

Juliette Simont

Stoicyzm u Sartre'a i Deleuze'a

Sztuka i Filozofia 11, 18-32

1996

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STOICYZM U SARTRE'A I DELEUZE'A*

Sartre zawsze krytykował stoicyzm za jego bezsilny idealizm. Deleuze, przeciwnie, uznaje jego zasadność; jak wiadomo, w *Logice sensu* Alicja i Chryzyp przechadzają się, ręka w rękę, po powierzchni płaskiego świata, złożonego z niematerialnych wydarzeń. Proponuję w niniejszym tekście rozważyć następujący problem: czy nie jest to dobra sposobność, by uchwycić różnicę między tymi dwoma systemami myślowymi: neantyzującą ontologią Sartre'a i afirmatywną ontologią Deleuze'a? Chciałabym zacząć od zrekonstruowania tego, co – jak mi się zdaje – jest istotą Sartrowskiej krytyki stoicyzmu, następnie zamierzam odtworzyć sens powinowactwa Deleuze'a ze stoicyzmem, aby zakończyć przeciwstawieniem sobie tych dwóch autorów.

*

* * *

Zacznijmy od Sartrowskiej krytyki stoicyzmu. Sartre pisze o stoicyzmie w sposób pejoratywny; poczynając od *Carnets de la drôle de guerre*, jego ataki są tym gwałtowniejsze, że filozof kieruje je przede wszystkim pod swoim własnym adresem: uważa, że stoicyzm był również jego błędem w dziedzinie moralności, błędem, z którego usiłuje się właśnie wydobyć; etyka stoicka zostaje określona jako „etyka uległości”, czyli – innym słowy – jako moralność nieautentyczna. „Pozostaję nadal przy mojej moralności, która – jak sam to czuję – jest dość ponura. Doprowadziło mnie do niej zwątpienie w stoicyzm. Dziś jest on dla mnie etyką uległości”¹. W pierwszym, jeszcze nie wydanym zeszycie *Carnets...*, który – jak czytamy w liście do Simone de Beauvoir – poświęcony był opisowi „rozczarowań stoika”², Sartre przedstawia genezę postawy stoickiej, jaką przyjął najpierw wobec wydarzeń wojennych. Miała ona swe źródła w jego stosunku do wojny z lat 1914–1918, który kształtował się

* Fragmenty tekstu *Le stoicisme chez Sartre et Deleuze*, wygłoszonego podczas kolokwium Groupe d'études sartriennes 25 czerwca 1994 roku w Paryżu. Skróty wprowadzone przez redakcję.

¹ J.-P. Sartre: *Lettres au Castor et à quelques autres*, t. I. Gallimard 1983, s. 458.

² Ibidem, s. 302.

w dwóch etapach. W okresie dzieciństwa, spędzanego z matką i dziadkami, wojna była dla małego Sartre'a okazją do małpowania z całą powagą patriotycznych gestów osób dorosłych, którym chciał się przypodobać. Począwszy od ponownego zamążpójścia matki, przenosin do La Rochelle i spotkania nowych kolegów, których opisuje jako wrogo nastawionych i brutalnych łobuzów, utrwala się w nim niechęć do wojny; jednak niechęć ta nie wynikała z uświadomienia sobie destrukcyjnego charakteru działań wojennych, była ona raczej buntem przeciwko „bukietowi cnót”, którym przyozdabia się wojnę i przeciwko „chłodnej melancholii”, która jej towarzyszy, przeciwko cnotom i melancholii, których paradygmatycznym wcieleniem był dla Sartre'a jego ojczym. Była to ta sama „jałowa” i infantylna postawa buntu, która dwadzieścia pięć lat później określała stosunek Sartre'a do II wojny światowej. Autor *Carnets...*, niezdolny pojąć istoty wojny, postrzegający ją zawsze przez pryzmat swych młodzieńczych problemów, nadal nie potrafi przekształcić swej niechęci w realne zaangażowanie się w walkę ze zniechętą rzeczywistością; jego bunt pozostaje postawą czysto wewnętrzną, którą sam określa później jako stoicyzm pomieszany z pacyfizmem na modłę Alaina, podczas gdy faktycznie Sartre poddaje się wojnie (na przykład nie ma mowy – jak stwierdza – by brać pod uwagę dezercję, jak to robią niektórzy z jego przyjaciół). Od takiego właśnie stoicyzmu stara się Sartre uwolnić, tak aby wchodząc w dojrzałość, czyli w wiek męski, nie być Mateuszem, który u schyłku nieudanego dnia, u schyłku swej młodości przywołuje na pomoc stoicyzm wraz ze wszystkimi jego nawoływaniem do uległości: „Ziewnął: zakończył swój dzień, skończył ze swą młodością. Już wypróbowane moralności dyskretnie proponowały mu swe usługi; pojawił się zgorzkniały epikureizm, uśmiechnięta pobłażliwość, rezygnacja, duch powagi, stoicyzmu, wszystko to, co sekunda po sekundzie pozwala rozkoszować się, jak smakoszowi, przegranym życiem. Zdjął marynarkę, zaczął rozwiązywać krawat. Powtarzał sobie ziewając: «to prawda, to mimo wszystko prawda: wszedłem w wiek męski»”³.

Sartre wyjaśnia w *Carnets...*, na czym polega nieautentyczność czy „obluda” stoicyzmu: „Przewycięzać raczej siebie niż los. Bardzo dobrze powiedziane. Jednak to właśnie najlepiej pokazuje obludę stoicyzmu”⁴. Oto jakie argumenty przedstawia Sartre na rzecz swej opinii. Przyjmijmy,

³ J.-P. Sartre: *L'age de raison*. W: *Oeuvres romanesques*. Gallimard, Pléiade 1981, s. 729.

⁴ J.-P. Sartre: *Carnets de la drôle de guerre*. Gallimard 1983, s. 68.

że los jest dla mnie niełaskawy: obiekt mych pragnień ciągle mi się wymyka (jak wiadomo, w tym przypadku obiektem tym była T., która dawała Sartre'owi powody do zazdrości). Jestem stoikiem, jeśli zamiast próbować przekształcić świat tak, by możliwy stał się dostęp do przedmiotu mych pragnień (przewyciężyć los), staram się rozwiązać problem, pozostając w obrębie czystej wewnętrzności, tzn. rezygnując z mojego pragnienia (przewyciężać siebie samego). W oczach Sartre'a jest to przedsięwzięcie absurdałne, ponieważ moje pragnienie i przedmiot są ze sobą nierozzerwalnie związane. Pragnienie nie jest czymś wewnętrznym czy subiektywnym, istnieje ono jedynie na zewnątrz, w samych rzeczach (kocham kobietę, ponieważ jest ona kochana), jednocześnie zaś – na odwrót – przedmiot objawia się wyłącznie za pośrednictwem dokonywanego przeze mnie wartościowania. Celem stoicyzmu jest rozerwanie tej więzi: z jednej strony przedmiot, taki jaki jest sam w sobie, z drugiej strony podmiot, który dzięki sile swego charakteru zdolny jest do wyrzeczeń. Jednak środki, za pomocą których stoik ów cel realizuje, zmuszają go do uznawania więzi, jaką usiłuje zanegować. Tak naprawdę bowiem nie możemy w jednej chwili dumnie odsunąć się od obiektu naszych pragnień; przeciwnie: jedynie obłudnie wykorzystując ową więź istniejącą między pragnieniem a jego obiektem, stoik może stopniowo osiągnąć stan rezygnacji z pragnienia. Ta manipulacja może przybierać różne formy; kazuistyczna kuchnia, jaką Sartre tu ujawnia, polega na deprecjacji obiektu: musiałem być ślepy, by uważać, że ta oto kobieta ma „wysmukłą” kibić – przyjrzawszy się lepiej widzę, że to „zwykła klempa”! Nieco dalej Sartre przywoła inną strategię, polegającą na odrealnieniu obiektu wywołującego cierpienie lub strach, odrealnieniu w taki sposób, że łatwo można się od niego odsunąć. Jako przykład takiej taktyki Sartre cytuje fragment *Hiszpańskiego testamentu* Koestlera, opisującego upadek Malagi: „Doznawałem nieznośnego uczucia, że to wszystko dzieje się jak w kinie, że wszyscy, ze mną włącznie, gramy naiwnie patetyczny dramat, nie uświadamiając sobie perfidnej realności śmierci”. Sartre komentuje te słowa następująco: „Wyraźnie wyczuwam swoistą przebiegłość, ukrywającą się pod tym patetycznym odrealnieniem śmierci. Za pomocą tego magicznego zabiegu, którego nigdy byśmy nie zaakceptowali, gdyby jego charakter ukazał się nam w sposób jawny, chcemy tu dodać sobie otuchy – oto cel, do którego ukradkiem dążymy, udając, że o tym nie wiemy”⁵.

⁵ Ibidem, s. 86.

Powrócę jeszcze do tematu aktora i komedii oraz jego związku ze stoicyzmem. Na początku chciałam pokazać jedynie, że Sartre odrzuca stoicyzm w imię swoich przekonań fenomenologicznych. Egzystencja jest całościową relacją, w ramach której nie można zmodyfikować jednego z jej członów, nie zmieniając całości. Cóż więc robić, gdy obiekt pragnienia się wymyka, gdy spada na mnie nieszczęście? Cierpieć; reszta jest obłudą: „Autentyczność domaga się, abyśmy byli trochę mazgajami”. „Bardzo łatwo jest być stoikiem”, to schlebia naszej pysze, łagodzi strach przed cierpieniem, topi go w godności⁶. Ale prawdziwym bohaterem dla Sartre'a byłby „kwękacz i tchórz, który jednak robiłby zawsze to właśnie, co by robić należało; umierałby wyjąć i żebrząc o łaskę, ale jednak nie przyznałby się do tego, co chciano na nim wymusić”⁷. Inaczej mówiąc, nie musiałby dodawać sobie odwagi za pomocą takiego rodzaju wsparcia, jakim jest wyniosłe zanegowanie torturowanego ciała: *jednocześnie zachowałby swą duchowość, nakazującą mu powiedzieć „nie”, i nie wyparłby się faktyczności cierpiącego ciała. Mówiąc językiem Sartrowskim: przyjąłby na siebie odpowiedzialność. Ta akceptacja odpowiedzialności różni się od stoickiej zgody na los dwiema cechami, zresztą powiązanymi ze sobą: 1) ma ona charakter totalizujący, podczas gdy postawa stoicka jest dualistyczna; 2) chodzi w niej o to, by zmienić świat, podczas gdy stoik chce świat pozostawić w stanie nienaruszonym. „Nie należy akceptować tego, co się wam przydarza (do czego namawia nas stoik). Trzeba wziąć to na siebie (kiedy się zrozumiało, że nic nie może się nam przydarzyć bez naszego udziału), to znaczy wziąć los na swoje konto dokładnie tak, jakbyśmy to my go wybrali na mocy własnej decyzji, i przyjmując tę odpowiedzialność, przeobrazić przeznaczenie w okazję do nowego kroku, tak, jakbyśmy sami to wszystko zaaranżowali”⁸. Owo „tak jakby” nie byłoby tu przejawem obłudy: miałoby charakter ontologiczny, wyrażałoby świadomość dwoistości ludzkiego bytu, który jest*

⁶ O „łatwości” stania się świętym traktuje również dialog z *Dżumy* Alberta Camusa, między Tarrou a Rieux: „Krótko mówiąc – powiedział Tarrou z prostotą – chciałbym wiedzieć, jak stać się świętym; tylko to mnie interesuje. – Ale pan nie wierzy w Boga. – Właśnie. Znam dziś tylko jedno konkretne zagadnienie: czy można być świętym bez Boga. (...) – Możliwe, odparł doktor, ale widzi pan, czuję się bardziej solidarny ze zwyciężonymi niż ze świętymi. Sądzę, że nie mam upodobania do bohaterstwa i świętości. Obchodzi mnie, żeby być człowiekiem. – Tak, szukamy tego samego, ale ja jestem mniej ambitny”. A. Camus: *Dżuma*. Przełożyła J. Guze. PIW, Warszawa 1965, s. 247.

⁷ J.-P. Sartre: *Carnets...*, op. cit., s. 70.

⁸ *Ibidem*, s. 122.

zarazem wolny i skazany na tę wolność, jest *causa sui* i jednocześnie jest faktem nagim i absurdalnym”⁹. W *Cahiers pour une morale* Sartre w tym samym kierunku rozwija pojęcie brania na siebie odpowiedzialności. Człowiek jest „jednocześnie określoną faktycznością i projektem – przekroczeniem”¹⁰. Jestem sportowcem i oto zachorowałem na gruźlicę. Choroba niewątpliwie ogranicza moje sportowe możliwości. Ale owego ograniczenia nie należy pojmować w duchu determinizmu: sytuacja jest przeżywana, „to znaczy, że przekraczając sytuację, biorę ją na siebie”, i właśnie dzięki dobrowolnej akceptacji tego, co mi się przydarza, wybiorę moją postawę, mając na uwadze konieczne przekształcenie pola możliwości: „Choroba to sytuacja, w obrębie której człowiek znowu jest wolny i nie może uciekać się do żadnych wymówek. Musi wziąć na siebie odpowiedzialność za swą chorobę. Choroba jest usprawiedliwieniem, że nie realizuje się możliwości człowieka zdrowego, lecz nie zwalnia z odpowiedzialności za realizację możliwości człowieka chorego, które są tak samo liczne”¹¹. Sartre, podobnie jak w *Carnets...*, stara się podkreślić różnicę dzielącą go od stoicyzmu, wprowadzić rozróżnienie między akceptacją a przyjęciem odpowiedzialności: „Moralność, która upatruje wielkości człowieka w akceptacji losu i tego, co nieuniknione, zawiera w sobie prawdę. Jednak moralność taka jest niepełna, gdyż trzeba akceptować jakąś sytuację tylko po to, aby ją zmienić”¹². Nawet jeśli pozostawiam rzeczy w stanie nienaruszonym, znaczy to, że bezustannie przekraczam sytuację, aby ją w przyszłości zreprodukować: „Mogę podtrzymać pewne me stany i jakości jedynie w ten sposób, że przekraczam je po to, by je zachować, to znaczy, że nie zachowuję ich takich, jakie są, lecz przekształcam je w wiecznie nowe możliwości tego, co ma dopiero nadejść”¹³. Tego właśnie nie dostrzega stoik: nie dostrzega, że jego wolność nie jest – wbrew przekonaniom – oddzielona od świata, lecz – cokolwiek by nie robił, nawet jeśli nic nie robi – aktywnie współuczestniczy w podtrzymywaniu ustalonego porządku. W *Carnets...* Sartre często powraca do tych niedostatków stoicyzmu, rozpatrując je teraz nie tyle z punktu widzenia fenomenologii, co polityki. W różnych fragmentach, poświęconych przede wszystkim heglowskiej dialektyce pana i niewolnika, Sartre podkreśla zaślepiiony konserwatyzm, który właściwy jest

⁹ Ibidem, s. 139.

¹⁰ J.-P. Sartre: *Cahiers pour une morale*. Gallimard 1983, s. 447.

¹¹ Ibidem, s. 448.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

stoicyzmowi: „Właśnie dlatego, że jest obojętne [na poziomie czystej duchowości, w którą ucieka stoik], czy jest się panem, czy niewolnikiem, trzeba z obojętnością zaakceptować rzeczywisty świat niewolnictwa. Jeśli chodzi o praktykę, to panowie niczego nie zauważają: obiektywnie zachowanie niewolnika się nie zmienia. Niezależnie od tego, czy będzie on posłuszny dlatego, że bez zastrzeżeń godzi się na świat, w którym go zamknięto, czy też słucha się po to, by lepiej uwidocznic swą abstrakcyjną czystą wolność odrzucenia wszystkiego, niewolnik spełnia swe zadanie z równą gorliwością”¹⁴.

*
* *

Porzućmy na razie Sartre'a i zwróćmy się ku koncepcji Deleuze'a. Bez wątpienia zaakceptowałby on Sartrowską charakterystykę stoicyzmu, z tą różnicą, że tam, gdzie Sartre widzi podstawy do krytyki, Deleuze dostrzega powody do pochwał. Dla Deleuze'a jest prawdą, że stoik „nie przyjmuje odpowiedzialności” i że wpada w dualizm, zamiast myśleć totalizująco. Ale są to jedynie powody do gratulacji. Trzeba zatem odpowiedzieć na dwa pytania: 1. Co znaczy dla Deleuze'a „branie odpowiedzialności”, skoro uważa on, że lepiej jest tego unikać? 2. Jak pojmuje on stoicki dualizm, skoro takie stanowisko zasługuje – jego zdaniem – na akceptację?

Pisząc o braniu na siebie odpowiedzialności Deleuze odwołuje się do Nietzscheańskiej krytyki tego pojęcia. Dla Nietzschego przyjęcie odpowiedzialności to sprawa „jucznego ducha”, którego wcieleniem jest dla Zaratustry osioł i wielbłąd; jest to myślenie tragarza, który skwapliwie daje się przygniatać coraz to większym ciężarem. Deleuze zaznacza, że niechęć Nietzschego do kategorii odpowiedzialności nie odnosi się do stoicyzmu: „w swej krytyce afirmacji jako zgody Nietzsche nie myśli ani wprost, ani pośrednio o koncepcjach stoickich. Wróg jest bliżej”¹⁵. Tym wrogiem, który jest nam bliższy, a także bliższy Sartre'owi, jest dialektyka; dla Zaratustry człowiek Sartrowski, który nie waha się brać na swe barki całej epoki, byłby bez wątpienia osłem i godnym rywalem dialektyka. Osioł, to człowiek, który ze śmierci Boga wyciąga ten jeden wypaczony wniosek: teraz sami musimy sobie narzucić wszystkie ciężary,

¹⁴ Ibidem, s. 402.

¹⁵ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Tłumaczył i posłowiem opatrzył B. Banasiak. Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993, s. 192.

jakimi obarczał nas dotąd Bóg, traktować je nie jako przymus zewnętrzny, lecz jako coś, co nas samych konstytuuje, nie jako narzucony los, lecz jako naszą odpowiedzialność. Tymczasem właściwy wniosek byłby następujący: teraz, gdy niego jest puste, nie ma już realności, a zatem nie ma już czym się obciążyć. To Bóg był zawsze gwarantem realności świata, to On miał za zadanie odsuwać złośliwe bóstwa i inne podstępne i zwodzicielskie moce. Jeśli więc nie ma już Boga, to nie ma też rzeczywistości; nic nas już nie zmusza do narzucania sobie brzemienia bolesnych faktyczności. Mamy wreszcie wolność *oceniań*, lub dokładniej: ocenianie tożsame jest z wolnością; a skoro nie ma już żadnego obiektywnego kryterium, to ocenianie owo staje się możliwością wybrania fałszu czy pozorów: odtąd nie ma już narzędzia, pozwalającego oddzielić – jak stara się to robić Sartre – komedię nieautentyczności i obłudy od ontologicznego podwojenia ludzkiej egzystencji. Za Zaratustrą i przeciwko osłom Deleuze pisze: „Afirmować to ulżyć: nie obarczać życia ciężarem wartości wyższych, lecz tworzyć wartości nowe, które będą wartościami życia, które uczynią z życia coś lekkiego i aktywnego”¹⁶. Człowiek Sartrowski jest osłem, gdyż – mimo że upomina się o wartościowanie i ocenianie – ciągle wierzy w siłę rzeczy, czy w to, że istnieje rzeczywistość, którą najpierw trzeba wziąć na siebie, by móc ją oceniać lub przekraczać, nadając jej sens.

Zastanówmy się teraz nad dwoistością. Dwoistość naprawdę istnieje. Jest to dwoistość między porządkiem ciał i porządkiem sensów. W porządku pierwszym ciała, mieszając się jedne z drugimi, wzajemnie zadają sobie cierpienie, jedne są przyczynami drugich. Jest to porządek fizyczny, objęty rozległą terażniejszością kosmiczną, która ciągle się odnawia i zwie się Chronosem. Jest to porządek mroczny, popędliwy, niszczycielski, wyzbyty wszelkiej hierarchii. Stoicy, z takimi swoimi poglądami, a także cynicy – pisze Deleuze w *Logice sensu* – dali kronikarzom okazję do nowego typu anegdot: „Filozof je z największą żarłocznością; opycha się, onanizuje w miejscu publicznym, nie potępia kazirodztwa z matką, siostrą czy córką; toleruje kanibalizm i antropofagię”¹⁷.

Porządek sensów jest zupełnie inny (tu filozof będzie skromny i powściągliwy). Porządek ten nie jest cielesny, lecz bezcielesny. Nie jest nigdy przyczyną, a jedynie rezultatem – rezultatem mieszaniny ciał. Nie działa, nie cierpi, jest niewzruszony. Nie pozostaje w kręgu ogólnej i kosmicznej terażniejszości (Chronos), lecz funkcjonuje w obrębie czasu

¹⁶ Ibidem, s. 194.

¹⁷ G. Deleuze: *Logique du sens*. Minuit, Paris 1969, s. 155.

linearnego i nieskończenie podzielonego, który począwszy od nieuchwytnej terażniejszości, pojętej jako moment, rozdziela się w dwa przeciwstawne kierunki, przeszłość i przyszłość (Aion). Nie jest bytem, lecz sposobem bycia lub wydarzeniem, nie istnieje na sposób rzeczy, lecz trwa, oddziałuje we właściwy sobie sposób. Weźmy na przykład zdanie „nóż rozcina ciało”. Samo to zdanie ma dwie funkcje: funkcję *oznaczania*, za pośrednictwem której odnosi się ono do świata fizycznego, oraz funkcję *ekspresyjną*, odnoszącą się do tego, co bezcielesne. Dwa rzeczowniki, nóż i ciało, *oznaczają* grę krzyżujących się ciał; czasownik „rozcina” wyraża bezcielesne, nie dające się ściśle określić wydarzenie, którego nie można sprowadzić do żadnej jakości fizycznej, które nie jest zawarte w żadnym ciele, lecz unosi się na powierzchni ciał „jak mgła na łące”, na linii wymykającego się czasu (kiedy bowiem można powiedzieć, że rozcięcie zostało już dokonane, jak ustalić moment, w którym ostrze wystarczająco zanurzyło się w ciele, by można było powiedzieć, iż jest to coś więcej, niż ukłucie, skąd wiedzieć, czy dalsze powiększanie się rany doprowadzi do nadania słowu „rozcinać” nowego okropnego sensu, którego dotąd nie podejrzewałem).

Można by spytać: po co te odwołania do Deleuze'a, skoro doszliśmy dokładnie do tego, co – jak się wydawało – Sartre w sposób ostateczny poddał krytyce, tzn. do owego stoickiego rozróżnienia na – z jednej strony – *ciała*, cierpiące z powodu zachodzących między nimi interakcji, i – z drugiej strony – *idealny porządek* tego, co nie podlega żadnym wpływom? Według Sartre'a to właśnie tę dwoistość wykorzystuje stoik, by móc grać na dwóch stołach jednocześnie – tzn. grać w grę, którą w *Bycie i nicości* nazywa się złą wiarą. Według Deleuze'a stoickie wykorzystanie dwoistości polega na czymś zupełnie innym: nie chodzi o to, by w sposób dwulicowy przechodzić z góry w dół i z dołu do góry (lub w Sartrowskich terminach: od transcendencji do faktyczności i odwrotnie), lecz by zlikwidować podział na górę i dół i odsłonić nowy wymiar: powierzchnię. Filozofia przed stoikami, mówi Deleuze, rozgrywała się bądź w głębinach – jak to było w przypadku presokratyków, którzy poszukując pierwszej zasady nie myśleli jeszcze o wyjściu z jaskini, lecz raczej o tym, by wejść w nią głębiej, badając ukrytą podstawę świata, bądź na wyżynach – odkąd Platon umieścił zasadę w niebie Idei, ku któremu trzeba się wznieść. Stoik zaś przynosi „dobrą nowinę”¹⁸: „myśleć” nie oznacza już poszukiwać owej pierwszej zasady (niezależnie

¹⁸ Ibidem, s. 89.

od tego, czy byłaby ona umieszczona w górze, czy w głębinach), by móc się jej podporządkować; „myśleć” znaczy teraz wytwarzać myśl; istnieje jedynie wytworzona myśl, nie odnosząca się do niczego innego, jak tylko do własnej powierzchni, do siebie samej. Kiedy stoik przywołuje obie serie dwoistości: ciała i to, co niecielesne, to wbrew mniemaniom Sartre’a, postępuje tak nie po to, aby krażyć tam i z powrotem między biegunami dwoistości, uznanej za niewątpliwą, lecz przeciwnie, po to, by samo pojawianie się tej dwoistości uczynić problemem, inaczej mówiąc, by ukazać jej sprawcę. Otóż sprawcą, który przenika i kieruje każdą serią wydarzeń, choć nigdy w żadnej z nich wprost się nie objawia, jest to, co Deleuze nazywa nonsensem. (...) Nonsense ma wiele imion: biała plama, czarna dziura, puste pole, ślepa plamka, skradziona litera, albo Snark, jak to mówi Alicja, mała stoicka dziewczynka w Krainie Czarów. Ukazać twórczą moc nonsensu zawartego w różnych seriach wydarzeń, czyli zlikwidować dwoistość porządku ciał i porządku sensów – taki jest prawdziwy cel stoika. Cel ten urzeczywistniany jest za pomocą badania języka. Jeśli to bowiem język organizuje serie, ustala granicę między nimi, to również język granicę tę przekracza, i za sprawą paradoksu umożliwia nonsensem. Paradoks jest połączeniem oznaczania i ekspresji: oznacza to, co wyraża, jakby to była jakaś rzecz (jak gdyby ciało było czymś bezcielesnym). A oto przykład paradoksu, sylogizmu z wozem, który lubił powtarzać Chryzyp: „Jeśli coś mówisz, to, co mówisz, przechodzi przez twoje usta. Mówię: wóz. Zatem wóz przechodzi przez moje usta”. Czy powiemy, że to gra słów? Tak, ale któż mógłby mi zabronić w nią grać, jeśli – zaczniemy od góry – nie istnieje już żaden model idealny, który zmuszałby mnie do rozróżniania między „kopią” (to znaczy dokładnym odpowiednikiem takiego modelu), a „pozorem”, który przeciwko modelowi się buntuje? Jeśli także w głębinach nie skrywa się kipiąca siła, która określa rzeczy i kusi, by jak Empedokles skoczyć do wulkanu? Nie ma już nic poza samą grą i powierzchnią. Stąd bierze się typowo stoicka metafora: myśliciel jest *aktorem*, który gra; gdy mówi, że *sens jest efektem*, to przede wszystkim chce powiedzieć, że sens wywołuje wrażenie, że trzeba wywołać wrażenie sensu, tak jak się wywołuje wrażenia optyczne; krótko mówiąc, wszystko zawarte jest w sposobie interpretacji tekstu, interpretacja zmienia ciężar tekstu, czyni go, wedle uznania, lekkim lub ciężkim. Zależnie od woli, gdyż właśnie o wolę tutaj chodzi. Stoik chce tego, co mu się przydarza: chce swej rany, swej choroby, swej śmierci. Lecz jest to przeciwieństwem rezygnacji; rezygnacja – to jeszcze jedna idea wynikająca z resentymentu, idea osła, jak mówi Deleuze.

Postawa stoika – to czarny humor, nonsens, pojęty na sposób anglosaski. Kiedy Bousquet mówi: „Moja rana istniała przede mną, narodziłem się, by mogła zostać ucieleśniona”; albo: „Stań się sprawcą swych nieszczęść, naucz się nadawać im wspaniały kształt i blask” – wówczas robi on to samo, co prostytutka, o której pisze Lyotard w *L'Economie libidinale*, a która mówi do swego klienta: *użyj mnie*. Tak postępując, prostytutka wcale nie chce stać się niewolnicą. Robi ona to, co Lyotard nazywa „propozycją zniesienia”: rzuć się na mnie, a być może zobaczysz, że nie ma już ani mnie, ani ciebie, że nie ma nic poza naszymi naskórkami. W ten sam sposób stoik ofiarowuje ranie swoje ciało; czyni to po to, aby rana przestała być koniecznością, by zatraciła się w poemacie, by stała się raną–poematem, raną, którą się odgrywa, raną zwyciężoną, w równej mierze zakrawającą na żarty, jak ów wóz, który przechodziłby przez usta. „Właśnie w tym punkcie, zmiennym i zarazem dokładnie określonym, dokonuje się przemiana: w punkcie, w którym śmierć zwraca się przeciwko sobie samej, kiedy umieranie oznacza swoiste odsunięcie śmierci, kiedy śmierć nie jest jedynie chwilą, w której dokonuje się moja ztrata, lecz momentem, w którym ztraca się także śmierć sama w sobie. W tym właśnie sensie *Amor fati*, umiłowanie losu, tożsame jest z walką ludzi wolnych”¹⁹. Stoicyzm to sztuka poruszania się po powierzchni, a zatem sztuka wolności, usuwanie istniejących konieczności za pomocą sztuki ich odgrywania.

Jednak fenomenologia, z zasady usuwająca wszelkie zaświaty, musi również być w pewnym sensie sztuką poruszania się po powierzchni. Wedle Deleuze'a rzeczywiście istnieje pewien moment w myśli Sartrowskiej, w którym dotykamy wymiaru powierzchni: chodzi o *La Transcendance de l'Ego*, dzieło, które Deleuze wielokrotnie chwalił. „Głębia” i „wyżyny” dziś znaczą już co innego niż w czasach antycznych, nie odsyłają do prazasad filozofów presokratejskich, czy do Idei platońskich; w swych nowych przebraniach są one jednak nie mniej żywe. Rolę jaskini i głębi zaczyna teraz odgrywać humanizm, który traktuje człowieka jako kogoś, kto posiadał tajemnicę sensu. Niebo nie jest już słonecznym niebem Idei platońskich; zamieszkują w nim jedynie fantomy idei, lub co najwyżej idee regulatywne; jest to „zamglone niebo Królewca”²⁰, puste niebo teologii negatywnej. Kiedy Sartre, w *La Transcendance de l'Ego*, usuwa ze świadomości transcendentalnej wszystkich jej mieszkańców,

¹⁹ Ibidem, s. 175.

²⁰ Ibidem, s. 89.

kiedy odwołuje się do bezosobowego pola transcendentnego, chce zrezygnować z zakorzenienia i poszukiwania centrum w jaskini humanistycznej, i na wzór wspomnianej wyżej prostytutki niejako mówi: „zatrąćmy się”²¹. Ale trzeba było, stwierdza Deleuze, pójść dalej, i ośmielić się dostrzec, że samo pojęcie świadomości, choćby to była świadomość prerefleksyjna, jest również nieuprawnione i że zasługuje na wypędzenie z pola transcendentnego. „Nie można zachować świadomości, odrzucając pojęcie osoby. Świadomość jest niczym bez syntezy jednoczącej, lecz nie ma jednoczącej syntezy świadomości bez formy «Ja»²²”. Krótko mówiąc, jeśli chcemy się uwolnić od *Ja*, musimy również porzucić ideę świadomości. I odwrotnie: jeśli zachowamy ideę świadomości, pozostaniemy więźniami humanistycznej jaskini; i właśnie o zachowaniu idei owej głębi świadczy Sartrowskie wezwanie, by „wziąć na siebie” ludzką realność we wszystkich jej wymiarach. Deleuze mógłby zwrócić przeciwko Sartre’owi argumenty, które ten kierował pod adresem stoika: czy rzeczywiście stoikowi można zarzucać, że ucieka w życie wewnętrzne, skoro pojmuje on swoje „Ja” jako nie dający się określić punkt? W teatrze paradoksu znika zarówno wewnętrzna podmiotowość, jak i konieczność właściwa porządkowi cielesnemu: zostają one unicestwione przez grę. Wspomniany wyżej zarzut byłby uprawniony raczej w odniesieniu do Sartre’a, który nigdy nie mógł zrezygnować z idei świadomości jako źródła i ośrodka wszelkich ludzkich działań.

*

* *

Powróćmy teraz do Sartre’a. Nie ignorował on ludycznego wymiaru stoicyzmu ani związku stoicyzmu z paradoksem. Miał jednak zupełnie inne poglądy na wyzwolenicze znaczenie gry i pozorów, niż Deleuze. Można powiedzieć, że w *Saint Genet* Sartre bezwzględnie krytykował „aktorskie” skłonności Geneta. W istocie rzeczy krytyka ta dotyczyła stoicyzmu, gdyż Genet, całkiem jak stoik, chce tego, co mu się przydarza: „Znieść wszystko” – zaakceptować wykluczenie ze społeczeństwa (tak jak stoik akceptuje swą ranę) i mocą wewnętrznej decyzji wyrok ten przeobrazić we własny wybór. Genetowi nie chodzi o to, by wziąć los w swoje ręce i zacząć działać, by czynnie przeciwstawić się wyrokowi.

²¹ Wiadomo skądinąd, że Sartre w *Cahiers pour une morale* krytykował pojęcie idei regulatywnej, to znaczy „nieba” naszej nowoczesności. Por. na ten temat. J. Simont: *La problématique de l'idée régulatrice de Kant chez Sartre*. „Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales”. Bruxelles 1987, s. 131–153.

²² G. Deleuze: *Logique...*, op. cit., s. 124.

Przyjmuje on ten wyrok, jednocześnie po cichu, „obłudnie” go odrzucając za pomocą biernego buntu, który polega na tym, że z akceptacji robi się wyzwanie: mówicie, że jestem zły, bardzo dobrze, chcę być złoczyńcą. W poszukiwaniach Geneta, przedstawionych przez Sartre'a, właśnie etap estetyzmu jest najbliższy komedianckiej praktyce paradoksu, o której mówi Deleuze. Przypomnijmy opowieść o Divine, któremu spada z głowy sztuczny diadem i perły rozsypują się po podłodze. To, co się wydarzyło, to „zrządzenie chwili”, to naga rzeczywistość. Można by wziąć za nią odpowiedzialność i działać: schylić się i na czworakach zbierać rozsypane perły, albo przeciwnie, starać się dalej ciągnąć rozmowę, wystarczająco beztrzesko, aby incydent przeszedł niepostrzeżenie. Divine nie chce jednak unicestwić rzeczywistości, przywiązuje do niej nadmierną wagę, a jednocześnie rozbraja ją za pomocą teatralnego gestu: wyciąga z ust protezę i koronuje się, kładąc ją sobie na głowę. Jednak efekt w ten sposób wywołany trwa tylko chwilę, ulatnia się szybko, opada jak oziebiony suflet. Komedia się kończy, a pojawia się stoicyzm, taki jak go pojmuje Sartre, to znaczy następuje akceptacja rzeczywistości: „Gdy gest gaśnie, powracamy do stoickiej akceptacji rzeczywistości: zamykamy po nocnym świątynie”²³; Divine wkłada swą protezę do ust i świat idzie dalej niezmiennym kursem. Znowu powraca nienaruszalny dualizm: z jednej strony całkowity realizm, zgoda na to, co jest, z drugiej strony czczy idealizm. Ta komedia niczego nie naruszyła, co więcej, ona sama jest częścią istniejącego porządku rzeczy: „«porządny człowiek» w dni świąteczne nie odczuwa wstrętu przed tym, by na kilka godzin, za niewielką opłatą rzucić się w małą dziurę nicości: płaci aktorom, by odgrywali przed nim komedię”²⁴, jak czytamy w *Saint Genet*; podobnie Sartre pisze w dramacie *Kean*: „Ludzie powagi potrzebują iluzji; w przerwie między dwoma oszukaństwami, uwielbiają wierzyć, że można żyć i umrzeć za coś innego niż ser”. Wydaje się, że ufność Deleuze'a w wyzwolenicze moce pozoru zawiera w sobie większą dozę optymizmu: „Marzenie samo w sobie jest już działaniem, jest rzeczywistością, faktycznym zagrożeniem ustalonego porządku, umożliwia ono to, o czym się marzy”²⁵. Dla Sartre'a marzenie ma związek z działaniem wyłącznie w tym znaczeniu, że marzenie jest poronioną formą działania: człowiek nie może nie działać; jednak są sytuacje, w których świat nie pozwala na żaden czyn, wówczas

²³ J.-P. Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Gallimard, Paris 1952, s. 357.

²⁴ Ibidem, s. 344.

²⁵ G. Deleuze: *Logique...*, op. cit., s. 64.

mogę jedynie zaakceptować lub odrzucić to, co mi się przydarza, jednak zarówno odrzucenie, jak i akceptacja jest wówczas tylko komedią. Taką komedią był na przykład krzyk buntu tego młodego skazańca (Geneta), skierowany pod adresem „Absolutnego Świadka”, który mógłby ten krzyk usłyszeć. Komedią był również „taniec” Nietzschego, który twierdził, że naprawdę chce „swej moralnej samotności, swej literackiej porażki, rodzącego się szaleństwa, swej *quasi*-ślepoty, a pragnąc swych cierpień, pragnie całego uniwersum”²⁶. Jest to komedia, można bowiem chcieć jedynie tego, co jeszcze nie jest, nie zaś tego, co już jest. Sartre zarzuca stoikom, że tę wymuszoną komedię, na którą skazują człowieka jedynie takie czy inne skrajne okoliczności (wyrok śmierci, szaleństwo itd.), chcą zastosować do całego ludzkiego życia; stoicy dyskredytują wszelkie działania zmierzające do przekształcenia świata, tymczasem większość naszych porażek i upadków to małe zadraśnięcia, z którymi łatwo możemy sobie poradzić włączając je w naszą aktywną postawę wobec rzeczywistości.

Tak więc Sartre w sposób jednoznaczny ocenia podstępne komedie stoików; według niego powinniśmy „wziąć na siebie odpowiedzialność”. Wziąć odpowiedzialność, to znaczy zrozumieć, że – jak Simone de Beauvoir pisała do Sartre’a – „prawdziwa autentyczność nie polega na uciekaniu od życia czy też osądzaniu go z dystansu, lecz przeciwnie – polega na zanurzeniu się w życiu, na zjednoczeniu się z nim”²⁷ ..., nawet płacząc, jeśli to konieczne. Jednak Simone de Beauvoir wydaje się niekiedy sceptyczna, jeśli chodzi o to, czy proponowana przez Sartre’a postawa odpowiedzialności rzeczywiście prowadzi do osiągnięcia harmonii czy zjednoczenia się z życiem, to znaczy czy chodzi tu o coś innego, niż stoickie wewnętrzne ocalenie. Po tym, jak Sartre przedstawił jej pierwsze zręby swej nowej etyki, Simone de Beauvoir tak mu w przybliżeniu odpowiedziała: wszystko to pięknie, ale czekam na ciąg dalszy, gdyż w tym, co dotychczas przeczytałam, nie widzę nic, co nie mogłoby zostać uznane za etykę równie pustą i formalną, co kantowski imperatyw kategoryczny: działaj tak, aby twe działanie, zawsze i we wszystkich okolicznościach, musiało być pojmowane jako wzięcie na siebie odpowiedzialności. A jeśli pojęcie autentycznej odpowiedzialności nie ma w sobie żadnej treści, żadnego dającego się uchwycić kryterium, to w imię czego dyskredytować nieautentyczność? Sam Sartre wyrażał podobne wątp-

²⁶ J.-P. Sartre: *Saint Genet...*, op. cit., s. 320.

²⁷ J.-P. Sartre: *Carnets...*, op. cit., s. 356.

liwości: „Jeśli nieautentyczność jest postawą wewnątrznie spójną, to jak udowodnić, że jest ona czymś mniej wartym niż autentyczność?”²⁸

Co więcej: Sartre niejednokrotnie sam sobie przypisywał spontaniczną skłonność do stoicyzmu: „doznaję swoistej spontanicznej i irracjonalnej odrazy do tych, którzy skarżą się wtedy, gdy cierpią. Za nic w świecie nie chciałbym się tak zachowywać, i w tych drobnych cierpieniach, jakich pełno jest w życiu przeciętnego człowieka, mieszkańca miasta, zawsze zachowywałem, bez większego trudu, lecz z ogromną satysfakcją, postawę powściągliwą. Ta powściągliwość wobec drobnych zadraśnień miała znaczenie magiczne jako zapowiedź godnej postawy wobec najstraszliwszych cierpień”²⁹. Jeśli pomino to Sartre staje po stronie tych, którzy użalają się nad sobą, to raczej nie w imię akceptacji całej złożoności ludzkiej egzystencji, lecz po to, by samemu się wywyższyć, przekraczając zarówno postawę stoika, jak i mazgaja. „Ten wybieg dostarcza mi satysfakcjonującego wrażenia, że oto przekraczam postawę zarówno jednych, jak i drugich: zarówno silnych i cierpiących w milczeniu, gdyż potrafię milczeć tak jak oni, jak i tych drugich – ponieważ dobrowolnie szukam autentyczności, którą im narzuca ich własna słabość. Oto dowód na to, jak bardzo trudno jest osiągnąć autentyczność. Już samo jej poszukiwanie naznaczone jest oszukaństwem”³⁰. Jak Sartre, który uważał się za „nieziemską roślinę”, mógłby chcieć zanurzyć się w życiu? Jak mógłby wypominać stoikowi jego komedie ktoś, kto uznaje się za *człowieka gry* i nie chce się jej wyrzec: „Chciałbym nie zamykać świadomości w wieży z kości słoniowej i sprawić, by świat objawił mi się w swej pełnej i groźnej rzeczywistości; nie chcę jednak, aby przy tej okazji moje życie przestało być grą. Dlatego właśnie całkowicie podpisuję się pod słowami Schillera: «człowiek jest w pełni człowiekiem wtedy, gdy się bawi»”³¹. Rzeczywiście różnica między Sartrowską akceptacją odpowiedzialności a stoicką zgodą na los, tak jak ją opisuje Deleuze, często jest niedostrzegalna. (...)

*

* *

Czegóż więc ostatecznie powinien człowiek pragnąć? Chwili pozoru czy ciągle zmieniającego się związku ze światem? Niczym niewzruszonej

²⁸ Ibidem, s. 26.

²⁹ Ibidem, s. 71.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 397. O dwuznaczności Sartrowskiej krytyki gry, przedstawionej w *Bycie i nicości*, por. J.-F. Louette: *Sartre: Dieu ou le football*. „Temps Modernes”, nr 516, s. 115 i n.

odporności ducha czy zaangażowania, które nigdy nie jest udane i zawsze pozostawia nas z brudnymi rękami? Nie zamierzamy rozstrzygnąć tu tej kwestii, zauważmy jednak, że Sartre i Deleuze zgadzają się przynajmniej w jednym punkcie: w trochę gorzkim stwierdzeniu, że intelektualści bardzo trudno jest czegoś chcieć. Zarówno zwolennik, jak i przeciwnik stoicyzmu czują się podobnie, w realizacji celu przeszkadza im abstrakcyjne myślenie. Sartre pisze: „Nie jestem autentyczny. Nie miałem Młodości, zatrzymałem się na progu ziemi obiecanej”³² – i aby uciec od swych pism, które „cuchną profesorem filozofii”, marzy o życiu genialnym i w tragiczny sposób autodestrukcyjnym: o życiu Rimbauda czy Gaugaina. (...) Podobnie Deleuze, który nagle spostrzega, że w sposób uczony rozprawia o „załamaniu nerwowym” Fitzgeralda czy Lowry’ego i o tym, jak powinno się połączyć te dwa poziomy, cielesny i duchowy: „Czy można poprzestać na płaskich doznaniach aktora, wystrzegając się całkowitego spełnienia, jakie przeżywa ofiara czy prawdziwie cierpiący człowiek? To pytanie objawia śmieszność myśliciela. Kiedy Bousquet mówi o odwiecznej prawdzie rany, czyni to w imię okropnej rany osobistej, jaką nosi na swym ciele. Kiedy Fitzgerald czy Lowry mówią o duchowym złamaniu metafizycznym, gdy widzą w nim jednocześnie główną przyczynę, jak i przeszkodę swych myśli, sens i nonsens, to dlatego, że wszystkie te litry alkoholu, które w siebie wiali, wywołały złamanie ich ciał. Każdy czymś ryzykował, poszedł w tym ryzyku najdalej, jak tylko można, i z tego doświadczenia wyprowadza wszechobjmujące prawo. Cóż pozostaje abstrakcyjnemu myślicielowi, który zaleca mądrość i godność? Bez końca mówić o ranie Bousqueta, o alkoholizmie Fitzgeralda i Lowry’ego, samemu trzymając się od tego z daleka? Stać się zawodowcem od tego typu pogadanek? Czy też raczej samemu być trochę alkoholikiem, trochę szaleńcem, trochę samobójcą, wystarczająco, by dotknąć cudzego szaleństwa, ale nie aż tyle, by nieodwracalnie się w nim pograżyć? Gdzie się nie zwrócić, wszystko wydaje się smutne. Jak utrzymać się na powierzchni, jednocześnie nie pozostając na uboczu?”³³ Zanim odpowiemy na pytanie: chcemy być stoikiem, czy też nie chcemy, musimy rozstrzygnąć inną kwestię: czy ktoś, kto zaczyna od abstrakcyjnego myślenia, może chcieć czegoś chcieć?

Z języka francuskiego przełożyła
Hanna Puszko

³² J.-P. Sartre: *Carnets...*, op. cit., s. 82–83.

³³ G. Deleuze: *Logique...*, op. cit., s. 184.