



CAMILLE RIQUIER

Sartre'owskie medytacje

Sartre's Meditations

ABSTRACT: Passing through the German phenomenological influences of Husserl and Heidegger, Sartre's philosophy does not break the resistant bond that firmly fixes his thought to the Cartesian tradition. Instead it seems that Sartre's investigation finds in the field of phenomenology a powerful relay and some meaningful resources to keep on questioning some Cartesian problems and, on the other hand, to clarify and to appropriate those theories which have been gleaned from Descartes' philosophy.

This paper aims at describing how Sartre's philosophy, rising against the official shape of Cartesianism, brings an unusual Descartes forth. Following this different interpretation the path of the *Meditations on First Philosophy* could be travelled once again in an original and innovative way, giving a new life to Descartes' thought.

KEY WORDS: Sartre • Descartes • freedom • existential psychoanalysis • metaphysics

A gdyby tak stwierdzić, że Sartre jest złym heideggerystą, ponieważ nieświadomie pragnął być jedynie prawdziwym kartezjaninem? Czy powie się wówczas, że u Sartre'a odniesienia do Kartezjusza są dość aluzyjne, w każdym razie o wiele bardziej niż odniesienia do trzech H (Hegla, Husserla, Heideggera), mniej wyraziste również i raczej swobodne, wręcz nonszalanckie, jeśli chodzi o sposób, w jaki Sartre się nimi posługuje? Odpowiemy na to, że z tych samych powodów są one częstsze, bardziej osobiste, mniej krytyczne również, bardziej dostosowane do samego autora, widać zatem, iż jego dzieło jest nimi o wiele bardziej przesiąknięte. Czytając jego prace mamy wrażenie, że chodzi w nich o pewien styl i pewien sposób przyswojenia sobie słów Kartezjusza, które niekiedy zdają się zlewać z jego własnymi, chociażby z tego powodu, że często pojawia się wśród nich, zgoła ewidentne dlań, pojęcie *cogito*. Co jednak mamy na myśli mówiąc, że Kartezjusz jest nam współczesny, że jest współczesny Sartre'owi? Czy to, że myśl Kartezjańska wciąż daje Sartre'owi do myślenia poprzez trzy oddzielające go od niej wieki? Że wciąż jest aktualna? Albo bardziej klasycznie, że jest w niej coś, co można przejąć i coś, co należy zostawić, że to, co martwe,

należy zostawić za sobą, a projektować to, co wciąż w niej żywe? Czy wręcz to, że może ona wciąż istnieć poza sobą tylko pod warunkiem, że zostanie zmodyfikowana bądź doprecyzowana i że zdoła zachować żywotność, jeśli tylko się ją podejmie i skoryguje – gdy zajdzie taka potrzeba – w świecie wiedzy i nowych technik, których Kartezjusz nie był w stanie przewidzieć? W każdym razie coś takiego byłoby równoznaczne z wyrwaniem Kartezjusza z jego epoki, a przecież Sartre zabrania nam nawet o czymś takim pomyśleć, dwukrotnie komentując absurdalność podobnego przedsięwzięcia:

Chcę powiedzieć, że nie wolno bawić się w te wyrafinowane gry, które tak bardzo przypadły do gustu naszym pięknoduchom: zastanawiać się, kim byłby Kartezjusz w roku 1939. Kartezjusz wcale nie był Kartezjuszem, to po pierwsze, i nie z XVII wieku, to po drugie. Nie był nawet jakimś tam dziewiczym woskiem, jakąś plasteliną, na której jezuci, datowane doświadczenia odcisnęły swe piętno; ale poprzez wiek XVII wybrał bycie Kartezjuszem, uczynił siebie kimś siedemnastowiecznym, jego bycie-w-świecie było byciem-w-określonym-stuleciu. Konstytuował siebie jako 'byt-dla' problemów jego współczesności i jego możliwości, a zatem jego natura, były takie a takie dzięki możliwościom, które oferował jego wiek. No tak, podobnie ja siebie wybrałem w wieku XX. Mówiąc jak Heidegger, to z głębi XX wieku i jego problemów na własne życzenie słyszę dobiegającą do mnie zapowiedź tego, czym jestem¹.

Często stawia się również absurdalne pytanie, utrzymane w konwencji utopijnego marzenia: kim byłby Kartezjusz, gdyby znał współczesną fizykę? Zakłada się, że Kartezjusz posiada jakąś z góry daną, a priori czystą naturę, mniej czy bardziej ograniczoną i zniekształconą przez stan wiedzy w danej epoce i że można by 'przenieść' tę 'czystą' i 'surową' naturę do epoki współczesnej, w której zetknęłaby się z wiedzą bardziej rozległą i ścisłą. Ale to oznacza, że Kartezjusz jest taki, jakim siebie wybrał, że jest absolutnym wyborem własnego 'ja' czy też sobości (*soi*), dokonany z uwzględnieniem pewnego świata obejmującego i wiedzę, i techniki, które ów wybór sobie przyswaja, a zarazem oświecla i rozjaśnia. Kartezjusz jest kimś absolutnie określonym, komu przysługuje absolutne określenie czasowe czy też ściśle datowanie, i kogo nie da się pomyśleć z innym określeniem czasowym, z innym datowaniem; urzeczywistniając samego siebie, urzeczywistnił bowiem także swoje określenie czasowe, swoje datowanie².

¹ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris 1995, s. 244.

² *Idem*, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 639.

Wielkie jest nasze zakłopotanie. Wydaje się, że Sartre podważa sformułowane przed chwilą pytanie, które ma przeciw sobie ducha i literę doktryny egzystencjalistycznej: w jaki sposób Kartezjusz mógłby być z XX wieku i nie być po prostu kimś innym? Uczynienie zeń kogoś nam współczesnego równałoby się jego esencjalizacji, utożsamieniu z pojęciem istoty. To tak, jakbyśmy chcieli, by w domniemanej, niezmiennej istocie jego samego i poza jego faktycznym istnieniem trzymał coś w zanadrzu, jakieś wirtualności, których jego stulecie nie pozwoliłoby mu zrealizować, a które oczekiwałyby niejako, żeby w pełni wyraził je ktoś inny żyjący w bardziej sprzyjających po temu czasach. Otóż – twierdzi Sartre – jest tylko „wolność w sytuacji”; wszelką wolność można zrozumieć jedynie wychodząc od tych możliwości, które sama oświetla wewnątrz przynależnej jej sytuacji, toteż człowiek zawsze wybiera siebie w tym świecie, który jest jego światem, lecz nigdy w sposób absolutny. Tak więc Kartezjusz w wieku XVII, a Sartre w wieku XX. Pokróćce, gdyby Kartezjusz biernie poddawał się historii, sprowadzałby się do niej i nie wyraziłby tego, co implikowała jego myśl: *Larvatus prodeo*; inny wiek miałby prawo przejąć to, co jego myśl wciąż zawierała w sobie ukrytego i niewykorzystanego. Tylko że Kartezjusz uczynił się sobą – jak każdy z nas – w historii. Jest *By t e m - d l a - s i e b i e*, jako taki, za każdym razem jest „tym wszystkim, czym może być”; stanowi absolut, prawdziwe lustro swego czasu, „coś uniwersalnego w swej osobliwości”. Jakakolwiek konfuzja nie jest więc możliwa, określony człowiek jest nieporównywalny z żadnym innym i Sartre, konsekwentnie z samym sobą, zamierza odpowiadać jedynie na pytania właściwe jego czasom, które nie są pytaniami z innych czasów – co stanowi zresztą profil wydawniczy periodyku *les Temps Modernes*, który założył wraz z Merleau-Ponty, czego skutkiem było wykluczenie wszelkich nieuzasadnionych, nieprzywoływanych przez aktualną sytuację pytań, w jakich lubują się pięknoduchy.

Przenalizujmy jednak głębiej ten punkt i zaryzykujmy przyjmując postawę pięknoducha. Wszystko to przecież nie jest jeszcze dość jasne, chodzi tu bowiem o los filozofii, która zawsze może się wymknąć swym autorom, i gdyby tak nie było, nigdy by nie opuściła greckiej kołyski, która widziała jej narodziny. Sartre dobrze to wie, kiedy w wywiadzie z Simone de Beauvoir odróżnia filozofię od literatury. I to literatura tworzy konstelację jasno świecących i samotnych gwiazd – Balzac lub Proust, Stendhal lub Flaubert – czyli absoluty, jednostki odbijające w sobie całą epokę i całą kulturę, a każdy z nich to synteza właściwych mu czasów. Prawdopodobnie Kartezjusz, Kant czy też sam Sartre to również w pewnym sensie absoluty, chociaż niepodobna, by ich filozofie związane były z ich epokami w ten sam sposób. Albowiem, w przeciwieństwie do literatury, filozofia niesie zawsze

w sobie pewien nadmiar, zawsze może być poddana rewizji, „ponieważ zawsze wykracza poza aktualną epokę”:

Jakakolwiek filozofia nie ma ważności, która sprowadzałaby się do chwili jej zredagowania, nie jest czymś, co pisze się dla współczesnych; filozofia spekuluje o rzeczywistościach ponadczasowych; inni na pewno ją przekroczą, ponieważ traktuje o wieczności; traktuje o rzeczach, które wykraczają – i to daleko – poza nasz dzisiejszy, indywidualny punkt widzenia³.

Innymi słowy, jakiegokolwiek filozofii nie sposób usytuować tak, jak można to zrobić z dziełem sztuki; filozofia nie przekracza autorów przeszłości bez przejścia ich i zawarcia w sobie, a jeśli jest wielka, bez ustanowienia sobą epoki dla tych, którzy przyjdą po niej. I dlatego Simone de Beauvoir mogła powiedzieć Sartre’owi powtarzając jego słowa:

filozofii się nie przekracza, ale tym samym ją się przejmuje. Kartezjusz przetrwał w panu, na przykład, i nie jest to ten sam rodzaj przetrwania, który może mieć dla pana Szekspir lub Tacyt, ktoś inny, kogo czyta pan z wielką przyjemnością, kto w pewien sposób może wpływać na pana, ale przez swego rodzaju rezonans bądź dzięki refleksji, podczas gdy Kartezjusz integruje się z pana myśleniem⁴.

Pokrótkie, w filozofii indywidualności o wiele mniej różnią się między sobą aniżeli w sztuce czy w literaturze; nachodzą na siebie w zależności od wspólnych dzielanych problemów lub pojęć, w zależności od wspólnego im horyzontu, w którym się poruszają. Nie chodzi więc bynajmniej o powrót do dawnej *philosophia perennis*: „Nie ma czegoś takiego jak filozofia w ogóle”, pisze Sartre w *Krytyce dialektycznego rozumu*, tym niemniej jednak „są poszczególne filozofie”⁵, a niektóre z nich, mianowicie trzy – żeby zachować precyzję – to jest filozofia Kartezjusza, filozofia Kanta oraz filozofia Marksa posłużyły za „środowisko kulturowe” i wykroczyły „daleko” poza autorów, którzy „nadali im pierwotne oblicze”. I tak kartezyjizm wykracza poza Kartezjusza w tym sensie, że wschodząca burżuazja rozpoznała się w nim i przez trzy stulecia rozwijała jego metodę, narzędzia jego krytyki, jednym słowem, jego Rozum analityczny. W tym sensie Sartre, zanim w 1953 roku wstąpił do partii komunistycznej, zanim zaczął posługiwać się tą nową bronią, którą stał się dlań Rozum dialektyczny, zanim zaczął

³ S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, Gallimard Folio, Paris 1981, s. 222.

⁴ *Ibidem*, s. 223–224.

⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, s. 19.

myśleć wbrew sobie, wbrew temu, kim był, zanim w swoim umyśle rozprawił się ze skostniałymi schematami, zanim otworzył się na nowy moment historyczny, jakim był marksizm, ten nieprzekraczalny horyzont jego czasów i żeby już niczego nie taić, tak długo, jak długo pozostawał częścią burżuazji, nieprzekraczalnym horyzontem jego myślenia nie był bynajmniej marksizm, ku któremu kroczył, tylko kartezjanizm. Tak więc, być może jedyny sposób na uniknięcie zarzutu, który sam sformułował, polega najpierw na oddzieleniu Kartezjusza od kartezjanizmu i na usytuowaniu go wraz z Sartre'em wewnątrz historycznego ruchu, który ich obu przerasta, choć pierwszy z nich go zapoczątkowuje, a drugi kończy. I to – jeśli naprawdę chcemy uniknąć tego zarzutu – podsuwa nam myśl, że powinniśmy doprowadzić hipotezę o Kartezjuszu jako myślicielu nam współczesnym do jej ostatecznych konsekwencji, abyśmy mogli powiedzieć, że Sartre jest kartezjaninem w najmocniejszym z możliwych znaczeń. To znaczy, że sam bierze się z a Kartezjusza w najprawdziwszej „identyfikacji heroicznej” (*Anzieu*), bo tak właśnie musiał przecież studiować oryginalną doktrynę Kartezjusza, żeby móc uzyskać „rzeczywiste pogłębienie” jego filozofii, dzięki czemu można ją było ostatecznie zrealizować w środowisku burżuazji, które początkowo stanowiło jego własne środowisko. Taka byłaby myśl, do której nie sposób się przyznać, ale według której, gdyby tak Kartezjusz narodził się ponownie w 1905 roku, w innym momencie dziejów kartezjanizmu, byłby właśnie Sartre'em, czyli nie tym samym Kartezjuszem, ale innym, głęboko zmienionym przez niepowtarzalną, napotkaną przezeń wówczas sytuację. Innymi słowy, chcielibyśmy zmierzać ku tej myśli, że Sartre miałby powtórnie napisać medytacje metafizyczne i w czasie, który nam tutaj przydzielono, wystarczy nam zasugerować, że kartezjanizm stanowił „pożywkę”⁶ oryginalnej myśli młodego Sartre'a oraz, by tak rzec, matrycę wszystkich jego idei, nie wyłączając tych najbardziej nowatorskich.

Powróćmy więc do sformułowanego wcześniej zakazu i nie pozwalajmy się już zawstydząć. Któż to zastanawiał się, „k i m byłby Kartezjusz w roku 1939”? Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Sartre ma na myśli „najbardziej wpływowy głos tamtych czasów”, czyli Alaina, który w 1939 wydał książkę zatytułowaną *Idées*, która zawiera długi rozdział poświęcony „Naszemu ojcu, Kartezjuszowi”.

Alain ucieleśnia zatem kartezjanizm w wieku XX, jest to jednak kartezjanizm przestarzały, ciągnący się od wieku XVII aż po wiek XX, niezmienny w swej formie, który powinien zostać jedynie doprecyzowany w zetknięciu

⁶ *Ibidem*, s. 21.

⁷ J. Gerassi, *Entretiens avec Sartre*, Grasset, Paris 2011, s. 106.

z nowymi naukami. Dla Alaina bowiem, Kartezjusz na zawsze pozostanie filozofem nam współczesnym, bo myślał przed nami i wciąż jeszcze przed nami kroczy, jak gdyby sytuacja, w której się ongiś znalazł, wciąż była naszą sytuacją. Chociaż nazwisko Alaina nie jest wymienione, ciężar krytyki zawartej w zacytowanych fragmentach uderza weń oraz w określony sposób bycia kartezjaninem, co nie wyklucza jednakowoż innych sposobów nim bycia, a wręcz przeciwnie proponuje taki, który pozwoliłby Sartre'owi przyjąć swój byt historyczny tak, jak należy przypuszczać, że Kartezjusz przyjął swój. Wszystko wskazuje na to, że między Sartre'em a Alainem toczyła się wojna o spadek, jak to się często zdarza między braćmi powołującymi się na tego samego ojca. Nawet upór, z jakim Sartre krytykuje absurdalność tego rodzaju hipotezy, pokazuje znaczenie, jakie miało dlań to zagadnienie, chociaż inaczej je pojmował.

Ultra-kartezjanizm młodego Sartre'a jest zaiste bezsporny, a jeżeli on sam przestał uważać się za Kartezjusza, to przynajmniej przez pewien czas zań się uważał. Sartre powracał wielokrotnie do szalonej namiętności, jaką żywił w czasach studenckich do Kartezjusza:

U nas, tak naprawdę tylko jeden filozof głęboko oddziałal na mój umysł i był to Kartezjusz. Zaliczam się do jego rodu i powołuję się na starą, kartezjańską tradycję, która zachowała się we Francji⁸.

„Kartezjaninem byłem aż do szpiku kości”, zwierzył się jeszcze Johnowi Gerassiemu⁹: „odrzucałiśmy wszelki idealizm. Byliśmy bardzo konsekwentnymi kartezjanami. Tak jak powiedział: 'Myślę, więc jestem'. Proste prawdy”¹⁰. W *Zeszytach z czasów dziwnej wojny* Sartre opowiada, w jaki sposób Nizan, Aron i on sam posłużyli się Kartezjuszem w krytyce sorbońskich filozofów, Baruziego oraz Brunschvicga, których uważali za nazbyt głośnych:

Przeciw nim stanęliśmy pod znakiem Kartezjusza, ponieważ Kartezjusz był filozofem pod wieloma względami wybuchowym. [...] Cały czas wyodrębnialiśmy pojęcia, aby nie mogły się przenikać i aby każde z nich pozostawało zamknięte w sobie, podobnie jak Kartezjusz, który tak skutecznie oddzielił ciało od umysłu, że nikomu do tej pory nie udało się ich połączyć¹¹.

⁸ *Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview*, [in:] „Mondes nouveaux”, n° 2, z 21 grudnia 1944, wywiad reprodukowany w *Les Écrits de Sartre*, red. M. Contat, M. Rybalka, Gallimard, Paris 1970, s. 108.

⁹ J. Gerassi, *Entretiens avec Sartre*, op. cit., s. 134, marzec 1971.

¹⁰ *Ibidem*, s. 103, styczeń 1971.

¹¹ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., s. 368.

Kartezjusz rozrywa i przecina, pozostawiając innym zadanie pozszywania w całość, „za jego przykładem rozrywaliśmy i przecinaliśmy” – pisze Sartre. „To właśnie nazywaliśmy myśleniem rewolucyjnym”. Można się zastanawiać, czy Sartre zdołał kiedykolwiek porzucić ten sposób myślenia za pomocą „połyskujących mieczy”. Posługuje się zapewne mieczem kartezjańskim, kiedy w *Bycie i nicości* proponuje najbardziej radykalny dualizm między bytem-w-sobie a bytem-dla-siebie. W każdym razie sam przyznaje, że „coś w nim pozostało z tamtej epoki”¹². I nie ulega wątpliwości, że jego późniejsze dzieła noszą jej ślady, które można odnaleźć w *Mdłościach*, gdzie narrator Antoine Roquentin, tak jak autor, długo identyfikował się z Kartezjuszem:

Kiedy miałem dwadzieścia lat, upijałem się, a potem tłumaczyłem, że jestem kimś w rodzaju Kartezjusza. Czułem wyraźnie, że nadymam się heroizmem, ponosiło mnie, lubiłem to. Po czym następnego dnia czułem takie obrzydzenie, jak gdybym się obudził w zarzyganym łóżku¹³.

Zanim Antoine Roquentin zawitał do Bouville, żeby tam napisać doktorat z historii na temat markiza de Rollebon, rozczarowały go – podobnie jak Kartezjusza – przeczytane książki; on również powrócił z dalekich podróży, które wiodły go „do Europy Środkowej, do Afryki Północnej i na Daleki Wschód”¹⁴, z Rzymu do Szanghaju przez Barcelonę, Burgos, Meknes, Baku, Tokio, Hamburg. On również zaczyna wszystko poddawać w wątpliwość w długim procesie, przy końcu którego może afirmować nowe *cogito*. Oto wystarczająca wskazówka, aby *Mdłości* mogły być odczytywane „jako parodia *Rozprawy o metodzie*”, jak to zaproponował Georges Poulet¹⁵. Całe zagadnienie sprowadza się do tego, czy podobnie jak Antoine Roquentin po okresie, gdy uważał się za Kartezjusza, Sartre odkrył w sobie anty-kartezjanizm, jak mimo wszystko utrzymuje V. de Coorebyter twierdząc, że jego doktryna jest anty-kartezjańska – taką konkluzją kończy swój piękny artykuł oparty na klasycznych analizach G. Pouleta i zatytułowany: „Mała Lucienne i park publiczny: subwersja *cogito* w *Mdłościach*”¹⁶. Albo jeszcze, skoro specyfika prawd filozoficznych polega na tym, że wykraczają poza czas i miejsce, w których zostały sformułowane, można przypuszczać, że Sartre²-owi nie udało się tak do końca uwolnić od młodzieńczego szaleństwa, które

¹² *Ibidem*, s. 369.

¹³ *Idem*, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 69.

¹⁴ *Ibidem*, s. 7.

¹⁵ G. Poulet, *Études sur le temps humain. Le point de départ*, Agora Pocket, Paris 1964, t. 3, s. 216–236.

¹⁶ V. de Coorebyter, *La petite Lucienne et le jardin public: la subversion du cogito dans la Nausée*, [in:] *Sartre phénoménologue*, *Alter*, Vrin, Paris 2002, n° 10, s. 91–102.

sprawiło, że brał się za Kartezjusza i to nawet wtedy, gdy zintegrowawszy ze swym myśleniem heideggerowską ideę historyczności, nauczył się precyzyjniej osadzać kartezjanizm w epoce jego narodzin. Pokróćce, Sartre nie był już wtedy anty-kartezjaninem, lecz stał się kartezjaninem myślącym inaczej.

I właśnie ta druga możliwość powinna zyskać naszą aprobatę, jeśli odwołamy się do *Wolności kartezjańskiej*, jedyne go tekstu, który Sartre poświęcił Kartezjuszowi, napisanego jako przedmowa do „książeczki z wybranymi pismami Kartezjusza”, którą zaczął redagować przed 1939, a opublikował w 1946 z okazji trzechsetletniej rocznicy urodzin wielkiego filozofa. Ten zaskakujący artykuł, bardziej niż jakikolwiek inny, zdradza pierwszą identyfikację Sartre'a z Kartezjuszem, ponieważ zamiast powiedzieć wzorem Alaina, że Kartezjusz jest nam współczesny, Sartre przenosi go do naszej epoki zapewniając, że dzięki przedsięwziętym przezeń wysiłkom powinien on na nowo stać się nam współczesny. W tym miejscu niech zadowolony nas przytoczenie wyników rozumowania Sartre'a oraz zwrócenie uwagi na polemiczny ton dyskretnie wymierzony w Alaina. Kartezjusz był pierwszym filozofem, który afirmował absolutny byt wolności, zbieżny z bytem człowieka, jednak powodował nim ideał prawdy, ponieważ sytuacja, w której odkrył wolność, była sytuacją metafizyka. Innymi słowy, jest to wolność samodzielnego umysłu, a nie owego pełnego istnienia zaangażowanego ciałem i duszą w działanie; jest ona tym, czym wciąż pozostaje dla Alaina, to jest wolnością pojmowania (*liberté d'intellection*), a nie wolnością produktywną. Alain powiela Kartezjusza i wciąż definiuje wolność jako „akt sądenia”, nie widać jednak, iżby postępując w ten sposób, dochował mu wierności, ponieważ od trzystu lat „my Francuzi” wciąż opieramy się na wolności pojmowania, której aktualna sytuacja już nie wymaga. Inaczej mówiąc, Alain pozostaje siedemnastowiecznym kartezjaninem w naszym stuleciu i to bez jakiegokolwiek prawdziwej modyfikacji kartezjanizmu. To właśnie najpierw krytykuje Sartre u tych wszystkich, którzy starają się dostosować Kartezjusza do współczesności. Niemniej jednak jego strategia nie polega na przeciwstawieniu nowej koncepcji wolności, lecz na skonfrontowaniu, wewnątrz kartezjańskiej doktryny wolności wydawania sądów, dwóch kłócących się ze sobą koncepcji wolności, mianowicie wolności na modłę Spinozy, nieodróżnialnej od determinizmu oraz wolności absolutnej, która po przywróceniu porządku tego, co prawdziwe i tego, co fałszywe, staje się najniższym stopniem wolności. Pierwsza, czyli wolność pojmowania, pozostaje we wszystkim dłużna epoce Kartezjusza; jednak ta sama epoka ograniczyła tę drugą, czyli wolność twórczą, którą Kartezjusz odgadł, ale nie mieściła się ona w wąskich ramach teorii wydawania sądów, w jakie została przezeń wtłoczona: i to ona właśnie, obecna już na należnym jej miejscu,

choć zaledwie naszkicowana w jego dziele, czekała, aż korzystniejsza sytuacja zdoła ją przejawić, a Sartre rozwinąć. Sartre wykorzystuje zatem wewnętrzne napięcia kartezjanizmu oscylującego między dwiema koncepcjami wolności, żeby zwrócić Kartezjusza przeciw niemu samemu i przejąć na tym samym gruncie, na którym stał Alain, skonfiskowaną przez tego ostatniego kartezjańską spuściznę.

Taka konkluzja zasługuje na to, by się nad nią pochylić, powiedziane jest w niej bowiem, że Kartezjusz, „dogmatyczny uczonec i dobry chrześcijanin”, wyraził w ten sposób zgodę na to, iżby zmiażdżyły go prawda i dobro, „wieczny system stworzonych przez Boga wartości”¹⁷. W *cogito* Kartezjusz odkrył absolutną wolność, której jednak nie potrafił przyjąć dla samego człowieka, ponieważ ledwie została zauważona, a już musiała ustąpić przed oczywistością prawdy i dobra. Kartezjusz chce ją jednak uchronić i, ulegając przesądom swoich czasów, nie ma innego wyboru jak ulokować ją w Bogu. Wszak Kartezjusz „hipostazował w Bogu tę źródłową i konstytutywną wolność, której nieskończone istnienie uchwycił poprzez samo *cogito*”¹⁸. Wszystko wskazuje na to, że jego ograniczenia były ograniczeniami jego epoki, toteż rozumiejąc Kartezjusza z perspektywy swej własnej epoki, Sartre uważa, że prawdziwy sens odkrycia wolności może być ponownie uchwycony. Oto, co pisze o tak ponownie uchwyconym sensie:

mamy do dyspozycji nowe narzędzie inwestygacji, umożliwiające dokładniejsze określenie wymogów, które [Kartezjusz] nosił w sobie i których postulaty filozoficzne nie pozwoliły mu spełnić. Jeżeli pojmował boską wolność jako całkowicie podobną do jego własnej wolności, to kiedy opisywał wolność Boga, mówił właśnie o swojej własnej wolności, o takiej wolności, jaką by pojmował bez oków katolicyzmu i dogmatyzmu¹⁹.

I tak Sartre daleki jest od pozostawienia kartezjanizmu w gestii Kartezjusza i XVII wieku, ambitnie chce przejąć pałeczkę i wznieść się aż do wymogów, które Kartezjusz nosił w sobie, ale których „zmuszony przez swoją epokę” nie mógł spełnić, albo raczej których wiek XVII nie pozwolił mu spełnić: Sartre stara się oczywiście przestudiować jego dzieło wrywając je z przynależnej mu sytuacji, ponieważ ono samo było już wówczas gotowe na odkrycie absolutnej wolności, tej wolności, która zdolna jest wydzielać z siebie nicość

¹⁷ J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne*, [in:] *Situations 1. Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947, s. 304.

¹⁸ *Ibidem*, s. 308.

¹⁹ *Ibidem*, s. 305.

samą, jak to powtórzy *Byt i nicość*²⁰. Pokróćce, Kartezjusz dzisiejszy, uwolniony z tych okowów, które ciążyły mu w wieku dogmatycznym i katolickim, to Sartre we własnej osobie – i nie waźcie się w to wątpić – swego rodzaju Kartezjusz odsłonięty, który nie musi już posuwać się naprzód z przesłoniętym maską obliczem.

Kartezjusz w roku 1939, w roku 1946? A więc jest jeszcze inny sposób rozumienia pytania, kim był Kartezjusz. Przejmując kartezjanizm ujęty w jego dynamice historycznej, Sartre skłania się ku temu, by przez wierność Kartezjuszowi okazać mu niewierność, przedłużyć jego gest aż do tego punktu, do którego doprowadziła go burżuazja, kiedy to uzbrowszy się w rozum analityczny, powierzony jej w spadku przez Kartezjusza, sama się owym rozumem posłużyła w celu zniszczenia wielkich syntez religii i nauki, maskujących do tej pory człowieka przed nim samym:

Trzeba będzie dwóch wieków kryzysu – kryzysu Wiary, kryzysu Nauki – ażeby człowiek odzyskał tę twórczą wolność, którą Kartezjusz złożył w Bogu, ażeby wreszcie zaczęto podejrzewać, jaka jest prawda, jaka jest istotna podstawa humanizmu: człowiek jest tym bytem, którego pojawienie się sprawia, że istnieje świat²¹.

Oto do czego zachęca nas Kartezjusz: do ponownego napisania *Medytacji* po usunięciu Boga, co w tym wypadku musi zburzyć porządek wyeksponowanych przezeń racji, ponieważ usuwając Boga, usuwacie przemożną siłę idei, które do tej pory czerpały swą konieczność z boskiej wszechmocy, uzależniacie ich prawdę jedynie od człowieka, a już nie od Boga. Po tych dwóch kryzysach sama prawda staje się bożyszczem (jak w *Legendzie o prawdzie*²²), natomiast dla ludzkiej rzeczywistości możliwe staje się odzyskanie twórczej wolności, którą Kartezjusz zmuszony był ulokować w Bogu.

Oto w jaki sposób kartezjanizm wymyka się Kartezjuszowi i stanowi nieprzekraczalny horyzont naszych trzech ostatnich wieków. Pod tym względem filozofia nie jest sztuką, jednak w ostatniej części chcielibyśmy pokazać, że nie jest również nauką, a indywidualności takie, jak Kartezjusz czy Sartre, nie nikną we wspólnym i bezosobowym dziele nauki, lecz wciąż kontynuują swe istnienie jako jedyne w swoim rodzaju myśli z racji swego nieredukowalnego wymiaru biograficznego. Jakiegokolwiek kartezjanina z takim rodowodem można rozpoznać po tym, że chętnie mówi o sobie, jest bowiem w jego dziele pewna konstytutywna część autobiograficzna,

²⁰ *Idem*, *Byt i nicość*, *op. cit.*, s. 57.

²¹ *Idem*, *La liberté cartésienne*, *op. cit.*, s. 308.

²² *Idem*, *La Légende de la vérité*, [in:] *les Écrits de Sartre*, *op. cit.*, s. 531–545.

nieobecna w filozofii niemieckiej, a to bierze się z przywiązania do Kartezjusza. Albowiem sam Kartezjusz opisuje pewną drogę, pewien szlak, pewne jednostkowe życie. Pod tym względem niedostatecznie do tej pory zwrócono uwagę na fakt, że nakreślił drogę, jaką przebył wraz ze swymi medytacjami i twierdził, że ma ona wartość tylko dla niego, nie chciał jej zaprezentować jako modelowego rozwiązania dla wszystkich, wolał ją opowiedzieć „jako historię” – „jako opowieść” nawet – ażeby każdy mógł w niej znaleźć coś, co można przejąć i coś, co można odrzucić, gdyż „pośród kilku przykładów, które można naśladować, znajdzie się też może i wiele innych, za którymi słusznie będzie nie podążać”²³. Sam więc Kartezjusz zachęcał, żeby wstąpić na wyznaczony przezeń szlak, żeby każdy, na własny użytek, powtórzył jego medytacje – *semel in vita*, jeden raz w swoim życiu –, ale nie w ten sposób, by miał kroczyć jego drogą powtarzając wszystkie jej zawirowania, poprzez które on sam przeszedł, to znaczy tak, jak gdyby nakreślił ten szlak raz na zawsze – *semel pro semper* – i dla wszystkich – *pro omnibus*. *Cogito* to nowa ziemia, której wciąż nieprzebadane przestrzenie wymagają tego, żeby do nich bez przerwy powracać w niestrudzonego wysiłku badawczym oraz w ponawianym zaznajamianiu się samemu ze sobą, czego Kartezjusz nie chce nas pozbawiać ani za nas wykonywać. Innymi słowy, w przeciwieństwie do Niemców lub Anglików, którzy mogą uważać kartezjanizm za system „zamknięty”, za „rzecz bezwładną” i przekroczoną, mówiąc językiem Sartre’a, i tym samym odrzucać go w całości po pospiesznej egzekucji, Sartre powinien zostać wpisany w otwarte dzieło Kartezjusza, które wciąż należy na nowo podejmować i którego możliwości wciąż jeszcze stoją przed nami otworem; to właśnie chcielibyśmy zaledwie naszkicować w końcowej części tej pracy.

II.

Medytacje o pierwszej filozofii, chociaż odkrywają prawdę, która powinna mieć wagę dla wszystkich, i którą każdy powinien wziąć do siebie, są nierozłącznie związane ze swym odkrywcą oraz z pokonaną przezeń drogą, która go do nich doprowadziła. W każdym razie prawda nie jest tutaj prawdą podmiotu transcendentnego, który byłby podmiotem właściwym wszystkim i nikomu, tym bezosobowym podmiotem, do którego prowadzi *Krytyka* Kanta lub *Medytacje* Husserla. Innymi słowy niepodobna, by u Kartezjusza uniwersalny wymiar jego dzieła zdołał wymazać aspekt biograficzny, towarzyszący przemierzonej przezeń drodze, toteż przejście do

²³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński-Boy, Antyk, Kęty 2002, część I, s. 13.

świadomości filozoficznej nie wymaga skoku, ale znajduje swoją przyczynę we wspólnej świadomości, w samym osobowym życiu podmiotu. Nie ma kogoś takiego jak filozof naturalny i śmiem twierdzić, że filozofem jest się mimo woli, chociaż nigdy się nim być nie zapragnęło. Trzeba zatem wyjaśnić ten moment, w którym filozofem się stało.

Przypomina się wówczas sobie rozczarowanie odczuwane po ukończeniu studiów, to właśnie rozczarowanie, które w gruncie rzeczy streszcza w sobie figura złośliwego demona (*est deceptor nescio quis*²⁴), jak pisze Alquié – Kartezjusz nie chce być już więcej zwodzony. Jego własny ojciec miałby go więc oszukać? – ojciec nieobecny, czczony, „typowy parlamentarzysta i wzorcowy urzędnik”, wszechmocny ojciec, który koniec końców go nie zaakceptował. Toteż po okresie, kiedy ufał wszystkim, Kartezjusz musiał wszystkim pokazać swą nieufność. Cała jego formacja prowadząca do dorosłości polegała na zabiciu w sobie łatwowiernego dziecka, którym do tej pory był, i na przejściu od Boga zwodziciela – od tego Boga zwodziciela, którego być może pojmował na obraz i podobieństwo swego ojca – ku Bogu prawdomównemu, tak więc od tego ojca, który miałby nadużyć zaufania, jakie żywiło doń dziecko żyjące w Kartezjuszu, i który roztaczał nad nim swą kuratelę, ku ojcu wyzwalającemu, do którego dochodzi się poprzez rozum i który wprowadza dziecko w dojrzałość. Pokrótce, bunt Kartezjusza był buntem grzecznego dziecka:

To grzeczne dzieci, proszę pani, są najstraszliwszymi rewolucjonistami. Grzeczne dzieci nic nie mówią, nie chowają się pod stołem, jedzą tylko jeden cukierek naraz, ale potem każą sobie za to słono płacić społeczeństwu. Niech się pani strzeże grzecznych dzieci!²⁵

Odkrywając, że dał się zwieść, Kartezjusz chce odtąd polegać już tylko na sobie. Oto skąd się w nim wzięła miłość do prawdy, a to zakłada przecież, że oderwał się od rodziny i przekazanego mu dziedzictwa. Kartezjusz dał się bowiem zwieść; żywiona przezeń uraza sprawiła, że nie chciał już wierzyć nikomu; zabił dziecko, którym przedtem był, chciał odnaleźć prawdę czerpiąc z pokładów stanowiących jego wyłączną własność, odnajdując w głębi siebie prawdziwego ojca – Boga – któremu mógłby na nowo zawierzyć.

A jak ma się rzecz z Sartre'em? On również nienawidzi swego dzieciństwa i jemu również chodzi o to, by usunąć dziecko, którego ślady zachował w sobie: „nienawidzę swojego dzieciństwa wraz ze wszystkim, co przetrwało

²⁴ *Idem, Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Antyk, Kęty 2001, s. 49: „istnieje zwodziciel – nie wiem, kim on jest”.

²⁵ J.-P. Sartre, *les Mains sales*, Livre de poche, Paris 2008, s. 14.

zeń żywe”²⁶. Kartezjusz nawoływał do dzieciobójstwa według wyrażenia Gouhiera; *Słowa* nie są niczym innym jak symbolicznym mordem na Pawełku, małym Jean-Paulu, mordem kończącym przedsięwzięcie, które sam dawno temu rozpoczął. On również mógł przecież powiedzieć: „wątpiłem o wszystkim”²⁷. Jednak Sartre zaczął redagować swą autobiografię około pięćdziesiątego roku życia, a ukończył mając lat sześćdziesiąt, i tym samym Alainowi, pozytywistom oraz tym wszystkim, którzy zapomnieli, że kiedyś też byli dziećmi, pokazał, że z dzieciństwem nigdy nie można rozprawić się definitywnie, że poddawanie wszystkiego w wątpliwość kończy się długo po tym, jak zostało rozpoczęte, że od wątpienia nigdy nie można się uwolnić. Innymi słowy, *cogito* jest być może pierwszym, realizowanym istnieniem; jest również ostatnią, poznawaną istotą. Sartre zjawia się po psychoanalizie i wie, jak bardzo dziecku trudno jest umrzeć, wie, że neuroza nabyta w wieku siedmiu lat jest najczęściej nierozłączna z samym naszym bytem, że niepodobna wyleczyć się z siebie. Wymiar biograficzny stanowi *de iure* integralną część jego filozoficznego dzieła, które przecież od *Bytu i nicości* zawiera nową dyscyplinę: psychoanalizę egzystencjalną. Toteż problem, który wywołał powstanie Sartre'owskich medytacji, przetrwa wraz z nimi i zostanie rozwiązany wraz z ich zakończeniem. Toteż, jeśli Sartre chce się zabić, jego powody nie są bynajmniej powodami Kartezjusza, który mógł sobie zarzucać dawną naiwność i posłuszeństwo, Sartre zaś denuncjuje w pełnym świetle to „obrzydlive, traktowane jak król dziecko, którym był”²⁸, a to sprawia, że Sartre nie tylko wyparł się siebie, ale że definiuje siebie jako kogoś, kto nie przestał wypierać się siebie, co zapewnia ciągłość w nieciągłości, i wtedy sam Kartezjusz może stanowić imię uosabiające taką ciągłość: „Owo ‘Myślę, więc jestem’ Kartezjusza naprawdę było i wciąż jest moją najistotniejszą myślą filozoficzną”, co należy pojmować w sensie „metadologicznym”, jak sam doprecyzowuje – to imię uosabiające wolność badań²⁹. Jeszcze precyzyjniej, takie permanentne kwestionowanie siebie stanowi dowód na to, że podstawowym projektem Sartre'a był projekt moralny.

Sartre powtarza słynne zdanie Kartezjusza: „wszyscy byliśmy dziećmi, zanim staliśmy się dorosłymi”³⁰, ale proponuje nową wersję tego zdania: „ważne nie jest to, co się z nas robi, ale to, co my robimy z tym, co z nas zrobiono”³¹, albo

²⁶ *Idem, Słowa*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1965, s. 133.

²⁷ *Ibidem*, s. 209.

²⁸ *Idem, Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, s. 130.

²⁹ *Idem, Entretiens avec M. Contat et A. Atruc*, Seuil, Paris 1972, s. 85.

³⁰ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie, op. cit.*, s. 19, część II.

³¹ J.-P. Sartre, *Święty Genet. Aktor i męczennik*, przeł. K. Jarosz, Słowo Obraz Terytoria, Gdańsk 2010, s. 56.

po prostu: „jesteśmy tym, co robimy z tego, co inni z nas zrobili”. Innymi słowy, zaczynamy od bycia tym, co inni z nas zrobili, czyli od bycia dzieckiem, „owym potworem, którego dorośli fabrykują ze swoich niedosytów”³²; a nawet mamy swoistą prehistorię, która ukształtowała nas w samym momencie narodzin poprzez naszą sytuację społeczną i materialną. I to wychodząc właśnie od tej pierwszej alienacji, jednostka konstryuuje się jako taka, a następnie wykuwa swą osobowość. Zdanie to jest więc bardziej adekwatne aniżeli definiująca egzystencjalizm maksyma, która chciałaby, byśmy rodząc się byli niczym, byśmy byli wtedy wolni i tworzyli siebie („istnienie poprzedza istotę”). Prawdę powiedziawszy, dlatego że byliśmy dziećmi, zanim staliśmy się dorosłymi, zawsze zaczynamy od nieautentyczności. I tak życie przebiega w trzech etapach: dzieciństwo, młodość, dojrzałość, które Sartre ustrukturyzuje podług schematu chrześcijańskiego: raj (dzieciństwo), upadek (młodość) i zbawienie (dojrzałość). W *Słowach* mówi, że religia posłużyła za „makietę” jego życia i ukształtowała go, chociaż tego nie pragnął. Będąc niewierzącym, ukształtował jednak siebie poprzez „anachroniczną koncepcję kultury”³³, posługując się pojęciami przemyconymi ze źle przetrwanego katechizmu po to, by móc zrozumieć siebie i innych. W każdym razie, „taki jest normalny proces”³⁴:

1) Dzieciństwo albo raj:

Dziecko jest najpierw przedmiotem. ‘Zaczynamy od bycia dzieckiem, zanim staniemy się dorosłymi’, to znaczy: zaczynamy od bycia przedmiotami. Zaczynamy od bycia bez własnych możliwości. Brani, noszeni, mamy przyszłość należącą do innych. Jesteśmy wynoszonymi i przynoszonymi doniczkami³⁵.

Jednak wszystko to wiedzie o wiele dalej: najpierw jesteśmy przedmiotami dla naszych rodziców, a więc środkami, którymi się posługują, aby zrealizować swoje własne cele; żyjemy w spojrzeniu rodziców, którzy są jedynymi prawdziwymi podmiotami; ojciec w ten sposób projektuje na syna własną przyszłość pod postacią istoty, i mało ważne, czy ją neguje, czy afirmuje: „on będzie marynarzem jak ojciec”, albo „w każdym razie nie będzie marynarzem”³⁶. Należy zatem bardziej skomplikować formułę egzystencjalizmu: oczywiście człowiek pozostaje tą rzeczywistością, dla której istnienie poprzedza istotę (egzystencjalizm jest humanizmem), ale

³² *Idem*, *Słowa*, op. cit., s. 64.

³³ *Ibidem*, s. 206.

³⁴ *Idem*, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, s. 23.

³⁵ *Ibidem*, s. 22.

³⁶ *Idem*, *Morale et histoire*, [in:] *les Temps modernes*, 2005, n° 623, s. 412.

u syna człowieczego byt poprzedza istnienie o tyle, o ile byt ten jest projektowany jako przyszły cel rodzicielskiego przedsięwzięcia i istniejąca jednostka, która dopiero ma się narodzić, staje się środkiem służącym do osiągnięcia rzeczowego celu³⁷.

Pokrótce, albo powieli ojca stając się synem odtwarzającym go w przyszłości, albo będzie stanowić jego przedłużenie stając się synem posiadającym (po przejściu ojcowizny), albo jeszcze na nowo stworzy ojca („syn będzie tym, czym nie był ojciec”, gdy rozwinie jego sfrustrowane wirtualności). Jednak za każdym razem, i dlatego że jesteśmy przedmiotami, dzieciństwo znajduje uzasadnienie; syn człowieczy ma swoje miejsce i swoją rację bytu: „dzieciństwo: przedmiotowość i uzasadnienie. Odtąd dziecko, jako że zostało wprowadzone w błąd, wybiera sobie jakości-przedmioty”³⁸. Dziecko, które rodzice wprowadzili w błąd ofiarowując mu swą miłość i czyniąc je przedmiotem adoracji, zaczyna od tego, że jest wyobcowane samo względem siebie, i to żyjące w nas dziecko sprawiło, że „daliśmy prymat przedmiotowi, którym jesteśmy dla Bliźniego, nad podmiotem, którym jesteśmy dla nas samych”³⁹. Jednym słowem, oszukane i wprowadzone w błąd dziecko jest swego rodzaju „Kartezjuszem na opak”, swoistym *cogito* na opak:

Uważa istnienie dorosłych za bardziej pewne niż swoje istnienie, zaś ich świadectwa za prawdziwsze niż świadectwa własnej świadomości. Afirmuje prymat przedmiotu, którym dla nich jest, nad podmiotem, którym jest dla siebie. [...] Zasadzie autorytetu poświęca swoją intymną pewność; odmawia wysłuchania głosu *cogito* i w głębi swojej świadomości odmawia sobie racji. [...] Descartes na opak, swoje metodyczne zwątpienie zwraca ku treści własnego ‘Ja Myślę’, a poznanie poprzez zasłyszane prawdy dostarcza mu jego pewników⁴⁰.

Jednocześnie i z tej samej racji, dzieciństwo przybiera postać rajskiego stanu: „mit dziecięcej niewinności to skundlona, pozytywna i wygodna wersja mitu o Raju Utraconym”⁴¹. I zaiste jest to złoty wiek, wiek szczęśliwości, generujący sens, okres wasalstwa, w którym dziecko, byt bez istoty, jest złączone z bytem posiadającym istotę, z Panem, w tym wypadku z dziadkiem ze strony matki, czyli z Charles'em Schweitzerem, który daje mu istotę w zamian za należną mu uległość i uwielbienie. To w dwunastu pierwszych latach swego życia – i chociaż strawił tyle czasu, żeby je sobie przypomnieć –

³⁷ *Ibidem*, s. 411.

³⁸ *Idem*, *Cahiers pour une morale*, op. cit., s. 23.

³⁹ *Idem*, *Święty Genet*, op. cit., s. 37.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 40.

⁴¹ *Ibidem*, s. 12.

Sartre będzie musiał wytropić neurozę determinującą jego charakter, kiedy odkryje coś nieautentycznego u źródła swego powołania, odkrywając to, co inni najpierw z niego zrobili.

2) Młodzieńczość albo upadek:

Młodzieńczość: pojawienie się bezzasadności oraz podmiotowości na skutek załamania się autorytetu rodziców. Ale często jest już za późno: nawarstwienia, więc łatwo się przesłiznąć ku innej przedmiotowości⁴².

To moment samotności i utraty naszego bycia-w-społeczeństwie. Do tej pory dziecko spokojnie żyło w świecie, który nazwali, poklasyfikowali, zinwentaryzowali inni. „Dramat rozpoczyna się wtedy, gdy dziecko rośnie, przerasta o głowę swoich rodziców i spogląda na nich z góry”⁴³. Albowiem dziecko dostrzega wówczas, że nie ma za nimi niczego i że za każdym razem należy na nowo zrobić świat. Zaczyna osądzać właśnie tych, którzy go dotąd osądzali i przeżywa „doświadczenie swej własnej transcendencji”⁴⁴ – jednym słowem, jest już p o d m i o t e m. Toteż rodzice uważani dotąd za podmioty absolutne spadają z piedestału, a wraz z nimi – my: tracimy bowiem nasze uzasadnienie. Nasze istnienie, wspierane do tej pory przez spojrzenie rodziców, osuwa się w radykalną przygodność, staje się bezzasadne, absurdalne. Dziecko traci uprzywilejowaną pozycję i nastolatek odkrywa swoją zbędność, nadliczbowość, odczuwa, że jest n a d t o w świecie. Jest to odkrycie samej przygodności, odkrycie istnienia, naszego istnienia jako bezzasadnego, bez racji bytu. Nastolatek odkrywa, że jeżeli ubóstwiał rodziców, robił to dlatego, żeby zappełnić pustkę, która była jego własną nicością. Nastolatek odkrywa, że jest p o d m i o t e m i już nie p r z e d m i o t e m, a jego odkryciu towarzyszą opuszczenie i samotność: jednym słowem, jest to „przypadkowe i bulwersujące pojawienie się samoświadomości”, która odkrywa swoją inność, inną aniżeli jakakolwiek inna, w czysto negatywnym i jałowym przeżyciu rozdzielenia.

Jednak takie uczucie upadku najczęściej jest jako takie zamaskowane, albowiem pojawia się za późno, nie jest konsekwentnie przeżywane aż po swój kres – lęk przed własną, czystą podmiotowością jest natychmiast zagłuszony, przecież inny zdążył już nas skazać, abyśmy patrzyli na siebie tak, jak on patrzy na nas – uczucie to jest przesłiznięciem się ku innej przedmiotowości, albowiem najczęściej upadek został sprowokowany przez samego Innego, który jednym słowem odbiera dziecku uprzednio przyznane mu

⁴² *Idem, Cahiers pour une morale, op. cit.*, s. 23.

⁴³ *Idem, Baudelaire*, Gallimard, Paris 1991, s. 51.

⁴⁴ *Ibidem*.

przezeń prawo. Ale jest to wciąż jeszcze poddanie się uprzedmiotowieniu. To przekleństwo ojca, które nosi w sobie mały Gustaw Flaubert i które jednym zdaniem osądza go i porzuca: „jesteś idiotą”. Podobnie wyrok – „jesteś złodziejem” – tłamsi dziesięcioletnie dziecko, którym był Jean Genet oraz wyklucza go na zawsze ze społeczeństwa i z raj. Za każdym razem dewaloryzujący sąd oddziela, izoluje i stawia naprzeciw siebie, z jednej strony załęczoną samotność dziecka, tę zerwaną, utworzoną przez miłość więź, która dotąd nadawała sens jego życiu (podmiotowość), a z drugiej strony, alienację wywołaną przez innego, przeżywaną we wstydzie, która zestała go w istotę – jesteś idiotą, jesteś złodziejem (przedmiotowość).

Jednak Sartre najbardziej jest przywiązany do przypadku Baudelaire'a, dla którego wydarzeniem wywołującym upadek było drugie małżeństwo matki. Podobnie Sartre ma zaledwie dziesięć lat, kiedy jego matka, Anne-Marie, wychodzi powtórnie za mąż za inżyniera Josepha Mancy i musi im towarzyszyć w La Rochelle, gdzie będą kilka lat mieszkać: „Moja rodzina została rozbita. Znalazłem się z jakimś panem, który odgrywał rolę mojego ojca, ale był mi całkowicie obcy” (do Gerassiego). Dla Sartre'a są to najgorsze lata jego życia, najniebezpieczniejsze również; maltretowany w liceum, gdzie był popychadłem dla innych, opuszczony przez matkę, niedoceniany przez ojczyzna, który miał później ucieleśniać ducha powagi, czyli to wszystko, czego Sartre nienawidził. To w La Rochelle Sartre czuje się wykluczony i przeżywa doświadczenie rozdzielania. To tam przeczuwa, że Bóg nie istnieje.

Dorośle życie albo zbawienie: oto, co z nas zrobili inni, oto coś, z czym będziemy tym, co zrobimy z siebie. Uprzedmiotowieni najpierw (byt-w-sobie), odkrywamy naszą wolność w opuszczeniu i przy całkowitym braku uzasadnienia (byt-dla-siebie), zamierzając odtąd na powrót odzyskać siebie. Nasza osobowość, na wskroś przeniknięta pragnieniem, żeby znowu być, kształtuje się właśnie w projekcie bycia uzasadnionym podług prawa, bycia uprawnionym, bycia substancją – w sensie kartezjańskim.

Innymi słowy,

człowiek jest takim bytem, który ucieka przed sobą w przyszłość. Poprzez wszystkie swoje przedsięwzięcia nie stara się o zachowanie siebie – jak to często powtarzano – ani o powiększenie, lecz o uzasadnienie siebie. I po zakończeniu każdego ze swych przedsięwzięć pozostaje taki, jaki był: bezzasadny (*gratuit*) aż do szpiku kości⁴⁵.

Istnienie człowieka nie polega więc na staraniach, by przeżyć, ani na zwiększaniu swej mocy, ale na poszukiwaniu dla siebie uzasadnienia, fundamentu.

⁴⁵ *Idem, Carnets de la drôle de guerre, op. cit., s. 395.*

Istnienie plasuje się pod znakiem zbawienia i to zbawienia niemożliwego. Człowiek jest bytem, który nie jest dla siebie fundamentem. Jest nicością, a tym samym jest pragnieniem, żeby być. Toteż człowiek będzie uciekać przed sobą w przyszłość i zabiegać o to, by na powrót stać się tym uzasadnionym bytem, którym – i człowiek w to wierzy – był jako dziecko, czyli tym, co w *Bycie i nicości* Sartre nazwie bytem-w-sobie-dla-siebie⁴⁶. Jego przeszłość jest w sobie, uprzedmiotowiona; jego projektowana przyszłość będzie również bytem-w-sobie, przedmiotowością; a to, co pomiędzy nimi dwiema, pragnienie, brak bytu, nicość, dla siebie, jest projektem wymierzonym w byt-w-sobie, w pragnienie, by być-w-sobie, pragnienie takiego bytu-w-sobie, który zostałyby odzyskany przez byt-dla-siebie: Bóg jako substancja. Tym, co właściwie motywuje pragnienie, jest bycie-w-sobie-dla-siebie, „to znaczy ideał takiej świadomości, która byłaby fundamentem swego własnego bycia w sobie poprzez czyste uświadamianie sobie siebie samej”⁴⁷, czyli Bóg w tym sensie, że jako jedyny byt konieczny posiada w sobie uzasadnienie.

Innymi słowy, skoro Bóg kartezjański nie jest już tym Bogiem, który od trzeciej medytacji wyposażał *cogito* w brakującą mu substancjalność, *cogito* traci pochodzącą z koniecznego istnienia Boga pewność, że jest, i odkrywa swą absolutną przygodność, którą – o ile samo jest pragnieniem – próbuje przewyciężyć w poszukiwanym, niemożliwym ideale: być Bogiem samym, bytem w-sobie-dla-siebie. A to znaczy, że skoro Bóg się wymyka, struktura Sartre’owskich medytacji ulega całkowitej modyfikacji. Nie jest to już: *cogito*/Bóg/świat, ale *cogito*/świat/Bóg – *cogito*, czyli czysta nicość, próbujące odzyskać siebie w świecie, w który zostało nieuchronnie rzucone po to, żeby się na powrót pochwycić jako substancję, przyczynę siebie, jako byt w-sobie-dla-siebie – niemożliwy ideał, którego człowiek poszukuje i który sprawia, że jego życie jest fałszywe i nieautentyczne.

Na zakończenie, Sartre, który był dla swojego dziadka rozkapryszonym dzieckiem, luksusowym przedmiotem, „salonowym pieskiem”⁴⁸, poczuł w sobie własną, głęboką bezużyteczność. Zawsze czuł, że jest nadto, że konieczność jego istnienia była tworem poczciwej, odczuwanej przez jego rodzinę przyjemności: strawił zatem swoje dzieciństwo na niewolniczym robieniu z siebie błazna, żeby jej się przypodobać. Oto nieautentyczne życie, które przeżywał, które najpierw zadenuncjował u innych, zanim ujawnił je w samym sobie. Oto, co wyjaśnia powstanie jego projektu autentycznej moralności. Wielokrotnie zmieniał znaczenie, jakie nadawał autentyczności,

⁴⁶ *Idem*, *Byt i nicość*, *op. cit.*, s. 695.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Idem*, *Słowa*, *op. cit.*, s. 53–54.

ale wydaje mi się, że bycie autentycznym stanowi nieć przewodnią jego dzieła. I mało ważne, czy Sartre miał mętną i zmienną koncepcję tego, czym jest autentyczność, możemy bowiem stwierdzić, że poszukiwanie autentyczności jest dla niego tym, czym dla Kartezjusza było poszukiwanie prawdy: czymże jest bycie sobą? Wątpienie motywujące Sartre'a nie jest wątpieniem Kartezjusza, jego obawa nie jest obawą przed tym, że dał się zwieść, albo że można go było zwieść; jego wątpienie wynika z tego, że został wprowadzony w błąd, że wręcz sam siebie wprowadza w błąd i nie jest sobą, autentycznie sobą. Jest coś gorszego, aniżeli dać się zwieść złośliwemu demonowi, a jest to obawa przed tym, że oszukuję siebie, że sam siebie okłamuję, że nie potrafię nawet hipostazować w innym złudzenia, które mnie zwodzi – i że robię to w złej wierze. Kartezjusz twierdził: „nieźle uczynię [...], jeśli sam siebie będę łudził”⁴⁹, i chcąc siebie oszukiwać, okazywał sobie nieufność, ale nie stracił do siebie zaufania, bo przecież nie mógł paść ofiarą swych własnych złudzeń. Natomiast Sartre, urodzony komediant, dziecko, które w oczach swego dziadka grało, że jest, boi się, że samo siebie wprowadziło w błąd, że żyło w kłamstwie. Sartre nie przestał kwestionować siebie, nieprzerwanie kwestionował własną s w o i s t o ś ć. Fundamentalnym, przenikającym całe jego dzieło projektem jest projekt uniwersalnej moralności, skonstruowanie moralności. Tego właśnie, jak mu się wydaje, oczekują jego czasy. Dzieło Sartre'a jest dziełem moralnym, wewnątrz którego *Mdłości* albo jeszcze *Byt i nicość* są jedynie poszczególnymi częściami, i należy nauczyć się, jak wiązać je ze sobą.



Przełożył *Dariusz Adamski*

CAMILLE RIQUIER – jest wykładowcą Institut Catholique de Paris, członkiem redakcji pisma *Esprit*, autorem *Archéologie de Bergson* (Paris, PUF, 2009, Prix La Bruyère de l'Académie française 2010) i edycji krytycznej *Matière et Mémoire* (Paris, PUF, 2008). Ostatnio opublikował *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile* (Paris, PUF, 2017).

CAMILLE RIQUIER – is a lecturer at the Institut Catholique de Paris and a member of editorial staff of the journal *Esprit*. He is an author of *Archéologie de Bergson* (Paris, PUF, 2009, Prix La Bruyère de l'Académie française 2010), and the critical edition of *Matière et Mémoire* (Paris, PUF, 2008). He recently published *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile* (Paris, PUF, 2017).

⁴⁹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, *op. cit.*, s. 46.