

ŁUKASZ POMIANKIEWICZ

Obecność Innego jako ontologiczna i etyczna granica wolności w *Bycie i nicości* Jeana-Paula Sartre'a. Kategoria odpowiedzialności a zasady komunitaryzmu

Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie najważniejszych wątków filozofii wolności Jeana-Paula Sartre'a. Autor prezentuje w nim najistotniejsze elementy Sartre'owskiej ontologii, będącej podstawą filozofii wolności – pojęcia wolności, odpowiedzialności oraz *złej wiary*. Następnie ukazuje, jakie znaczenie dla wolności człowieka ma obecność Innego będącego jej ontologiczną i etyczną granicą. W tym celu autor przedstawia rozważania Sartre'a na temat jednostki i jej relacji z innymi ludźmi. Tekst jest także próbą zestawienia egzystencjalistycznej myśli Sartre'a z komunitarystyczną koncepcją podmiotowości Charles'a Taylora.

Zarys ontologii Sartre'a

Rozważania ontologiczne Sartre rozpoczyna od nakreślenia definicji bytu jako fenomenu jawiącego się¹. Jest to ważne dla zrozumienia całej ontolo-

¹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 5–8.

gii², z której Sartre wyprowadza dalej swoją koncepcję wolności. Idea ta jest przez francuskiego filozofa pojmowana fenomenologicznie. Odrzuca on metafizyczne rozumienie bytu, dla którego szuka się jakiejś podstawy, która ów byt by podtrzymała i konstytuowała. Fenomenowi nie traktuje też czysto realistycznie, jako istniejącego niezależnie od percepcji podmiotu poznającego, i dla którego ukonstytuowania ów podmiot poznający jest zbędny. Dla Sartre'a byt, owszem, istnieje obiektywnie w świecie zewnętrznym, lecz jego najistotniejszą cechą jest jawienie się świadomości podmiotowej. Bez niej jest on bezkształtną masą, nie poddaną syntetycznej obróbce świadomości, pozostając bytem nieokreślonym. Zatem byt jest tu traktowany jako zjawisko, czy seria zjawisk jawiąca się świadomości i uzyskująca dzięki temu swoje bycie w świecie. To połączenie zjawisk, będące tu istotą bytu, samo występuje jako zjawisko, zatem istota bytu to jawienie się, odkrywanie czy *odsłanianie się* wobec świadomości. Realność danej rzeczy uzyskuje swoją obiektywizację dopiero w świecie ludzkim, poprzez ujawnienie się rzeczywistości-ludzkiej.

Fenomen jest absolutnie tym, czym jest, bo odsłania się taki, jaki jest. Może być badany i opisywany jako taki właśnie, dlatego, że w sposób absolutny wskazuje na samego siebie³.

Aby jednak rzeczywistości-ludzkiej mógł jawić się jakikolwiek byt, musi ona posiadać świadomość, która by ów byt percypowała. Tak, jak dla bytu zasadniczą cechą było jawienie się, tak dla świadomości taką cechą jest postrzeganie, które zawsze jest intencjonalne. Sartre przejmuje od Husserla zasadę, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, świadomością skierowaną na coś⁴. Świadomość kieruje się zawsze na zewnątrz, wykracza poza siebie, w stronę jakiegoś przedmiotu. Husserłowska czysta i zredukowana świadomość zakłada intencjonalne ujmowanie jakiegoś zewnętrznego przedmiotu, dzięki czemu staje się on dla tej świadomości jej częścią⁵. Zdaniem Sartre'a takie rozumienie świadomości należy odrzucić. Wprawdzie postrzega ona intencjonalnie transcendentne przedmioty, ale nie mogą one zdaniem francuskiego filozofa tworzyć tej świadomości. Dla Sartre'a postrzegane przedmioty nie są w świadomości, lecz w przestrzeni, do której świadomość się odnosi.

² Por. analizę ontologii Sartre'a w: S. Gardner, *Sartre's Being and Nothingness*, Continuum IPG, New York & London 2009, s. 38–125.

³ Tamże, s. 6.

⁴ Ch. Daigle, *Jean-Paul Sartre*, Routledge, Abingdon & New York 2010, s. 1758.

⁵ Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, Wyd. PWN, Warszawa 1990.

Z tego wynika jej pozycyjność skierowana ku przedmiotom w przestrzeni. W tym miejscu Sartre dzieli świadomość na percypującą (*cogito* refleksyjne) i świadomość własnej świadomości (*cogito* pre-refleksyjne)⁶. Zatem konieczne jest, aby świadomość poznając, była świadoma własnego poznania.

Gdyby świadomość – pisze Sartre – nie była świadoma bycia świadomością postrzeganego przedmiotu, byłoby to niedorzeczne, gdyż nie miałyby świadomości postrzegania tego przedmiotu, jednocześnie i tak go postrzegając. Nie wystarczy zatem zwykle postrzeganie bytu, aby stał się on częścią świadomości. Świadomość musi być świadoma owego zewnętrznego wobec niej przedmiotu, który intencjonalnie postrzega, jako przedmiot jej poznania. Tylko wtedy możliwe jest właściwe poznanie transcendentnego przedmiotu. Świadomość refleksyjna ma zatem do czynienia już z przedmiotem poddanym refleksji (przeżyciu) w świadomości przedrefleksyjnej, gdzie przedmiot ów staje się dla tej świadomości znany. Świadomość jest zatem rozdwojona i posiada strukturę odbicia-odbijającego⁷. Świadomość jest odbiciem, które zarazem jest tym, co odbijające. Na poziomie przedrefleksyjnym świadomość jest odbiciem, tj. świadomością samej siebie, a jednocześnie na poziomie refleksyjnym tym, co odbija własne przeżycia danego zjawiska czy obiektu. Przeżycie to staje się częścią świadomości, gdyż zostaje ono uświadomione sobie przez świadomy byt. Tak rozumiana świadomość wyklucza zatem definiowanie poznania w ramach dualizmu przedmiot-podmiot. Sartre dodaje tu trzeci element – świadomość podmiotu bycia podmiotem poznania⁸. Świadomość bycia świadomością jest połączona ze świadomością refleksyjną, jest z nią związana jako jej warunek konieczny. Przez to ma ona charakter *niepozycyjny*, gdyż odnosi się zawsze do świadomości refleksyjnej, a nie do konkretnych przedmiotów. Gdyby zatem świadomość nie posiadała świadomości samej siebie jej świadomością byłyby tylko przedmioty, które postrzega. W ten sposób zdaniem Sartre'a świadomość byłaby tymi przedmiotami, sama stałaby się przedmiotem i nie różniłaby się niczym od nich. Tak jednak nie jest dzięki przedrefleksyjnej świadomości, która nie postrzega jeszcze przedmiotów, lecz nadaje świadomości refleksyjnej możliwość różnicowania jej samej od postrzeganych przez nią rzeczy⁹.

⁶ J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, s. 10–18.

⁷ Tamże, s. 118.

⁸ Tamże, s. 12–13.

⁹ Tamże, s. 14.

Pre-refleksyjne *cogito* jest zatem poza sferą doświadczenia, nie ma kontaktu z bytem, który jest dany dopiero świadomości refleksyjnej. W świadomości przedrefleksyjnej jest zatem pewien brak, pewna nieobecność, która poprzez doświadczane wrażenia jest usuwana, wypełniona w świadomości refleksyjnej. Tę własność przedrefleksyjnej świadomości Sartre nazywa transfenomenalnością bytu świadomości. Tak ukonstytuowana świadomość refleksyjna odsłania swoją istotę, którą jest jej istnienie. Istnienie jest tu sprzężone ze świadomością samej siebie. Świadoma sobie świadomość jest zatem także świadoma swojego istnienia jako odrębnego od istnienia innych rzeczy. W przeciwnym wypadku świadomość stopiłaby się z zewnętrznymi przedmiotami. Świadomość świadoma sobie jest zatem w pełni *podmiotowa i pełna*.

Z tak pojmowanego przedrefleksyjnego *cogito* Sartre wyprowadza dowód ontologiczny, który również bytowi fenomenowi nadaje własność transfenomenalności¹⁰. Jak już zostało napisane, świadomość jest zawsze świadomością czegoś i jest swoją własną podmiotowością. Zaznaczyliśmy również, że świadomość staje się świadoma własnego istnienia, gdy napotyka istnienie innych rzeczy. Jednak aby inne rzeczy zostały za takie uznane, muszą się one różnić od samej świadomości. Świadomość odnosi się zatem zawsze do bytu, który nią nie jest, w przeciwnym wypadku stopiłaby się ona w nim. Z tego wynika, że byt przedmiotowy zawsze charakteryzuje pewien brak wobec świadomości, pewna nieobecność, nicość¹¹. Podmiotowość świadomości może ukazać się jedynie dzięki brakowi podmiotowości i pełności tego, do czego się ona odnosi. Na tym polega dowód ontologiczny Sartre'a. Wynika z niego, że byt fenomenowi jawi się świadomości jako pewien brak, przez co nie istnieje dla niej *w pełni*. Pozbawia się zatem byt przedmiotowy owego realistycznego charakteru i uzależnia od percepcji świadomości, która doprowadza do pęknięcia w jego obrębie. Zatem na poziomie pre-refleksyjnej świadomości byt fenomenowi nie jawi się świadomości, jest brakiem, nicością. Dopiero świadoma sobie świadomość jest w stanie odnieść się do przedmiotu, który jawi się jej jako nią niebędący. Zatem na poziomie przedrefleksyjnym przedmiot jawi się jako nieobecny, na poziomie refleksyjnym zaś jako obecny, ale różny od świadomości. Parafrazując słowa Heideggera o *Dasein*, Sartre definiuje świadomość następująco:

¹⁰ Tamże, s. 22–24.

¹¹ Tamże, s. 121–122.

Świadomość jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo bycie, o ile to bycie zakłada byt inny niż ono samo¹².

Tak zdefiniowane pojęcia świadomości i bytu fenomenu mają swoje konsekwencje, gdy rozważamy relację, jaka między nimi zachodzi. Sartre odrzuca tu dwa sposoby pojmowania tej relacji. Byt fenomenu wprawdzie posiada własność jawienia się świadomości, lecz nie jest w stanie *oddziaływać* na nią w sposób pełny. Powodem tego jest intencjonalność świadomości, jako jej konstytutywna cecha, bez której „decyzji” byt fenomenu ujawnić, by się nie mógł. Odrzuca w ten sposób realistyczny sposób patrzenia na relację między świadomością a bytem fenomenu. Odrzuca także sposób idealistyczny, gdyż jak pokazaliśmy, świadomość na poziomie *cogito* przedrefleksyjnego nie jest w stanie postrzegać bytu fenomenu, transcendentnego wobec niej¹³. Świadomość nie ma tu świadomości postrzeganych przedmiotów. Dopiero uzyskując samoświadomość, przechodzi ona na poziom refleksyjny i jest w stanie percypować jawiące się jej obiekty. Jednakże, co podkreśla Sartre, rola świadomości jest o wiele większa w kształtowaniu się i ujawnianiu obiektów w świadomości. Aby zrozumieć zatem relację, jaka zachodzi między bytem świadomości a bytem fenomenu, Sartre przechodzi do dokładnego zdefiniowania tychże bytów. Dokonując definicji własności poszczególnych bytów, dzieli je Sartre na byt-w-sobie (byt fenomenu) i byt-dla-siebie (byt świadomości)¹⁴.

Byt-w-sobie¹⁵, oprócz cech jawienia się i uzależnienia od świadomości, posiada także inne własności. Zasadniczą charakterystyką wyabstrahowanego bytu-w-sobie jest to, że *byt jest*. Owo *jest* rozumiane jest tu jako *bycie* tego bytu, ale takie, które jest niezależne od świadomości człowieka. Zatem cechy te są swoiste dla samego bytu-w-sobie bez udziału określeń świadomości, ów byt postrzegającej. Zatem byt-w-sobie *jest tym, czym jest*, bez żadnych odniesień do innych bytów, co jest jego kolejną charakterystyką. Byt ten jest także w-sobie, jest całkowitą *sobością*, jest bytem całkowicie pełnym i masywnym.

¹² Tamże, s. 24.

¹³ Tamże, s. 26.

¹⁴ Podział bytu na „w-sobie” i „dla-siebie” jest nawiązaniem do heglowskiego Ducha-w-sobie i Ducha-dla-siebie oraz marksowskiej klasy-w-sobie i klasy-dla-siebie, gdzie w obu przypadkach „dla-siebie” oznacza cechę bycia świadomym, bycia uświadomionym, w opozycji do statycznej i nieświadomionej cechy „w-sobie”. Sartre wykorzystuje tę dychotomię do podziału bytu na byt świadomy (byt-dla-siebie) i byt pozbawiony świadomości (byt-w-sobie).

¹⁵ J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, s. 24–30.

Nie odnosi się do samego siebie, lecz po prostu jest. Stanowi to o jego tożsamości, która nie potrzebuje niczego poza byciem, do własnego bycia. Nie ma zatem w bycie-w-sobie miejsca na żaden brak, jest on pełny i niezmienny, bez żadnej możliwości zmiany samego siebie. Byt-w-sobie jest zatem tym, czym jest i niczym więcej. Jego egzystencja jest zarazem jego esencją. Jego cechy to zwartość, tożsamość nieprzejrzystość i pełnia, nie ma tu zatem miejsca, które pozwalałoby na jakikolwiek dystans wobec siebie. Tak określony byt jest bezkształtną masą materii, która zostaje dopiero określona przez świadomy byt. Człowiek nadaje bytowi-w-sobie pewien kształt i sens, podczas własnego działania. Zatem surowy byt-w-sobie nie jest nigdy dany człowiekowi w postaci wyabstrahowanej, lecz zawsze na tle jego aktywności na przyszłość podług własnego projektu. Ta aktywność na przyszłość jest zasadniczą cechą bytu świadomego, dążącego do wypełnienia luki między oboma rodzajami bytu. Byt-dla-siebie¹⁶ jest zatem w swojej strukturze przeciwny bytowi-w-sobie, nie jest tym, czym jest, istnienie nie wypełnia go w całości, nie jest jego esencją, lecz ciągle się tworzy, ciągle się staje, nie jest pełną, skończoną tożsamością. Jego egzystencja poprzedza esencję, dlatego musi ciągle konstruować siebie, wybierać siebie.

Ontologiczny status świadomości (bytu-dla-siebie), jak już wcześniej zarysowałem jest rozdwojeniem pomiędzy świadomością samej siebie, gdzie jest ona dla siebie przedmiotem poznania i jest niejako przy sobie, a świadomością przedmiotu, który poznaje, będąc podmiotem ów przedmiot poznającym. Zatem w przeciwieństwie do bytu-w-sobie byt świadomy jest świadomy własnego istnienia (będąc dla siebie) oraz istnienia innych, dlatego może się do nich ustosunkować. Luka dzieląca świadomość od postrzeganych przez nią obiektów jest wynikiem owej obecności świadomości wobec siebie i świadomości innych obiektów. Powoduje to rozpad tożsamości świadomości, gdyż w osiągnięciu pełni podmiotowości na poziomie refleksyjnym brakuje jej pełnej świadomości obiektów nią nie będących. Dąży ona zatem do uzupełnienia tej luki. Owo dążenie jest jednakże możliwe dzięki samoświadomości bytu-dla-siebie, który w sposób intencjonalny może odnosić się do tych obiektów. Intencjonalność ta wynika z *ek-statyczności*¹⁷ świadomości, która to cecha pozwala świadomości wychodzić poza siebie, ku temu, co nią nie jest. Świadomość tej *ek-statyczności* pozwala bytowi-dla-siebie świadomie transcendować poza siebie, zgodnie z własnymi celami i intencjami, które

¹⁶ Tamże, s. 115–132.

¹⁷ Tamże, s. 115–116.

składają się na *projekt*, który świadomy byt realizuje na przyszłość poprzez swoje działania i wybory. Działanie zatem jest tym, poprzez co realizuje się aktywne nadawanie przez świadomy byt sensów i znaczeń wszelkim bytom, nią nie będącym. Tylko w działaniu byt-w-sobie ujawnia się świadomości jako podstawa tegoż działania. Poza działaniem zaś, byt-w-sobie pozostaje dla świadomości nieobecny, jest nicością. Nastawienie na realizację własnego projektu pozwala świadomości traktować obiekty, które napotyka jako możliwości, do których może się odnieść i z których może wybierać. Świadoma intencjonalność poznania, wybiegającego ku rzeczom poza świadomością, czyli aktywne nastawienie podmiotu poznającego wobec przedmiotu poznania, w celu realizacji własnego *projektu*, to główna ontologiczna podstawa sartrowskiej koncepcji wolności świadomego bytu.

Byt-dla-siebie jako byt rozszczępiony wewnętrznie i dążący do usunięcia luki, będącej powodem tego rozdarcia, jest bytem pozostającym pomiędzy tym, co już w nim ukonstytuowane, tym, czym już jest, a tym czym nie jest, co jest mu nieznaną przyszłością. Jest zatem ciągłym tworzeniem się, stawaniem, w dodatku – dodajmy – wolnym tworzeniem. W przeciwieństwie do bytu-w-sobie *jest on przeto tym, czym nie jest, nie będąc tym, czym jest*. Owo *jest* nie ma tu charakteru stałego, masywnego w sensie ontologicznym. Byt-dla-siebie balansuje między tym, co skończone, czym jest, a tym, czym ma się dopiero stać. Świadomość zatem nie jest ani bytem, który jest, ani bytem, który nie jest, jest czymś pomiędzy, czymś w zawieszaniu. W gruncie rzeczy jest samym tym rozszczępieniem, jest nicością. Neguje siebie, aby stać się tym, czym jeszcze nie jest. Nie jest ani tu, ani tam; jest pomiędzy, czyli nigdzie¹⁸. To „nigdzie” zaś jest ową nicością, nieodłącznie przypisaną świadomości, która będąc źródłem jej działania i wolności, przysparza jej jednocześnie lęku i trwogi, tworząc zarys obrazu ludzkiej egzystencji.

Warto tu zwrócić uwagę na pewną niejasność, która może się pojawić w czytaniu Sartre'a problematyki ontologicznej. Warto uściślić i pokazać, że Sartre używa pojęć bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie niejako na dwóch poziomach. Pierwszy jest poziomem ontycznym, gdzie byt-w-sobie utożsamiony jest ze światem rzeczy, czy obiektów fenomenalnych. Byt-dla-siebie zaś to świadomy byt, utożsamiony z egzystującym człowiekiem posiadającym świadomość, co będzie miało wpływ na dalsze rozważania Sartre'a czyniąc je mocno zantropologizowanymi. Zatem w świecie istnieją byty świadome jak i nieświadome. Kwestie ontologiczne są dla francuskiego filozofa kluczowe

¹⁸ Tamże, s. 120–122; 129–134.

w definiowaniu świadomości, gdyż to ona poznaje ów świat bytu. Owo rozszczępienie na byt stały, niezmienny oraz byt niepełny, wciąż się określający ma przełożenie na samą świadomość. Również świadomość rozbita jest na to co stałe, niezmienne (tj. jej podmiotowość) i to, co zmienne, czyli świadomość postrzeganych obiektów, które są zmienne i za pomocą których się ona określa. Również na poziomie świadomości istnieje luka, którą stara się ona wypełnić poprzez intencjonalne odnoszenie się do niej. Jest to poziom epistemiczny, w obrębie podmiotu poznającego. Byt-dla-siebie zatem jest człowiekiem egzystującym pośród rzeczy oraz człowiekiem-świadomością, która się do tego świata świadomie odnosi.

Świadomość, która na poziomie przedrefleksyjnym staje się świadoma samej siebie, jest pełna, cechuje ją podmiotowość. Lecz w momencie samowiedzy uświadamia sobie obiekty inne od siebie, od których dzieli je pusta przestrzeń, brak, który określa jeszcze nie napotkane przedmioty. Tak ujęta świadomość jako całość nie jest już pełna, stała. Zaczyna cechować ją pewien brak, wynikający z owej luki dzielącej ją od innych przedmiotów, których nie poznała. Świadomość w sposób intencjonalny dąży zatem do wypełnienia tej luki. Pojawia się dążenie do ponownego stania się pełną na poziomie kontaktu z przedmiotami. Świadomość zatem jest podmiotowa i niepozycyjna w momencie odnoszenia się do samej siebie. Nie jest już jednak w stanie być świadoma wszystkiego, co ją otacza, co nie jest już nią samą. Owa przestrzeń dzieląca świadomość siebie od innych obiektów jest nicością, którą próbuje ona stale przewyciężyć.

Wolność człowieka a obecność Innego. Zarys etyki Sartre'a

Byt-dla-siebie jako egzystująca w świecie świadomość ludzka natrafia na swojej drodze nie tylko na przedmioty, rzeczy czy przeszłe zdarzenia, z którymi musi sobie radzić. Być może najistotniejszą cechą rzeczywistości-ludzkiej jest jej bycie pośród innych bytów świadomych¹⁹. To bycie przybiera

¹⁹ Warto dodać, że ważnym zagadnieniem dla Sartre'a jest zagadnienie relacji świadomości do ciała. Ciało jest tu materialnym bytem, który jest w-sobie i poprzez który możliwe jest nadawanie sensu przez świadomość. Ona zaś odnosi się do ciała jako do bytu, który może nicościować. Tematem tym nie będę się tu szerzej zajmował. Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 389–450.

cechę *istnienia-w-świecie-w-obecności-innych*²⁰. To istnienie Sartre dzieli na dwa sposoby. Pierwszy dotyczy technik przyswajania sobie świata²¹. Są one wytworem innych ludzi, a jednostka przyjmuje je, aby świat, w którym żyje poznawać i opanować. Technikami tymi są na przykład umiejętność mówienia, język, narodowość, rozumienie pewnych rzeczy, nakazy, zakazy, za pomocą których konceptualizuje się świat, etc. Techniki te są dane bytowi-dla-siebie i są faktycznością, którą zastaje. Tworzą one sytuację, w którą świadomość wchodzi i która jest jej przypisana. Są to cechy gatunkowe, które czynią zeń człowieka i są podstawą dla jego wolności, w żadnym wypadku zaś jego granicą. Język czy narodowość nie są przeszkodą dla wolności, są jedynie warunkami, w których może się ona urzeczywistnić. Zawsze żyjemy w jakimś społeczeństwie, mamy jakiś język i jakąś narodowość, podlegamy jakimś normom. Wszystko to tworzy znaczenia, które pochodzą z zewnątrz, są wytworem innych ludzi. Wolność zatem musi konstituować się jedynie w obrębie tych znaczeń, ale jednocześnie wykraczać poza te znaczenia²². Sens świata, jaki zastaje świadomy byt, nie jest jego sensem. Byt-dla-siebie sam musi budować swoje własne znaczenia w obrębie już mu danych sensów. Nie znaczy to, że może się on od nich całkowicie odizolować, zanegować. Sartre podkreśla jednak, że ponieważ są to znaczenia obce, nie obciążają one świadomego bytu. Obce znaczenia są dane jako faktyczność, do której byt-dla-siebie się odnosi i pośród których sam musi wytworzyć swoje własne znaczenia lub uznać znaczenia innych za własne. Znowu mamy do czynienia z nicościowaniem *datum*. Owa konkretna sytuacja narzuca się świadomości, ale w żaden sposób jej nie determinuje. Świadomość nie może działać poza sytuacją, więc jej znaczenia mają zawsze odniesienie do znaczeń już zastanych. Mówiąc inaczej, cele bytu-dla-siebie ścierają się z celami innych bytów-dla-siebie, jego projekt ściera się z innymi projektami. Istotne jest także to, iż techniki są odbierane przez świadomy byt i tylko w taki sposób mogą być one w jego egzystencji obecne. Znaczenia dane są o tyle, o ile byt-dla-siebie się do nich odnosi i tylko o tyle mają na niego wpływ. Pojawiają się w jego świadomości jako konkret, który trzeba przekroczyć. Pozostałe znaczenia nie mogą w żaden sposób wpłynąć na świadomy byt, gdyż w tym momencie dla

²⁰ Tamże, s. 625.

²¹ Tamże, s. 626–640.

²² D. Detmer, *Sartre Explained. From Bad Faith to Authenticity*, Open Court, Chicago & La Salle 2008, s. 110–122.

niego nie istnieją. Zatem zewnętrzny świat technik nie jest ograniczeniem możliwości, lecz właśnie danymi do wyboru możliwościami.

Istnienie-w-świecie-w-obecności-innych wiąże się także z drugim sposobem obecności innego²³. Jest to bezpośrednio bycie innego bytu-dla-siebie wobec mojego bytu-dla-siebie. Jest to moment, w którym byt-dla-siebie przekształca się w byt-dla-innego. Stanowi to dla niego zupełnie nową sytuację i nowy sposób ograniczenia jego wolności. Byt-dla-innego nie ma już do czynienia z „nagimi” i „surowymi” bytami, które może nicościować, lecz z bytami świadomymi, które stawiają dużo większy opór dla niego, ze względu na realizowanie własnych celów i własnych projektów. Byt-dla-siebie natrafia zatem na ograniczenie własnej wolności, wolnością innego. Stanowi to granicę jego wolności. Świadomy byt, aby móc realizować swój projekt musi przeciwstawić się oporowi, jakiego doświadcza ze strony innego bytu-dla-siebie. Jak pokazałem wcześniej, nicościowanie polega na zanegowaniu *datum* podług celów świadomego bytu. Owo *datum* było „surowym” bytem, czyli po prostu przedmiotem. W nowej sytuacji, byt-dla-siebie, aby nicościować innego, musi go traktować niejako jak przedmiot. Sartre wskazuje na wzajemną reifikację świadomych bytów, jednak przy zachowaniu uznania ich podmiotowości, wynikającej z bycia bytem świadomym, a nie rzeczą. Inny, jawi się jako faktyczność, która staje się obiektem do nicościowania, stawiającym opór. Stanowi to o wyobcowaniu bytu-dla-siebie i jest drugim sposobem ograniczenia wolności, tym razem nie ze strony rzeczy, lecz świadomych bytów. Inny świadomy byt posiada znacznie większą potencjalność oddziaływania niż przedmioty, na które byt-dla-siebie natrafia w otoczeniu. Jest to potencjalność równa potencjalności tegoż bytu. Zatem inny stanowi największą przeszkodę w urzeczywistnieniu wolności, i tak jak wcześniejsze byty, podlega nicościowaniu. Jest to nowa sytuacja, także z innego ważnego powodu. Do tej pory nicościowanie miało w zasadzie charakter jednostronny, gdzie to byt-dla-siebie nadawał znacznie przedmiotom, do których się odnosił. W sytuacji bycia dla-innego relacja nicościowania ma charakter symetryczny. Świadomy byt jest także nicościowany przez inny byt-dla-siebie, znaczenia zwrotnie nadawane są także jemu. W tej sytuacji, bytowi-dla-siebie, oprócz znaczeń nadanych przez samego siebie, przypisane są także znaczenia nadane przez innych, a które nie są jego znaczeniami. Jest to rodzaj alienacji wynikający z bycia-dla-innego, w którym byt-dla-siebie nie jest jedynym, który może określać znaczenie samego siebie. Inny dodaje świadomości znaczeń

²³ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 640–650.

o niej samej, które nie są jej znaczeniami i które powodują jej wyobcowanie. Jest to o tyle trudna sytuacja dla świadomego bytu, że nie jest on w stanie w pełni ani znać, ani kontrolować znaczeń, jakie mu inni przypisują. Może jednak poprzez swoje działania w pewnym stopniu je poznać i się im przeciwstawić.

Kategoria odpowiedzialności jako droga do wspólnoty?

Uświadomienie sobie bycia ograniczonym, wyobcowanym przez innego jest możliwe, zdaniem Sartre'a, jedynie poprzez uznanie tegoż Innego, jako świadomego bytu. Byt-dla-siebie musi uznać ową potencjalność Innego, która go nicościuje, uznać, że Inny jest świadomym bytem realizującym swój projekt. Uznanie to sprawia, że byt-dla-siebie uświadamia sobie swoją granicę wolności. Określenia, jakie świadomemu bytowi przypisują inni są niezależne od tego bytu, lecz traktowane są jako datum, do którego musi się odnieść w sposób wolny. Jeśli ktoś przypisuje mu określenie np. „brzydki”, „Polak”, „cierpliw”, to musi on je traktować, jako mu dane, gdyż uznał wcześniej wolność Innego, choć często może nie uznawać tych określeń za swoje lub nawet nie może ich potwierdzić. Określenia innego nie determinują jednak w żaden sposób wyboru bytu-dla-siebie. W tym miejscu to znów ów byt decyduje o przyjęciu bądź odrzuceniu przypisanego mu określenia. Jest on wolny w wyborze, o którym decyduje projekt, który wyznacza mu określony sposób widzenia samego siebie. Byt-dla-siebie najpierw poprzez swój projekt posiada pewne znaczenia, które sobie przypisuje, a dopiero potem odnosi je do określeń przypisanych mu przez inne byty świadome. Zatem, zdaniem Sartre'a, byt-dla-siebie nie może abstrahować od określeń Innych, ale musi je albo odrzucić albo przyjąć. Jednak owo przyjęcie lub odrzucenie zawsze będzie jego własnym, nigdy w pełni Innych. Byt świadomy nie może nie ustosunkować się do tych określeń, jest skazany na wybór. Zatem bycie brzydkim jest cechą, która nie zależy od nikogo innego poza bytem-dla-siebie, który sam się określa. Określenia innych są jednak granicami wolności wyboru. Projekt może realizować się jedynie w ich obrębie, gdyż nie można określać się w próżni, poza innymi bytami-dla-siebie. Nie można projektować się nigdzie. Wszelkie określenia nazywa Sartre określeniami-niepotwierdzalnymi-ale-do-potwierdzenia²⁴. Niepotwierdzalne lub nieuznawalne przez byt-dla-siebie określenia Innych, muszą być uznane przez ten byt, tj. nicościowane,

²⁴ Tamże, s. 649.

ale zawsze w obrębie tych określeń, nigdy poza nimi. Inaczej byłoby to absurdalne. Owe nieuznawalne określenia stanowią granicę wolności, która wynika z uznania wolności innych do wyrażania tych określeń podług ich własnych projektów. Jednakże ustosunkowanie się do tych granic pozostaje w gestii bytu-dla-siebie, który w ten sposób ogranicza sam siebie swoimi wyborami. Dokonuje on wyborów, aby potwierdzić definicję samego siebie, tj. potwierdzić swój projekt.

Sartre w swoim głównym dziele pt. *Byt i nicłość* opisuje konsekwencje, jakie płyną z tak zarysowanej koncepcji wolności. Główną konsekwencją jest odpowiedzialność bytu-dla-siebie za własne czyny. Jest to fundamentalna i logiczna konsekwencja, która wynika z wolności, rozumianej jako pełne decydowanie o czynach jednostki²⁵. Odpowiedzialność definiuje Sartre jako posiadanie świadomości bycia sprawcą wszelkich działań i zdarzeń w świecie. Świat jest zatem miejscem, które jest w pełni kształtowane przez człowieka. Nie ma niczego w świecie społecznym, co nie byłoby społecznie konstruowane. To uświadamia, że tylko człowiek kształtuje ów świat, a suma zdarzeń w świecie, to suma ludzkich działań. Jednoznaczne przypisanie człowiekowi roli twórcy rzeczywistości pociąga za sobą obciążenie go odpowiedzialnością za wszystko, co w tym świecie istnieje. Odrzucone zostają wszelkie pozaludzkie siły wpływające na świat. Jest to silnie antropologiczna koncepcja tworzenia świata. Byt-dla-siebie, znajdując się w *sytuacji*, zostaje w nią niejako wciągnięty, jest to już jego sytuacja, z konieczności jest w nią zaangażowany.

W ten sposób staje się ona zależna od świadomego bytu i jego decyzji. Byt-dla-siebie nie może oderwać się od sytuacji, w której jest, nie może jej nie wybierać i unikać w ten sposób odpowiedzialności. Nawet bunt przeciw odpowiedzialności – mówi Sartre – jest jego buntem, jego wyborem i za ten bunt ponosi odpowiedzialność. Wszelkie sytuacje, które byt-dla-siebie napotyka w swojej egzystencji, to okazje i szanse, do których musi się ustosunkować i spośród których musi samotnie wybierać. Odpowiedzialność jest zatem pewnym przymusem, gdyż samej odpowiedzialności byt-dla-siebie nie wybiera.

Sartre podkreśla, że uświadomienie sobie przymusu własnego wyboru powoduje sytuację lęku. Świadomy byt, zdając sobie sprawę z własnej samotności podczas wyboru, doświadcza lęku przed odpowiedzialnością, jaka na niego spada. Strach, jaki mu towarzyszy powoduje, że szuka on dróg ucieczki od tej przytłaczającej sytuacji. Szuka ich poza sobą, w świecie zewnętrznym,

²⁵ Tamże, s. 680–683.

w innych osobach czy nawet poza światem. Jest to sytuacja, w której świadomy byt szuka kogoś lub czegoś, co zdjęłoby z niego odpowiedzialność, co zmniejszyłoby lęk przed konsekwencjami własnych działań. Byt-dla-siebie często znajduje coś, na co może zrzucić odpowiedzialność, dzięki czemu może pozbyć się lęku²⁶. Dla Sartre'a taka sytuacja, to ucieczka od odpowiedzialności w świat wymówek, to nie branie odpowiedzialności za konsekwencje własnych działań. Nazywa to „złą wiarą”²⁷. Zdaniem francuskiego filozofa, tylko byt świadomy, który akceptuje sytuację swojego porzucenia w świecie, bierze odpowiedzialność za własny wybór oraz nie szuka wymówek dla swoich działań, jest bytem wolnym. Wolność autentyczna zatem, to branie pełnej odpowiedzialności za konsekwencje wynikające z jestestwa i własnych wyborów.

Zła wiara jest konsekwencją lęku, jaki towarzyszy świadomemu bytowi, gdy ten musi brać odpowiedzialność za własne wybory. Sartre porównuje ją z kłamstwem²⁸. Kłamstwo jest celowym i świadomym zatajeniem prawdy, którą się zna. Zakłada zatem istnienie dwóch bytów – kłamiącego i będącego okłamanym. Zła wiara zaś wprawdzie jest pewnego rodzaju kłamstwem, lecz nie ma się tu do czynienia z ową dwoistością bytu. Byt okłamywany jest zarazem bytem się okłamującym. Zła wiara jest zatem samookłamywaniem się, próbą przedstawienia sobie wygodnej dla siebie prawdy, mimo świadomości, że jest zupełnie inaczej.

Filozofia Sartre'a a komunitaryzm Charles'a Taylora

Sartre'a koncepcja wolności jako powojenna i atrakcyjna filozofia wpisuje się w szersze rozważania dotyczące takich problemów, jak wolność jednostki

²⁶ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1998.

Fromm opisuje tu konsekwencje dominacji wolności pozytywnej nad negatywną, która doprowadza do oderwania się jednostki od poczucia jedności wspólnotowej na rzecz indywidualistycznego kształtowania swojego życia jako wolnego wyboru. Taka sytuacja jego zdaniem doprowadza do poczucia osamotnienia i lęku, a konsekwencją tego jest ucieczka od wolności i brak działania. Za przykład podaje on społeczeństwo niemieckie, które poszukując bezpieczeństwa, zaufało nazistom, przedstawiającym złudną wizję wspólnoty narodowej. Takie ujęcie koresponduje z Sartre'owską koncepcją wolności i „złej wiary”.

²⁷ Koncepcji „złej wiary” Sartre poświęca drugi rozdział pierwszej części swojego dzieła. Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, s. 83–112.

²⁸ Tamże, s. 83–85.

w społeczeństwie, autentyczność egzystencji czy indywidualizm. Ważne jest, aby pamiętać, że filozofia Sartre'a narodziła się głównie jako reakcja na wydarzenia drugiej wojny światowej i jako taka, wyrażała silną potrzebę zrzucenia z siebie ciężaru przedwojennej epoki pogrążonej w walce między totalitaryzmami, mobilizującymi wielkie masy społeczne. Tak rozumiany egzystencjalizm był nowym prądem myślowym, atrakcyjnym głównie ze względu na przyznanie jednostce wolności i możliwości samokreacji, ale także ze względu na zrzucenie kajdan wielkich ideologii, które miały być zastąpione optymizmem indywidualizmu. W ciężkich powojennych czasach, gdzie trzeba było poradzić sobie z przeszłością a jednocześnie patrzeć w przyszłość, idee egzystencjalizmu nabierały coraz większego znaczenia. Filozofia Sartre'a jako jedna z dwudziestowiecznych filozofii przyczyniła się do zmian społecznych, obyczajowych i kulturowych, które miały i do dziś mają wiele konsekwencji. W dalszej części pracy chciałbym, przy pomocy rozważań Charles'a Taylora, zastanowić się nad pozytywnymi i negatywnymi skutkami Sartre'owskiej filozofii i skonfrontować ją z szerszymi przemyśleniami na temat problemów współczesności.

Taylor w swojej książce pt. *Etyka autentyczności*²⁹ rozpoczyna od zarysowania trzech jego zdaniem największych bolączek współczesności: indywidualizm, rozum instrumentalny i utrata wolności. Indywidualizm jego zdaniem wywodzi się z zanegowania wielkich systemów ideologicznych czy hierarchii uświęconych przez tradycję i skierowaniu się w stronę samodzielnego kształtowania życia przez ludzi. Jednak to dobre w założeniu przejście w stronę jednostki, pozbawiło ją szerszego wymiaru życia, jakiegoś ważnego ostatecznego celu wyznaczającego jej wielkie wartości. Cele poszczególnych ludzi stały się płytkie i powierzchowne, a oddanie życia za wartości staje się niemal niemożliwe. Owo przejście miało także konsekwencje w mniejszym zaangażowaniu jednostek w życie społeczne i rosnącym egoizmie społecznym³⁰.

Sartre bez wątpienia postuluje w swojej filozofii indywidualistyczną koncepcję jednostki i jej wolności. Nie musi to jednak z konieczności prowadzić do braku zaangażowania społecznego. Dla Sartre'a człowiek jest elementem życia społecznego, a jego zadaniem jest działanie na rzecz jego rozwoju na drodze indywidualnie pojmowanego celu. Nie można mówić o jakimś jednym społecznym celu, społeczeństwo składa się z jednostek, które dążą do realizacji swoich projektów, dlatego społeczeństwo nie może się rozwijać

²⁹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Wyd. Znak, Kraków 2002.

³⁰ Tamże, s. 10–16.

w jednym kierunku. Jednakże, moim zdaniem, postulowanie przez Sartre'a indywidualnego zaangażowania nie przekłada się jednoznacznie na brak zaangażowania społecznego, gdyż w konsekwencji działania każdej jednostki z osobna, działanie społeczne podnosi swoją efektywność. Rozczarowanie kolejną wojną światową spowodowało zachwianie wiary w wielkie narracje i ideologie, w miejsce których pojawiło się indywidualistyczne dążenie do szczęścia jednostek, co wydaje się naturalną reakcją w owych czasach.

Z owym odejściem od uświęconych wartości i ideałów Taylor wiąże także pojawienie się prymatu rozumu instrumentalnego, który odwołuje się do efektywnych i zrjonalizowanych sposobów życia współczesnych społeczeństw. Taka weberowska „żelazna klatka” powoduje jednak paradoksalnie utratę wolności poprzez ograniczenie wyborów jednostek, zdanych wyłącznie na zaakceptowanie racji czysto instrumentalnych. Taylor widzi w tym zagrożenie „łagodnym despotyzmem”, w którym jednostki zawierają instrumentalnym racjom i przestają się interesować życiem społecznym, ograniczając się do własnych spraw i swojego dobrobytu³¹.

Moim zdaniem Taylora interpretacja filozofii wolności Sartre'a powinna przypisać francuskiemu filozofowi negatywny stosunek do wszelkich racji instrumentalnych. Sartreowska wolność jest radykalna w tym sensie, że odrzuca wszelkie zewnętrzne wobec niej normy, wartości czy racje jej narzucone. Nie można zatem w tym przypadku mówić o zamianie tradycyjnych wartości na rzecz wartości racjonalnych czy instrumentalnych. Wszelkie wartości i znaczenia są wybierane przez jednostki, zatem jedynym prymatem, o jakim można tu mówić jest prymat wolności wyboru i nicościowania zewnętrznej rzeczywistości.

Charles Taylor rozważa także problem relatywizmu i subiektywizmu wynikającego z przyjęcia indywidualizmu oraz pełnej wolności jednostki. Dotyczy to także etyki i moralności współczesnych społeczeństw. Każdy sam wybiera dla siebie wartości i nie musi podporządkowywać się żadnym wyższym instancjom moralnym. Wszelkie ideały moralne, jego zdaniem, już dawno upadły, a to, co dobre, określać ma od tej pory każdy sam, bez ingerencji innych. Ideał samorealizacji staje się głównym motywem indywidualistycznie pojmowanej wolności³².

Bez wątplenia filozofia wolności francuskiego filozofa spełnia powyższe kryteria relatywizmu i subiektywizmu. Choć sam Sartre zbyt wiele miejsca

³¹ Tamże, s. 12–16.

³² Tamże, s. 20–25.

na te kwestie nie poświęca, to jednak jego postulat indywidualnego tworzenia sensów i znaczeń bez wątpienia dotyczy także zasad moralnych i etycznych. Skoro nie ma Boga, a wszelkie dotychczasowe podstawy etyki runęły, co najokrutniej pokazała wojna, to nie można dłużej szukać tego typu podstaw, lecz skonstatować, że to świadomy byt kształtuje i wybiera wartości, podług których działa. To właśnie mówi nam Sartre, nikt oprócz nas nie jest twórcą wartości etycznych, to my je tworzymy i to my za nie odpowiadamy.

Z wolnością Taylor wiąże także pojęcie autentyczności. Etykę autentyczności, działanie autentyczne rozumiano jako odejście od zewnętrznych okoliczności i konformizmu. Człowiek autentyczny to ktoś, kto sam decyduje o swoim losie, nie boi się wyzwań, sam, na swój własny i oryginalny sposób kształtuje samego siebie, niezależnie od otaczającego go świata. Autentyczność to twórcza subiektywność, nie znosząca nakazów, zakazów i włączania w zewnętrzne formy. Człowiek autentyczny obywateli się bez konwencji i sam kształtuje swoje życie³³.

Tak zdefiniowana autentyczność odpowiada definicji autentyczności u Sartre'a. Wprawdzie nie definiuje on nigdzie autentyczności, to jego koncepcja wolności i odpowiedzialności wskazują na pewne cechy jednostki, które będąc spełnione prowadzą do autentycznej egzystencji. Działaniem autentycznym będzie zatem nie uciekanie od odpowiedzialności za własne czyny i zaakceptowanie siebie jako jedyne twórcę swojego życia, a wartości tradycyjnych nie traktowanie jako ucieczkę w złą wiarę. Subiektywność i odwaga koreluje tu z definicją Taylora, w której autentycznym można być tylko subiektywnie.

Taylor zwraca uwagę, że ludzka podmiotowość może się realizować tylko w kontakcie z innymi ludźmi, w dialogu z nimi. Samookreślanie nie może następować w próżni, zawsze istnieje wpływ Innego na jednostki, choćby w procesie socjalizacji. Samookreślenie może się dokonać jedynie na społecznym tle, z jakiego jednostka wyrasta. Nie można określać się bez odniesienia do własnej tożsamości. Ta z kolei budowana jest zawsze w jakiejś wspólności na drodze dialogu. Taylor nie odbiera jednostce możliwości określania się, wskazuje tylko, że nie może ona abstrahować od sensów i znaczeń, jakie tworzą jej tożsamość, wynikających z przynależności grupowej. Każda oryginalność, swoistość czy autentyczność jednostki może ujawnić się jedynie na tle

³³ Tamże, s. 30–35.

grupy, w której żyje. Indywidualny sens ma znaczenie tylko w odniesieniu do jakiegoś szerszego sensu³⁴.

Sartre często uważany jest za filozofa nie uwzględniającego kontekstu społecznego. Rzeczywiście w swojej wczesnej filozofii to, co społeczne, przeciwstawia temu, co indywidualne, jednostkowe. Jego późniejsza filozofia zawarta chociażby w *Krytyce rozumu dialektycznego*³⁵ jest już wyraźnym uwzględnieniem tego kontekstu. W późniejszym okresie Inny nie jest już tylko przeszkodą dla subiektywnego podmiotu, lecz definicja relacji Ja do Innego zbliża się w kierunku definicji proponowanej przez Taylora. W pierwszym okresie Inny jest tym, który zniewala jednostkę, który pragnie jego niewoli, dlatego należy go nicościować. Jest to sedno Sartre'owskiej filozofii. Dopóki żyjemy, musimy zmagać się z przeciwnościami świata, w który nas wrzucono, dlatego, aby móc realizować swoje cele, musimy się temu oporowi przeciwstawiać. Sartre nigdy nie zrezygnował z konfliktowego definiowania relacji Ja–Inny, dostrzegając jednak potrzebę bycia odpowiedzialnym za nasze działania, gdyż skutki mogą być negatywne dla innych. Moim zdaniem, od samego początku, mimo definiowania Innych jako „piekło”, Sartre nie zapomina o szacunku dla Innego. Nie postuluje on tu czynienia zła i krzywd innym, przeciwnie każe być odpowiedzialnym za życie drugiego, gdyż dobro Innego zależy tylko od nas, tylko my możemy o tym decydować. Stawianie oporu innym jest „walką ze złem”, tam, gdzie jest ona konieczna. Chęć samorealizacji nie musi prowadzić tu do czynienia zła. Sartre sprzeciwiał się takiemu rozumieniu jego filozofii. Inny zawsze jawi się świadomemu bytowi jako nie-Ja i już z tego powodu Ja musi traktować go jako Innego. Walka ta w moim przekonaniu jest czymś nieuniknionym, ale nie jest nieuniknione bycie złym. Prawdą jest także, że jednostka musi się zawsze określać w opozycji do wspólnoty, z której pochodzi, gdyż inaczej realizowałby się tak, jak nakazuje mu jego wspólnota. Nie ma tutaj jednak mowy o żadnym nihilizmie moralnym. Człowiek nie może nigdy znaleźć się w sytuacji bez wartości. Zawsze musi wybierać i tworzyć nowe wartości w każdej sytuacji, nie ma tu zatem mowy o odrzuceniu wszelkich wartości. Nie są mu one w żaden sposób przypisane i nie obowiązują go *a priori*. Człowiek nie może nie wybierać wartości, a to przeczy zarzutom o nihilizmie moralnym. Zatem prawdą jest, że świadomy byt, aby być autentyczny, musi zanegować wspólnotę, w której jest, nie może jednak ni-

³⁴ Tamże, s. 36–40.

³⁵ J.-P. Sartre, *Le critique de la raison dialectique*, t. 1 (1960), t. 2 – niedokończony (1980), Wyd. Gallimard, Paris.

gdy traktować jej jako nieobecną. W ten sposób konieczne jest, aby w swoich działaniach samorealizacyjnych uwzględniał innych, a swoje cele osiągał bez wyrządzania im zła.

Autentyczności nie da się bronić w sposób, który neguje horyzonty znaczenia. [...] wybór siebie jako ideał jest sensowny tylko pod warunkiem, że pewne kwestie są bardziej znaczące niż inne. [...] O tym, że niektóre kwestie są znaczące, nie ja decyduję. Gdyby było inaczej, żadna kwestia nie byłaby znacząca. A w takim przypadku sam ideał autokreacji jako ideał moralny byłby niemożliwością³⁶.

Cytat ten doskonale oddaje Taylora krytykę tworzenia znaczeń poprzez negację już zastanych sensów. Stoi to wyraźnie w opozycji do Sartre'owskiej koncepcji nicościowania zastanych znaczeń i indywidualnego tworzenia wartości w każdej konkretnej sytuacji. Taylor podkreśla znaczenie wartości tradycyjnych i wspólnotowych, które mają być podstawą dla działań i wyborów poszczególnych jednostek. Radykalizm Sartre'a polega tu na postulowaniu odcięcia się od wartości wytworzonych przez wspólnotę, które dla wielu stają się przyczynkiem do popadnięcia w złą wiarę. Tylko zrozumienie własnej roli w tworzeniu wartości może, zdaniem francuskiego filozofa, dać prawdziwą wolność jednostce, która sama określa znaczenia i wartości, podług których działa.

Sens i znaczenie nie mogą zatem być określane jedynie przez jednostki, bez żadnego odwołania się do szerszych znaczeń. Znaczenia społeczne, etyczne, czy szerzej wszelkie znaczenia kulturowe są podstawą, na której można wybierać wartości i sensy dla siebie. Taylor wyraża tu zatem krytykę wobec takiego pojmowania tworzenia znaczeń i sensów, jakie znajdujemy u Sartre'a. Nie ma jego zdaniem nieograniczonych możliwości tworzenia znaczeń, nie można wszystkiego zanegować, a na to miejsce stworzyć zupełnie nowe, nadane przez siebie znaczenia, w żaden sposób nie korespondujące z już istniejącymi. U Sartre'a widać wyraźny nacisk na aspekt całkowitej negacji zastanych sensów, gdyż bez radykalnego odcięcia się od nich nie jest możliwa, jego zdaniem, swobodna realizacja własnego projektu w sposób całkowicie wolny³⁷.

Odwołanie się zatem przez jednostki do szerszych znaczeń nie polega według Sartre'a na ich akceptacji, lecz właśnie na negatywnym ustosunko-

³⁶ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 43–44.

³⁷ Tamże, s. 40–45.

waniu się do nich. Owszem, nie można tworzyć wartości w próżni, jednak postulat Taylora nakazywałby uwzględnienie wartości wspólnotowych jako ich częściową lub całkowitą akceptację i na tym gruncie budowanie własnej podmiotowości. Dla Sartre'a jest to niemożliwe, gdyż autentyczność polega na samodzielnym kształtowaniu znaczeń. Oczywiście jednostka może wybrać wartości, które będą zgodne z wartościami wspólnoty, ale wybiera je ona zawsze sama i niezależnie od grupy, w której jest. Jest to ważne, gdyż wtedy wartości te nie są bezmyślnym przejściem wartości tradycyjnie uznanych, lecz samodzielnym wyborem, określeniem się wobec nich, a tylko wówczas możliwa jest autentyczna i wolna samorealizacja.

Taylor przedstawia także krytyczne zdania, mówiące o samorealizacji jako drodze do braku zaangażowania społecznego. Nie społeczeństwo, lecz jednostka ma określać samą siebie; tak rozumiana autentyczność ma zastąpić wyznaczanie pozycji społecznej przez role społeczne, jakie odgrywa jednostka. Społeczność, do której jednostka należy, ma być polem dla uznania wartości, jakie w swoim życiu wybiera oraz miejscem, gdzie mogłaby ona wchodzić w interakcje i relacje międzyludzkie, w celu potwierdzenia i poznania samego siebie³⁸.

Istnieje pewna niekonsekwencja u Sartre'a, gdyż z jednej strony wskazuje on nieuniknioną konflikt między ludźmi, a z drugiej na branie odpowiedzialności za innych, gdzie granicą mojej wolności staje się wolność innych. Sartre, będąc wierny dialektyce zwycięzcy i pokonanego oraz zakładając ciągły konflikt, nakazuje uwzględniać wolność innych. Czy jest to jednak możliwe? Jeśli zakłada się konflikt, w którym ktoś musi przegrać, nie można jednocześnie wymagać od zwycięzcy poszanowania wolności przegranego. Zawsze będziemy mieli do czynienia z sytuacją, w której, aby móc zrealizować swój cel, musimy pokonać opór rzeczywistości, która nas otacza i na którą składają się także Inni. W takiej sytuacji, uwzględniając wolność Innego, musimy automatycznie zrezygnować z części lub całości naszej wolności i przystać na wolę Innego, który nas ogranicza. Oczywiście wszelkie gry społeczne rzadko bywają grami o sumie zerowej, niemniej jednak trzymając się heglowskiej dialektyki Pana i Niewolnika, Pan, który pozwala Niewolnikowi być Panem, sam przestaje nim być i staje się jego Niewolnikiem.

Wszelkie role społeczne są traktowane przez Sartre'a jako produkt społeczeństwa, który jednostka zastaje i do którego musi się nicościująco odnieść. W przeciwnym wypadku role te odgórnie określają działania jednostki

³⁸ Tamże, s. 47–50.

i przestanie być ona autentyczna. Nawet jeśli jednostka przyjmie jakąś rolę społeczną, musi być ona realizacją jej projektu, nigdy próbą znalezienia sobie bezpiecznego wzorca dla własnych działań, na które można zrzucić całą odpowiedzialność. Nie jest słuszny, moim zdaniem, zarzut braku zaangażowania społecznego. Wprawdzie wolna jednostka neguje wszelkie wartości społeczne, z góry jej nadane, nie wyzbywa się ona jednak działania, które nie miałyby nic wspólnego ze wspólnotą, do której należy. Wolne działanie świadomego bytu, realizującego swój projekt, może przynieść także wiele dobrego wspólnocie, do której jednostka ta należy. Dystans do społeczeństwa nie musi koniecznie oznaczać braku działania na jego korzyść. Sam Sartre mógłby tu być dobrym przykładem na realizację swojego projektu, poprzez silne zaangażowanie się w kwestie społeczne i działanie dla jego dobra.

Wolność do samostanowienia o sobie jest zdaniem Taylora główną cechą definicyjną autentyczności. Największą wartość zyskuje tutaj dążenie do możliwie najbardziej indywidualnego i oryginalnego tworzenia samego siebie. Jest to taki rodzaj egocentryzmu, który innych traktuje jako środki do własnego celu. Wartością przestaje być Inny, jest nim tylko indywidualna podmiotowość. W świecie rywalizacji ludzi o własną samorealizację trzeba pokonać innych w walce, gdyż nie wszyscy mogą się w pełni realizować. Taka droga do autentyczności, zdaniem autora, może być zgubą dla współczesnego człowieka, odrywać go od własnej wspólnoty, która staje się raczej balastem, jaki należy odrzucić. Ów balast to także wszelkie normy etyczne i moralne, które narzucone z góry, jawią się jako obciążenie i hamulec dla samorealizacji. Moralność ustępuje zatem miejsca instrumentalności, zracjonalizowanym działaniom, a jednostki same zaczynają tworzyć swoje własne wartości, które pomagają im we własnych celach. Kultura autentyczności prowadzi zatem nie tylko do egocentryzmu, ale i do swoistego nihilizmu moralnego, zastąpionego własnym tworzeniem wartości oraz przekreśleniem zastanych znaczeń i sensów na rzecz nowych³⁹.

Charles Taylor nie odrzuca jednak w całości tak pojętej kultury autentyczności. Nawołuje do tego, aby starać się inaczej ją pojmować. Nie chodzi o odrzucenie etyki autentyczności, lecz nadanie jej nieco innego sensu. Autor wskazuje tu na rolę odpowiedzialności za kształtowanie własnego życia i nasze wybory, które dotyczą innych ludzi. Przyjęcie odpowiedzialności za własne działania wprowadza do tak pojętej etyki autentyczności nową jakość. Ma ona polegać na uwzględnieniu konsekwencji własnych działań dla innych lu-

³⁹ Tamże, s. 58–68.

dzi. Można zdaniem Taylora tak rozumieć i definiować autentyczność, że nie będzie miejsca na odrzucenie wspólnoty. Należy tak rozumieć samorealizację, że wspólnota jest miejscem dla niej, a inni ludzie poszerzają możliwości działania jednostek. Inni likwidują także napięcie, jakie powstaje z ciągłego dążenia ludzi do osiągnięcia ideału autentyczności. Ów ideał nie jest jednak w pełni realizowalny, co powoduje napięcia i frustrację. Wspólnota miałaby za zadanie pomagać w samorealizacji i łątać te miejsca, gdzie ów ideał jest nieosiągalny. Wspólnota nie może być zatem traktowana instrumentalnie do chwilowego likwidowania napięcia poprzez walki z innymi. Ma ona dawać fundamenty dla możliwości samorozwoju, uwzględniającego cele jednostek. Tylko tak rozumiana autentyczność może zlikwidować ciągłą egocentryczną walkę o własne cele⁴⁰.

Widać tu komunitarianistyczne rozumienie wspólnoty Taylora. Przeciwstawione jest ono współczesnym ujęciom filozofii liberalnej, gdzie jednostka jest ważniejsza niż wspólnota. Sartre'a umieściłbym gdzieś pośrodku drogi między tymi stanowiskami. Dla Sartre'a w *Bycie i nicości* jednostka jest absolutyzowana, przez co trudno stworzyć poważną teorię działania wspólnotowego czy załączki jakiegokolwiek socjologii grup społecznych. Dopiero w swojej późniejszej twórczości Sartre przeszedł na socjologiczne spojrzenie na działania ludzkie, w wersji marksistowskiej. Ta perspektywa pozwoliła na złagodzenie pierwotnego spojrzenia na ludzkie interakcje jako ciągły antagonizm czy grę o sumie zerowej.

Taylor wskazuje także na inną ważną zależność, jest nią oderwanie podmiotu od wspólnotowości, któremu w dużym stopniu sprzyjała racjonalna instrumentalizacja. Sprzyjała ona oddaleniu się podmiotu od wspólnoty poprzez zanegowanie tradycji i norm, jako tych, które jednostki realizują w innych niż swoje cele. Jednakże odejście od tradycji i przejście do dającej wyzwoleń racjonalności, również wciągnęło ludzi w inną żelazną klatkę, klatkę racjonalności. Ideał racjonalności jeszcze bardziej niż poprzedni zapanował nad światem i zaczął określać jego znaczenie. Ograniczając jedno panowanie, ideał ów wprowadził drugie, nie mniej znaczące. Uwolniła ona człowieka z więzów tradycji, ale pozbawiła tym samym znaczeń, którymi ludzie do tej pory się posługiwali. Jeden ideał został zastąpiony innym ideałem, lecz tak jak pierwszy, drugi ideał również nie może być w pełni zrealizowany w rzeczywistości⁴¹.

⁴⁰ Tamże, s. 72–76.

⁴¹ Tamże, s. 90–97.

Taylor, jakkolwiek zauważa zagrożenia płynące z despotycznych rządów i autorytarnych sposobów kierowania społeczeństwami, większe niebezpieczeństwo dostrzega w nadmiernym zatowarzeniu społecznym, prowadzącym do zatarcia wartości wspólnotowych i alienacji jednostek. Wyzbyte ze wspólnotowości jednostki nie potrafią współpracować i zaczynają być bezradne w wszelkich działaniach. Indywidualizm i egocentryzm prowadzą do wyobcowania jednostki, sytuacji anomii społecznej, która skutkuje brakiem mobilizacji do wszelkiego działania. Bez wspólnoty, zdaniem autora, nie jest możliwa pełna samorealizacja, nie można działać bez innych ludzi, poza szerszą zbiorowością. Także zbiurokratyzowana rzeczywistość powoduje wyobcowanie i ograniczenie podmiotowości jednostek. Zasadniczo dla Taylora nie tylko autorytaryzm jest źródłem ciągłego ograniczania samorealizacji jednostek. Autor stara się przekonać czytelnika, że także pozornie wolnościowy i zracjonalizowany świat na dłuższą metę prowadzi do odarcia człowieka z jego indywidualności i podmiotowości. Owa paradoksalna sytuacja zmusza człowieka do spojrzenia na wspólnotę nie tylko jako przeszkodę do realizacji swojej podmiotowości, lecz jako pomoc i podstawę do jej urzeczywistnienia⁴².

Zamiast zakończenia

Rozważania Sartre'a nie podejmują tego typu tematów. Gdyby jednak postarać się zinterpretować je w tym duchu, to bez wątplenia Sartre był filozofem, który podkreślał zagrożenia zarówno myślenia ideologicznego, jak i indywidualistycznego. Starał się postulować samodzielne myślenie i uświadomić ludziom ich decydującą rolę w kształtowaniu świata. Odrzucając wszelkie „ideologie”, jako formy usprawiedliwiania się i próby ucieczki ludzi od wolności, wskazuje Sartre na alternatywę w postaci całkowitego osamotnienia jednostki we własnych wyborach. Jakkolwiek jest to dla francuskiego filozofa dużo lepsza sytuacja niż poprzednia, bo oddająca wolność człowieka w jego własne ręce, to w całym optymizmie tej sytuacji kryje się niepewność i rodzaj lęku przed własną wolnością. Optymizm Sartre'a, skądinąd moim zdaniem słuszny, podszyty jest pewną obawą, która niezmiernie towarzyszy człowiekowi w jego poczynaniach i sprawia, że stara się on ten lęk usunąć. Wspólnota zatem nie musi koniecznie przeszkadzać człowiekowi w jego

⁴² Tamże, s. 105–113.

działaniach, przeciwnie, tylko wśród innych ludzi człowiek może działać i czynić swoją wolność realną. Nie można zatem odrzucić wspólnoty.

Całe myślenie i droga życiowa Sartre'a jest balansowaniem między egzystencjalistycznie pojmowanym spojrzeniem na jednostkę i jej życie, a wspólnotowym (marksistowskim) odniesieniem jej do szerszej zbiorowości. Niewątpliwie Sartre z okresu *Bytu i nicości* jest bliższy indywidualistycznemu spojrzeniu na życie ludzkie, jednak jak starałem się pokazać, nie jest ono pozbawione elementów wspólnotowych, nawet pomimo deklarowanego radykalnego odcinania się od nich. Ewolucja poglądów Sartre'a w stronę marksizmu udowadnia, że rozważanie kwestii egzystencji ludzkiej bez uwzględnienia jej współpracy z innymi nie może stanowić pełnego obrazu tej egzystencji. Słowem, Inny jako ciągły wróg nie daje podstawy dla zrozumienia pełnej egzystencji jednostki pośród ludzi. Nie można w ten sposób wyjaśnić żadnego fenomenu społecznego, a wszelkie rozważania socjologiczne czyni niemożliwymi.

Bibliografia

- Adams Robert Merrihew, *The Knight of Faith*, [w:] Guignon Charles (ed.), *The Existentialists. Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, & Sartre*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Lanham and Oxford 2004, s. 19–32.
- Camus Albert, *Mit Syzyfa*, Wyd. Altaya, Warszawa 2001.
- Daigle Christine, *Jean-Paul Sartre*, Routledge, Abingdon & New York 2010.
- Detmer David, *Sartre Explained. From Bad Faith to Authenticity*, Open Court, Chicago & La Salle 2008.
- Dupre Louis, *The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age*, [w:] Guignon Charles (ed.), *The Existentialists. Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Lanham & Oxford 2004, s. 33–52.
- Farrel Fox Nik, *The new Sartre. Explorations in Postmodernism*, Continuum IPG., New York & London 2003.
- Fromm Erich, *Ucieczka od wolności*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1998.
- Gardner Sebastian, *Sartre's Being and Nothingness*, Continuum IPG, New York & London 2009.
- Glenn Gray J., *The Idea of Death in Existentialism*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 5 (Mar. 1, 1951), s. 113–127.
- Gromczyński Wiesław, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, PWN, Warszawa 1969.

- Guignon Charles (ed.), *The Existentialists. Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Lanham & Oxford 2004.
- Hall Harrison, *Intentionality and World: Division I of Being and Time*, [w:] Guignon, Charles (ed.), *The Existentialists. Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Lanham & Oxford 2004, s. 103–118.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, Wyd. PWN, Warszawa 2005.
- Husserl Edmund, *Idea fenomenologii*, Wyd. PWN, Warszawa 1990.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Wyd. Ureus, Kraków 2002.
- Kołąkowski Leszek, Pomian Krzysztof (red.), *Filozofia egzystencjalna. Antologia*, PWN, Warszawa 1965.
- Macann Christopher, *Four Phenomenological Philosophers. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Routledge, London & New York 1993.
- Sartre Jean-Paul, *Byt i nicość*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre Jean-Paul, *Dramaty*, tłum. J. Lisowski, K. Kott, PIW, Warszawa 1957.
- Sartre Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa 1998.
- Sartre Jean-Paul, *Le critique de la raison dialectique*, t. 1 (1960), t. 2 – niedokończony (1980), Wyd. Gallimard, Paris.
- Sartre Jean-Paul, *Mdłości*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Sartre Jean-Paul, *Przy drzwiach zamkniętych*, [w:] *Dramaty*, PIW, Warszawa 1956.
- Sartre Jean-Paul, *Wolność kartezjańska*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Sartre Jean-Paul, *Zła wiara i dialektyka świadomości*, [w:] L. Kołąkowski, K. Pomian, (red.), *Filozofia egzystencjalna. Antologia*, PWN, Warszawa 1965.
- Schopenhauer Arthur, *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. J. Marzęcki, Ethos, Warszawa 1995.
- Taylor Charles, *Etyka autentyczności*, Wyd. Znak, Kraków 2002.
- Warnock Mary, *Egzystencjalizm*, Wydawnictwo „Prószyński i s-ka”, Warszawa 2005.

Abstract

The presence of the Other as a main ontological and ethical border of freedom in Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*. The category of responsibility and the rules of communitarianism

This paper presents the fundamental issues of Jean-Paul Sartre's philosophy of freedom – the concept of freedom, responsibility, and *bad faith*. This paper shows the Other as a main ontological and ethical border of human being's freedom and is also an attempt to combine an existentialist thought of Sartre with Charles Taylor's communitarian concept of agency.

Key words: freedom, the Other, responsibility, J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, communitarianism, Ch. Tylor