

Zadajmy sobie pytanie: dlaczego? Sadzę, że właśnie dlatego, iż ten element, tzn. praktykę, trzeba wprowadzać jako coś nieredukowalnego, nie jako zwykły element struktury na równi z innymi, ale jako element uprzywilejowany, albowiem zawiera on w sobie świadomość, jest złożonym, samoorganizującym się systemem, zdolnym do rozerwania więzi materialnej rzeczywistości, do samookreślenia, to znaczy do wolności jako zdolności zrywania ciągłej serii przyczyn i inicjowania nowych ciągów zjawisk w świecie.

Innymi słowy, to właśnie *cogito* powinno być wprowadzane jako to, co wyróżnia ludzką praktykę. A tutaj nie jest już tak ważne, czy jest ono „fałszywe” czy nie. Albowiem działamy zgodnie z naszym rozumieniem rzeczy. Działanie zaś odkłada się na tkance historii i *socjum*, na strukturze rzeczywistości, kształtując ją, niszcząc, podtrzymując i zmieniając. Jest to ten wymiar wewnętrzności, który Sartre tak wysoko cenił u Kierkegaarda i którego patos rozwijał i utrwał w swojej twórczości.

Nie odrzucając idei zdecentrowania człowieka oraz konieczności zbadania mechanizmu działania struktur, Sartre uważał, że naukowa metoda analityczna wyklucza twórczość i historię, mając do czynienia wyłącznie z tym, co zostało „porzucone przez świadomość”, „już stotalizowane”, co jest materią, noszącą na sobie wyłącznie „ślad” człowieka. Swoim przywiązaniem do filozoficznej tradycji *cogito* Sartre uosiłował, we współczesnych kontekstach problemowych, prze-

ciwstawiać się totalnej utracie zaufania do człowieka oraz jego zdolności do samodzielnego myślenia, decydowania, działania i samookreślenia się wobec materialnej rzeczywistości. Sartre'owskie analizy idei samoświadomości są dążeniem do odsłonięcia i uzasadnienia zdolności człowieka – zdecentrowanego i stotalizowanego przez struktury pola społecznego – do twórczego, aktywnego syntetyzowania własnego doświadczenia, do odpowiedzialnego urzeczywistniania prawdy swego położenia, swej sytuacji i swej myśli. Jest to wysiłek utrzymania i skontypalizowania swoistości człowieka i filozofii jako autonomicznego (metafizycznego) przedsięwzięcia myśli we współczesnej przestrzeni myślowej, poszatkowanej przez różne formy determinizmu i redukcjonizmu.

W sytuacji niemal całkowitego zwycięstwa koncepcji, zgodnie z którą myślenie przychodzi z zewnątrz, oraz wizji człowieka jako istoty niezdolnej do stawania wobec źródeł swego doświadczenia i „brania go na siebie”, udziałem Sartre'a stało się wiele ogólnikowych zarzutów przywiązania do „pojęcia podmiotu”. Nie zwraca się przy tym uwagi na to, że z pojęcia podmiotu u Sartre'a usunięte zostały tożsamość oraz *Ego* jako „życiowe prawo świadomości”. Już w pracy *La transcendance de l'Ego* Sartre proponował bardziej radykalny w porównaniu z Husserlem (z *Medytacji kartezjańskich*) wariant redukcji fenomenologicznej, odślaniając „pole transcendentalne bez podmiotu”:

Jeśli podmiotem wciąż nazywa się coś w rodzaju Ja substancjalnego lub kluczową kategorię, od której rozpoczynałoby się odślanianie refleksji, to podmiot jest już dawno martwy. Sam krytykowałem tę koncepcję w moim pierwszym eseju o Husserlu⁶.

A jednak Sartre zachowuje samą ideę „centrowania” i jedności ludzkiego doświadczenia, interpretując ją „antysubstancjalistycznie” i przesuwając tę jedność ze świadomości refleksyjnej w świadomość spontaniczną, przedrefleksyjną. Usuwając klamrę całości ze świadomego i refleksyjnego Ja, przemieszcza ją do *cogito* przedrefleksyjnego.

Sartre'a rozumienie wyróżników „podmiotowości jako takiej” oraz interpretacje idei samoświadomości i jedności doświadczenia człowieka są cenne dla współczesnej filozofii, która chce zachować siebie jako sferę metafizycznego (autonomicznego) badania, nieniszczącego całościowości i unikalności różnorodnych zjawisk życia ludzkiego, nieredukującego człowieka do przedmiotu nauk o człowieku, a zatem nieredukowalnego do takich nauk.

Na czym polegała idea Kartezjańskiego *cogito*? – Na potraktowaniu myślenia jako (a) nieusuwalnie obecnego w doświadczeniu człowieka; (b) wykrywającego swą własną obecność, czyli przejrystego dla samego siebie; (c) potrafiącego krytycznie skontrolować, poświadczyć i świadomie przepracować to doświadczenie.

⁶ *Sartre aujourd'hui*, „L'Arc” (1966) nr 30, s. 93.

Konieczność refleksyjnej rekonstrukcji doświadczenia człowieka poprzez dozukiwanie się za wszystkimi treściami świadomości ich świadomościowego nośnika związana była przede wszystkim z odkryciem zarówno przez Kartezjusza, jak przez Francisca Bacona (z jego ideą „idoli” myślenia) zjawiska, które we współczesnej filozofii nazywa się nieciągłością, niejednorodnością i heteronomicznością spontanicznego doświadczenia jaźni.

Rzecz jasna, w XVII wieku nieznanne były jeszcze rozmaite totalizacje doświadczenia przez mechanikę społeczną, mechanikę nieświadomości, struktury języka, zmysłowości, codzienności, rozpracowaniem których zajmie się humanistyka XX wieku. Nieznane były także deformujące mechanizmy refleksji, którymi będą się interesować XX-wieczni filozofowie, w tym Sartre, usiłujący usunąć konstrukcję Ja refleksyjnego i przedrzeć się w przedrefleksyjne warstwy doświadczenia, widząc w nich wymiar ontologicznie pierwotny i nieskażony. Sartre usiłował uzasadnić przejrzystość tego przedrefleksyjnego doświadczenia oraz ufundować przedrefleksyjne *cogito* w charakterze „życiowego prawa świadomości”, stałego towarzysza wszystkich ludzkich stanów, decyzji i aktów, a wreszcie w charakterze ontologicznego warunku Kartezjańskiego *cogito* refleksyjnego.

Dlatego „oczyszczenie” świadomości z wytworów refleksji deformujących spontaniczne doświadczenie podmiotowości, „wyzwolenie własnej świadomości” Sartre nazywa pierwszym krokiem swej filozofii.

Odsłoniwszy spontaniczne, nierefleksyjne struktury świadomości, ukazawszy ich autonomię oraz ontologiczną pierwotność w stosunku do refleksji, Sartre wyjaśnia, w jaki sposób pierwotne dane spontanicznej świadomości strukturyzują ludzkie zachowania, konstytuują jedność świadomości, doświadczenia oraz jedność świata. Ja refleksyjne nie jest już źródłem (lub centrum) pragnień i działań człowieka. Jest tylko „psychicznością”, a jako takie nie jest obecne w świadomości. Istnieje poza świadomością, w „świecie”, będąc dla świadomości transcendentnym przedmiotem. Jest to wytwór „złej refleksji”, przedmiot nieadekwatnej oczywistości, idealna i uboczna jedność świadomości refleksyjnej. Świadomość nierefleksyjna, będąca „strumieniem świadomości konstytuującym siebie jako jedność samego siebie...”⁷, charakteryzuje się „jednością immanentną”.

Uznając istnienie świadomości konstytuującej, Sartre opisuje ją jako „nieosobowe”, „przedosobowe” „pole transcendentalne bez Ja”:

Istnieje obiektywny świat rzeczy i działań, – wytworzonych lub tych, które należy wytworzyć, a działania nakładają się, jak akcydensy, na rzeczy, które ich się domagają⁸.

⁷ J.P. Sartre, *La Transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris 1966, s. 44.

⁸ Tamże, s. 39–40.

Szkodliwość koncepcji Ja jako prawa życia świadomości polega według Sartre'a na tym, że pozwala ona uzasadnić zachowania zakłámane, umożliwia samo-usprawiedliwienia, samoobronę, rezygnację z odpowiedzialności: świadomość maskuje tutaj swoją spontaniczność, aktywność, sprawstwo, projektując je w przedmiot (Ja), przekazując temu Ja własną wolność tworzenia, przeszkadzając człowiekowi w poznaniu siebie, ponieważ zaczyna on traktować siebie jak rzecz, a nie jak podmiot.

W wyniku redukcji „psychiczności” człowiek powinien odsłonić transcendentálne pole bez Ja⁹ jako własną wolność, tworzącą *ex nihilo*. Transcendentalnemu polu, wyswobodzonemu ze struktury *ego*, przypisuje się cechę pierwotnej przejrzystości dla siebie samego:

Świadomość istnieje zawsze jako świadomość siebie. Jest ona siebie świadoma, ponieważ jest świadomością transcendentalnego przedmiotu. Tak więc w świadomości wszystko jest jasne i przejrzyste: przedmiot ze swą charakterystyczną nieprzejrzystością znajduje się przed nią, a ona jest po prostu świadomością tego, że jest świadomością tego oto przedmiotu – oto zasada jej istnienia¹⁰.

Świadomość ta jest „niesubstancjalnym absolutem”, jej status ontologiczny to bycie „nicością”, ponieważ „wszystkie fizyczne, psychofizyczne i psychiczne przedmioty, wszystkie prawdy, wszystkie wartości znajdują się poza nią, co znaczy, iż nawet moje Ja samo przestało być jej częścią. Ale ta nicość jest wszystkim, ponieważ jest ona świadomością tych wszystkich przedmiotów”¹¹.

Określając świadomość jako uświadamianie sobie przez świadomość samej siebie, Sartre uważa tę „absolutną świadomość” za „pierwotny warunek i absolutne źródło egzystencji”. Później, w *L'Être et le néant*, powie: „To, co właściwie można nazwać podmiotowością, jest świadomością świadomości”¹².

Podmiotowość wyróżniana jako samoświadomość to dla Sartre'a sfera tego, co swoiście ludzkie, co pozwala mówić o świadomej jedności doświadczenia człowieka, rozpatrywać wszelkie działania jednostki jako znaczące, wolne, celowe, afirmować sprawstwo, poczytalność i odpowiedzialność jednostki.

Traktując projekt człowieka jako podstawę znaczeń konstytuujących rzeczywistość oraz jako „fundament osobowej egzystencji”, fundując ontologiczną konstytutywność wolności oraz tego, co powstaje w „nieprzewidywalnym akcie wolności”, Sartre wprowadza w obręb fenomenologii pragmatykę. Wolność i przed-

⁹ Idea wysoko ceniona przez Ricoeura („konflikt interpretacji”) i Deleuze'a przy całym krytycznym stosunku tego ostatniego do Sartre'owskiej interpretacji sfery transcendentalnej jako, mimo wszystko, świadomości (Deleuze, *Logique du sens*).

¹⁰ J.P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, wyd. cyt., s. 23–34.

¹¹ Tamże, s. 74.

¹² J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, s. 29.

refleksyjne *cogito*, na którym jest ona oparta, okazują się w ten sposób nieredukowalnym punktem odniesienia analizy ludzkiego doświadczenia (w tym doświadczenia społecznego) oraz jego obiektywizacji: to, co można następnie odsłonić jako strukturę, „na początku i konkretnie powstaje jako zachowanie”.

Przy wprowadzaniu idei samoświadomości Sartre odróżniał uświadamianie sobie od poznania: „Fundamentalny projekt jest w całości przeżywany przez podmiot i jako taki jest totalnie świadomy [...]”¹³. Nie znaczy to jednak wcale, że zostaje tym samym poznany: świadomość przedrefleksyjna jest „bezpośrednim i niekognitywnym stosunkiem do siebie samej”. Wszelka świadomość przedmiotowa jest jednocześnie świadomością nieprzedmiotową, nietetyczną, niepozycjonalną, immanentną. Nie jest to nowa świadomość, powstająca *post factum*. Jest ona jednocześnie percepcją i świadomością percepcji. To „wewnątrzświadomościowe” *cogito* nie poddaje się definicji, ale właściwe jest każdej świadomości. Jako „światło świadomości” rozproszone na nią samą stanowi „całość ze świadomością, której jest świadomością”.

Przedrefleksyjne *cogito* to warunek działania zapewniający jedność świadomości i doświadczenia. Dzięki niemu istnieje „jednoczący wątek moich aktów świadomych”, a strumień świadomości nie rozpada się na poszczególne, izolowane, nieciągłe akty, niepowiązane „wspólnym wątkiem” czynności.

Na tej idei świadomości jako „samoobecności” (*présence-à-soi*) opiera się wiara Sartre’a w możliwość zapanowania przez totalizowanego człowieka nad sensem totalizacji, zachowania jednostkowego sprawstwa w alienującym polu materii społecznej. Albowiem dzięki tej strukturze świadomość jest „świadkiem własnego istnienia”, a „samoobecność jest przekraczaniem siebie”. Wiara staje się niewiarą, to, co bezpośrednie, czymś zapośredniczonym, absolut – czymś względnym.

Widzimy, iż *cogito* jest Sartre’owi niezbędne w celu utrzymania i konceptualizacji swoistości ludzkiego bycia oraz swoistości samej filozofii jako wysiłku wyzwolenia głosu podmiotowości przez deszyfrację i odczytanie jej konstytutywnej obecności w treściach własnego doświadczenia. Albowiem tylko przez ujawnienie własnej obecności w naszym doświadczeniu możemy w sposób celowy i świadomy zrozumieć zarówno samych siebie, jak też sens tych realnych totalizacji, które nam się przytrafiają w licznych i różnorodnych intersubiektywnych polach materii społecznej, języka, powszedniości, w polu pożądań itd. Jest to warunek poszerzania granic samoświadomości naszego doświadczenia oraz świadomego (swobodnego) modyfikowania go na *własnych podstawach*. To znaczy poszerzania granic naszej autonomii w świecie przez pracę ze sobą w dowolnych zewnętrznych kontekstach naszego bycia w świecie.

Dążąc do zminimalizowania udziału „przypadkowości” i „niewiedzy” w naszych wyobrażeniach o sytuacji, o indywidualnym losie i historii, Sartre opraco-

¹³ Tamże, s. 658.

wuje nieredukcjonistyczny rodzaj racjonalności, który byłby zdolny zawrzeć w sobie indywidualność w jej własnym wymiarze: jako wolną i przejrzystą wydarzeniowość, jako niepowtarzalne rozumienie, przeżywanie i jednostkowy wybór w ich ontologicznej konstytutywności. W tej perspektywie wszystko to, co obiektywne i uniwersalne, staje się „faktem podmiotowości”, jest przeżywane przez człowieka jako jednostkowe, jako „wydarzenie duszy, historyczne i wyjątkowe, którego motywu należy poszukiwać w naszym przypadkowym byciu-tutaj”¹⁴. W ten sposób temu, co „skończone”, przywraca się „znaczenie pozytywności”.

Pojęcie *cogito* jest dla Sartre’a narzędziem ontologicznej konceptualizacji możliwości świadomej i odpowiedzialnej indywiduacji naszego doświadczenia w realnej sytuacji naszej przypadkowości, historyczności, skończoności, nieciągłości, zdecentrowania, stotalizowania przez anonimowe strumienie i mechanikę społeczności, historii, codzienności, zmysłowości, nieświadomości itd. Idea *cogito* pozwala zachować specyfikę ludzkiej egzystencji przede wszystkim dlatego, że daje możliwość wyjaśnienia, w jaki sposób, podlegając nieustannie decentracji i totalizacji przez przekraczające nas strumienie i struktury samoorganizujących się pól i przez społeczno-historyczne całości, możemy podjąć wysiłek centrowania naszego doświadczenia, możemy wciąż rekonstruować naruszaną jedność sensu naszego doświadczenia i „brać go na siebie”.

Na podjęcie się tego wysiłku pozwala nam wyłącznie obecność w nas *cogito*. A mówić o niej pozwala nam wyłącznie wprowadzenie wymiaru *cogito* „we wszystko, co ludzkie”. Dlatego wypada zgodzić się z Sartre’em, że w celu zrozumienia specyficznie ludzkich fenomenów należy wprowadzać w głąb tych zjawisk wymiar *cogito* jako *pierwotny*. W przeciwnym razie później nie da się go nigdzie i w żaden sposób wprowadzić. Nie da się go też odsłonić.

Jako przedrefleksyjne *cogito* człowiek – zdaniem Sartre’a – nigdy nie pokrywa się ze swym doświadczeniem i ze swoją przeszłością. Odrывая się od świata i od samego siebie, staje się zdefazowany w stosunku do struktury. Otóż filozofię, w odróżnieniu od nauk o człowieku, powinno według Sartre’a interesować nie to, co „z człowieka uczyniono”, lecz to, „co on sam czyni z tego, co z nim uczyniono”.

Podmiot, czy też podmiotowość, jeśli Państwo wolą, istnieje z chwilą, kiedy istnieje wysiłek przewyżczenia faktycznej sytuacji przy jednoczesnym jej zachowaniu. Rzeczywistym problemem jest problem przekraczania granic¹⁵.

Filozof jest tym, kto usiłuje pomyśleć to przekraczanie.

Perspektywa fenomenologiczna od początku ustanawia byt jako byt obecny dla świadomości, a świadomość jako „strukturę bycia”. Zdaniem Sartre’a bycie

¹⁴ J.P. Sartre, *Mallarmé. La lucidité face d'ombre*, Paris 1986, s. 134.

¹⁵ Sartre *aujourd'hui*, wyd. cyt., s. 95, 93.

powinno interesować filozofa wyłącznie jako przejaw krystalizacji wolności. Wszystko, co może być objaśnione obiektywnie, opisane w sposób analityczny, bez zwracania się ku syntetyzującej, konstytuującej pracy świadomości, jest odnoszone przez Sartre’a do sfery poznania zasadniczo niefilozoficznego. Jest to dziedzina nauk pozytywnych. Filozofia nie może analizować przedmiotowości, nie odnosząc jej do mobilnej, spontanicznej pracy świadomości, tzn. nie ujmując jej w perspektywie żywej wydarzeniowości. A jeśli filozofia chce zrozumieć człowieka, powinna dążyć do zgłębienia tajemnicy, jaką jest ludzka egzystencja jako indywidualny wysiłek samorealizacji, jako wyjątkowość naszego samourzeczywistnienia w świecie.

Pojęcie *cogito*, zachowując specyfikę ludzkiego bytu, pozwala zachować także specyficzny charakter refleksji filozoficznej. Nieprzypadkowo późny Sartre, uznając decentrowanie i totalizowanie człowieka w polu materii społecznej, upatruje zadanie filozofii w tym, by nieustannie dążyć do ustanawiania wciąż umykających nam sensów dokonującej się poprzez nas totalizacji. Dlatego filozofię umieścił on „na styku” – styku naszego uwarunkowania przez zewnętrżność oraz wolności, na styku nauk o człowieku, czyniących z niego przedmiot, oraz idei otwartości człowieka w historii.

Zwracając się ku ontologii społeczeństwa, późny Sartre stawia problem jednostkowej wolności i samopoznania w szerokim kontekście uwarunkowań społecznych oraz alienacji człowieka: ostatecznie wszystko jest obiektywne, ponieważ człowiek interioryzuje swe społeczne uwarunkowania, a następnie „ponownie wszystko eksterioryzuje w aktach i wyborach, które odsyłają nas w sposób nieuchronny do wszystkiego, co zostało zinterioryzowane”¹⁶.

Charakteryzując własną ewolucję po *L'Être et le néant* z jego racjonalistyczną koncepcją świadomości, Sartre mówił o zastąpieniu pojęcia „świadomości” pojęciem „przeżycia” (*le vécu*). Jednakże pojęcie to, według Sartre’a, „nie oznacza schronienia dla tego, co przedświadome ani nieświadome, ani tylko świadome”. Oznacza ono „całość dialektycznego procesu życia psychicznego” – procesu nieuchronnie pozostającego „nieprzejrystym dla siebie, ponieważ jest ciągłą totalizacją [...], która nie może być świadoma tego, czym jest”¹⁷.

Mimo to Sartre dąży przy tym do zachowania idei jawności doświadczenia ludzkiego dla samego siebie:

Wprowadzenie pojęcia przeżycia jest próbą zachowania tej „samoobecności”, która wydaje mi się konieczna dla istnienia wszystkich faktów psychicznych, obecności zarazem tak nieprzejrystej, tak ślepej dla samej siebie, że jest także „nicobecnością siebie”¹⁸.

¹⁶ *Sartre par Sartre*, „Le Nouvel Observateur” (1970) nr 272, s. 41.

¹⁷ Tamże, s. 42, 43.

¹⁸ Tamże, s. 43.

Przeżycie zawsze zarazem jest „samoobecne i nieobecne”.

Przy pomocy tego pojęcia [przeżycia] usiłowałem przezwyciężyć tradycyjną psychoanalityczną dwuznaczność faktów psychicznych – zarazem teleologicznych i mechanicznych, ukazując, iż każdy fakt psychiczny implikuje intencjonalność nakierowaną na coś, ale że niektóre z tych faktów mogą istnieć wyłącznie, jeśli są przedmiotem prostego ujmowania, nie będąc ani nazwane, ani poznane¹⁹.

Analiza Sartre’owskich sposobów opracowania problematyki *cogito* oraz ewolucji jego stanowiska w kwestii samoświadomego charakteru ludzkiego doświadczenia pozwala wyciągnąć wniosek, iż tradycja filozoficznego *cogito* ma przeszłość. Przyszłość ta związana jest, jak się wydaje, z możliwością zachowania idei swoistości ludzkiej świadomości, działania i praktyki (jako jawnych dla samych siebie), która pojawia się na gruncie pragmatyki, wprowadzonej przez Sartre’a do fenomenologii, a następnie opracowania ontologicznej konstytutywności faktycznego *cogito*. Pojawiają się tutaj praktycznie nieograniczone możliwości problematyzowania obecności wolności (projektu, sprawstwa) w historii oraz we wszystkich kolizjach indywidualnych losów.

Nieprzypadkowo u późnego Sartre’a historia jest „zewnętrznością przeżywaną jako wewnętrzność”, a wewnętrzność „przeżywaną zewnętrznością”. „To, co nie-ludzkie”, „opór historii”, zapośredniczając działanie człowieka i historię, samo okazuje się wciąż „wewnętrznością”. Akcentując we wszystkich swych pracach moment żywej procesualności (świadomości, praktyki, przeżycia), Sartre w *Critique...* traktuje tę wewnętrzność jako akt ciągłej *interioryzacji*. Podmiotowość zostaje zachowana jako „konieczny wewnętrzny moment obiektywnego procesu”.

Dlatego historia jest określana przez Sartre’a jako stała *możliwość sensu* ludzkiego życia (sensu tego, co jest nam po prostu „dane”, a co rodzi się przez nasze akty przekraczania faktyczności ku celowi).

Dlatego wszystko – oprócz śmierci, która na zawsze pozbawia nas możliwości samookreślenia się wobec materialnej rzeczywistości i odbiera nam nasze możliwości – powinno być rozpatrywane jako „ludzkie”, „nawet siły antyludzkie”, „nawet antyczłowieczeństwo człowieka” – pisał Sartre. Wyłącznie dzięki uznaniu wolności możemy samourzeczywistniać się w świecie jako „wewnętrzna granica antyludzkości i przeciwczłowieczeństwa”.

Żyjemy, myślimy i działamy w ruchomej przestrzeni pomiędzy dwoma biegunami – anonimowości oraz osobistej indywiduacji naszego doświadczenia. Takie spojrzenie na sens ludzkiego życia pozwala na pewien optymizm, ale nie jest to optymizm łatwy, czyli ułatwiający nam życie. Filozofia Sartre’a to wariant ontologicznego uzasadnienia wolności człowieka, zobowiązujący do surowej moralnej odpowiedzialności. A jeśli przyjąć, że w perspektywie filozoficznej czło-

¹⁹ Tamże.

wieka jest ona pewną możliwością stwarzania sytuacji i struktur, pewną zdolnością „montowania” siebie – oraz odpowiedzialnego samodefinowania, to w naszych czasach zachowanie w obszarze refleksji filozoficznej wymiaru *cogito* może być jedyną nadzieją pozwalającą odwoływać się do ludzkiej zdolności krytycznego i samodzielnego myślenia. Tylko ta nadzieja pozwala wierzyć, że człowiek może się nauczyć (mieć odwagę się nauczyć) samodzielnie myśleć, samodzielnie pragnąć, samodzielnie wybierać i samodzielnie działać.

Z języka rosyjskiego przełożyła Ewa Matuszczyk

Sartre: “We are what we dare to be”

Sartre’s philosophy is analyzed against the background of the philosophical tradition of the *cogito*. His contributions seem most impressive in the area covered by such concepts as the subject, consciousness, self-awareness, liberty, otherness and human responsibility. Although these topics seem to have attracted his undiminished attention all the time, one should be aware that his views on these matters gradually changed in his lifetime. In social questions his main interests shifted from the role of consciousness to the ontology of practical activity. In the philosophy of the individual they shifted from individual conscience to the appreciation of individual past experience. But despite these changes he consistently retained the structure of *présence-à-soi*, first, as a specific indication of human experience, and secondly, as an idea underlying being, history and philosophy. *Présence-à-soi*, and the manner in which its pragmatic aspect is introduced into phenomenology to explain the constitutive activity of the empirical consciousness are essential factors used in the explanation of socially widespread images, thoughts and practices that flourish without having a discernible author.