

# Małgorzata Kowalska

---

## Sartre'a koniec metafizyki

---

Sztuka i Filozofia 10, 71-84

---

1995

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## SARTRE'A KONIEC METAFIZYKI

„Dzieło Sartre'a jest ostatnią możliwą kombinacją, ostatnim przesłaniem stworzonym zgodnie z kodem metafizyki, a jednocześnie pierwszym, którego metafizyka nie może już analizować według tego samego kodu”.

Pierre Trotignon<sup>1</sup>

Od lat co najmniej kilkudziesięciu — jeżeli nie od czasów Kanta — żyjemy w atmosferze filozoficznego kryzysu i sama idea końca metafizyki zdążyła się zbanalizować. Kolejnym pokoleniom myślicieli nie przeszkadza to w przypuszczeniu szturmów na mocno już skruszałą, jeśli nie z kretesem zwaloną budowlę, w murach której umieszczają swych intelektualnych poprzedników i — prawdziwych lub rzekomych — przeciwników.

Jedną z bardziej spektakularnych wypraw przeciwko metafizyce podjęli ostatnimi czasy francuscy adepci strukturalizmu, Nietzschego i Heideggera zarazem, z Derridą na czele, okreśłani na ogół mianem postmodernistów. Nie jest bynajmniej moim zamiarem kwestionowanie płodności niektórych wysuwanych przez nich pomysłów, metod czy interpretacji; uważam, przeciwnie, że — zwłaszcza w Polsce — nurtowi temu nie zdołano jeszcze oddać sprawiedliwości i że myśli Derridy czy Deleuze'a wciąż czekają na rzetelnych komentatorów i kompetentnych krytyków. Przy całym jednak szacunku i sympatii dla intelektualnych wyczynów wspomnianych myślicieli trudno oprzeć się wrażeniu, że przynajmniej w jednym punkcie hołdują oni intelektualnej łatwiznie. Poważne wątpliwości budzi mianowicie sposób, w jaki „ustawiają sobie przeciwnika do bicia”, tj. w jaki rozprawiają się z filozoficzną tradycją i, w szczególności, kwitują filozoficzne dokonania swoich poprzedników.

Gdyby wierzyć Derridzie, Sartre był stuprocentowym i bezkrytycznym metafizykiem<sup>2</sup>. Autor *Kresu człowieka* nie jest tu zresztą oryginalny, powtarzając w istocie pogląd, jaki w swoim *Liście o „humanizmie”* wypowiedział na temat Sartre'a Heidegger. Z gruntu heideggerowska jest również Derridy koncepcja metafizyki jako parasynonimu humanizmu czy antropocentryzmu. Sartre jest

---

<sup>1</sup> P. Trotignon: *Le dernier métaphysicien*. W: *Sartre aujourd'hui*. „L'Arc” nr 30, 1966, s. 27.

<sup>2</sup> Zob. J. Derrida: *Kres człowieka*. W: *Pismo filozofii*. Inter-esse, Kraków 1992.

w tej perspektywie metafizykiem dokładnie o tyle, o ile w centrum jego zainteresowań leży człowiek. Człowiek, dodajmy, jako byt szczególny i uprzywilejowany, świadomy, wolny, sensotwórczy i, choć nie boski, opętany pragnieniem bycia Bogiem, a zatem, w sposób niejako naturalny, pretendujący do władania bytem.

Trudno przeczyć, że taka wizja człowieka oraz relacji człowiek — byt jest w myśli Sartre'a obecna, podobnie jak trudno kwestionować istnienie związanych z tą wizją moralistycznych i wręcz moralizatorskich elementów Sartrowskiej filozofii: wolny i odpowiedzialny podmiot obdarzony zostaje niewdzięczną skądinąd misją tworzenia i przekształcania świata. Oczywisty jest również dystans dzielący tę wizję od koncepcji Heideggera — swoiście pasywistycznej czy mistycznej, w dotychczasowej metafizyce i w dotychczasowym humanizmie upatrującej wyraz „zapomnienia o byciu”, czy raczej jego „wycofania się”, i kładącej nacisk na potrzebę „nasłuchiwania” raczej niż działania. Generalne różnice między myślą Sartre'a a myślą Derridy są co najmniej równie przepastne, choćby dlatego, że pozytywnej treści tej ostatniej w ogóle nie sposób spójnie wyartykułować (co zresztą nie musi być zarzutem).

Nie widać jednak dostatecznych powodów, dla których Heideggerowsko-Derridiański dystans wobec Sartre'a miałby się określać jako różnice między tradycyjną metafizyką a myśleniem „postmetafizycznym”. Po pierwsze, samo definiowanie metafizyki przez humanizm czy antropocentryzm wydaje się nadmiernie projektujące. Po drugie, redukcja filozofii Sartre'a do antropocentryzmu jest co najmniej daleko idącym uproszczeniem. Po trzecie wreszcie, pojęcie antropocentryzmu w kontekście całej Sartrowskiej myśli musiałoby nabrać sensu zgoła nie dogmatycznego.

Co więcej, wbrew Derridzie można by, jak sędzę, bez większego trudu pokazać, że pod wieloma względami Sartre był prekursorem „dekonstrukcji” i że nie mała ilość bliskich postmodernizmowi wątków, a nawet pojęć czy terminów znajduje się już w jego dziełach. Problem przypadkowości (kontyngencji), różnicy, rozbitej tożsamości, rozpadu esencjalnego świata — by na tej skrótowej enumeracji poprzestać — to wątki uznawane dość powszechnie za „typowo postmodernistyczne”, a przecież zupełnie kluczowe dla myśli autora *L'Être et le Néant*. Powinowactwo przynajmniej jednego z nurtów Sartrowskiej refleksji z tym, co można by umownie nazwać filozoficzną postmoderną ukaże się, mam nadzieję, wyraźniej w miarę dalszych rozważań.

Nie jest wszakże moją intencją ni ambicją — powiedzmy to od razu — obrona tezy, zgodnie z którą Sartre byłby pierwszym postmodernistą. Pierwszeństwo, podobnie jak „ostatniość”, to kwalifikacje nad wyraz względne. Bliska jest mi raczej myśl, iż nowatorstwo rozmaitych propozycji filozoficznych jest umiarkowane i że samą ideę końca metafizyki należałoby dość silnie zrelatywizować.

Nie tylko z tego powodu, że — co zresztą przyznaje Derrida — wykraczanie poza metafizykę nie jest bynajmniej równoznaczne z jej porzucaniem, ale i dlatego również, że owo przekraczanie metafizyki — podobnie jak, na drugim biegunie, docieranie do niej — wydaje się w historii filozofii raczej regułą niż wyjątkiem. Przyjmując, iż cechą wszelkiego, zwłaszcza zaś filozoficznego myślenia jest zdolność kwestionowania i samokwestionowania, można wręcz zaryzykować twierdzenie — może bardziej w istocie swej „postmodernistyczne” niż ataki na metafizyczną tradycję — że metafizyka jako solidny gmach, czy choćby jako niezmienna w swej naturze woła architektoniczna, w gruncie rzeczy nigdy nie istniała, a co najmniej, że istniała w stanie permanentnego — choć nie zawsze jawnego — kryzysu. Z drugiej strony, niepodobna przeczyć, iż intensywność stanu krytycznego, stopień uświadomienia sobie założeń i granic metafizycznego myślenia jest historycznie zmienny i że w ciągu paru ostatnich stuleci, a zwłaszcza dziesięcioleci wykazuje — mimo trafiających się przyływów metafizycznej wiary — systematyczną tendencję wzrostową. Choć więc z pewnego punktu widzenia kryzysu, jeśli nie „końca” metafizyki można by się doszukiwać już u Platona (o sofistach nie wspominając), z innego punktu widzenia filozofia Sartre'a jest z pewnością znacznie bardziej krytyczna lub, jeśli kto woli, schyłkowa, niż platonizm. Pewne strukturalne cechy kryzysu widać w niej jak na dłoni i trzeba wyjątkowej tendencyjności, by postrzegać ją jako metafizyczny dogmatyzm.

Do przytoczonego na wstępie twierdzenia Pierre'a Trotignona, zgodnie z którym to właśnie Sartre byłby ostatnim metafizykiem w długiej europejskiej tradycji, odnoszę się zatem z umiarkowanym sceptycyzmem. Nie sądzę, by Sartre dokonał jakiegoś rzeczywistego przełomu w historii metafizyki czy filozofii, podobnie zresztą jak nie sądzę, by dokonali go Hegel, Husserl lub Heidegger, a nawet Kant. W odróżnieniu od tych ostatnich autor *Mdłości*, przy wszystkich swych ambicjach i całym braku pokory, nie rościł sobie zresztą pretensji do przeprowadzenia filozoficznej rewolucji, acz niewątpliwie pragnął być oryginalny i dokonać co najmniej twórczej korekty i syntezy swoich filozoficznych poprzedników.

Umiarkowany sceptycyzm oznacza jednak zarazem umiarkowaną aprobatę. Choć epitety „pierwszy” i „ostatni” obwarowałbym zastrzeżeniami, skłonna jestem zgodzić się z autorem cytatu, że myśl Sartre'a istotnie stanowi taką „kombinację” elementów filozoficznej tradycji, która odsłania owej tradycji granice i w pewien sposób poza nią wykracza. Akceptuję również — przynajmniej dla celów roboczych — milcząco zakładaną przez Trotignona synonimiczność metafizyki i filozofii „w ogóle”, czyli globalnej refleksji o bycie, ale zarazem o możliwości poznania bytu, o miejscu zajmowanym w nim przez człowieka,

o statusie wartości itd. Cechą dystynktywną tak rozumianej metafizyki jest nie tyle jej przedmiot, co pewne jej własności podmiotowe i strukturalne, zwłaszcza zaś fundująca i podszywająca ją wiara — wspólna metafizyce przedkrytycznej i transcendentalizmowi — w inteligibilność bytu, a co za tym idzie w możliwość jego opisanie i uzasadnienia za pomocą spójnego dyskursu.

Najprościej rzecz ujmując, Sartrowski koniec metafizyki polegałby właśnie na radykalnym zachwianiu się, jeśli nie na całkowitym rozpadzie owej fundamentalnej wiary. Zasadność tego twierdzenia — w ogólności swej banalnego — można ilustrować na wiele rozmaitych sposobów.

W ujęciu Trotignona znaczenie filozofii Sartre'a zasadza się przede wszystkim na szczególnym przenicowaniu, jakiemu poddaje ona metafizykę typu kartezjańskiego. Mówiąc w grubym uproszczeniu, metafizyka ta z jednej strony zakładała stabilność kosmosu, z drugiej strony oparta była, jak powiada Trotignon, na „terrorystycznej dominacji cogito”<sup>3</sup>. Filozofia Sartre'a mieści się w tradycji kartezjańsko-husserlowskiej o tyle, o ile subiektywność czy świadomość pozostają dla niej uprzywilejowanym punktem wyjścia. Autor *L'Être et le Néant* poddaje jednak cogito tak dalece idącej reinterpretacji, że w istocie wstrząsa podstawami tradycyjnej „egologii”. Świadomość pozbawiona substancjalnego Ja, nigdy nie identyczna ze sobą samą i na próżno usiłująca się uchwycić, zawsze uciekająca, przekraczająca wszelką „istotę” i wszelki byt, ale zarazem bezsilna wobec faktyczności istnienia, zrównana zostaje z nicością. Otóż zgodnie z Parmenidejską logiką, nicości, ściśle biorąc, nie ma; jak powiada Sartre, jest ona jedynie „byta przez byt”, tzn. stanowi osobliwy „pasożytniczy” sposób bycia owego „rejonu bytu”, który nazywamy człowiekiem. Jako miejsce nieustannego samonegowania się bytu „rzeczywistość ludzka” nie daje się opisać przez żadne tradycyjne kategorie ontologiczne: ani jest, ani nie jest, lecz „jest tym czym nie jest i nie jest tym, czym jest” w stanie nieusuwalnego rozdarcia między byciem i egzystencjalną negacją. Jednocześnie świat, ujęty jako zależne od tej paradoksalnej rzeczywistości zjawisko, nieodwołalnie traci niegdysiejszą „minalną solidność”, rozpadając się na zmienną konfigurację subiektywnych projektów. Zarówno świadomość, jak skorelowane z nią sensory czy zjawiska zostają ontycznie ufundowane na tyleż „pozytywnym”, co bezzasadnym „bycie-w-sobie” — synonimie absurdu. Sartrowski egzystencjalizm można zatem uznać za rodzaj kartezjanizmu na opak. Choć uproszczona, interpretacja taka z pewnością nie jest bezzasadna. Jednak klucz kartezjański lub antykartezjański jest tylko jednym z możliwych, za pomocą których można myśl Sartre'a otwierać. Tradycja, do której myśl ta nawiązuje, jest wszak złożona i bogata, toteż

<sup>3</sup> Ibidem, s. 28.

elementów „kombinacji”, o której wspomina Trotignon, daloby się naliczyć więcej.

Ciekawe wydaje mi się spojrzenie na Sartre'a jako na myśliciela osadzonego na skrzyżowaniu lub u zbiegu wielu filozoficznych kierunków i „paradygmatów”. Polifoniczność i niejednoznaczność Sartrowskiej myśli byłyby, w tej perspektywie, wyrazem przenikania się w jej obrębie rozmaitych tradycyjnych wątków i opcji, także tradycyjnie przeciwstawnych. Myśl Sartre'a można by wręcz rozważać jako próbę wyjścia poza klasyczne spory i przezwyciężenia wielu tradycyjnych opozycji przez swoistą syntezą przeciwieństw.

Chcąc nazwać owe opozycje i spory, należałoby wymienić w pierwszym rzędzie nowożytny spór idealizmu z realizmem lub transcendentalnej epistemologii z realistyczną metafizyką, dodatkowo zaś, na przykład, spór monizmu z dualizmem oraz — na poziomie teorii poznania — aprioryzmu z empiryzmem.

Otóż można wykazać — choć w ramach krótkiego szkicu nie da się tego zrobić w sposób systematyczny — że w obliczu wszystkich tych filozoficznych konfliktów francuski myśliciel z reguły stosował swoiście dialektyczną strategię polegającą na zachowywaniu mniej więcej jednakowego dystansu do wszystkich stron sporu, a zarazem na podejmowaniu prób ich pogodzenia.

Weźmy spór idealizmu z realizmem. W różnych tekstach, między innymi w znanym eseju dotyczącym idei intencjonalności u Husserla<sup>4</sup>, Sartre uznawał ograniczoność ale też względną zasadność obu konkurencyjnych teorii. W fenomenologii bliska była mu idea intencjonalności — pojmowanej jednak swoiście, bo jako egzystencjalny, a dopiero wtórnie poznawczy związek świadomości z niezależnym od niej, poprzedzającym i umożliwiającym ją bytem. Husserlowi — a pośrednio całej tradycji transcendentalnego idealizmu — Sartre zarzuca właśnie nieuprawnione faworyzowanie relacji poznawczej, czyli prymat refleksji. Tymczasem charakter źródłowy ma „cogito prerefleksyjne”, tj. takie, którego „intencje” składają się na jego sposób bycia, na jego bezpośrednią egzystencję, nie zaś na jego wiedzę. Skoro odrzucimy prymat refleksji i poznania, upada, zdaniem Sartre'a, zarówno Kartezjański problem przejścia od podmiotu do przedmiotu, od idei do rzeczy samej, jak i Husserlowski solipsyzm (choćby transcendentalny), uwikłane w świat *cogito prerefleksyjne* przeżywa bowiem swój związek z bytem jako pierwotne i nieprzekraczalne *datum*: jako swoją faktyczność. Z perspektywy *cogito prerefleksyjnego*, a więc z perspektywy egzystencjalnej, realistyczne twierdzenie „byt jest” leży poza wszelką dyskusją.

---

<sup>4</sup> Zob. J.-P. Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: intentionalité* (1939). *Situations I; (Intencjonalność)*. Przeł. A. Milecki. W: *Filozofia egzystencjalna*. Red. L. Kołakowski i K. Pomian. Warszawa 1965, s. 113 – 117).

Z drugiej jednak strony, twierdzenie to, nie mniej niż wszystkie inne, możliwe jest, zdaniem Sartre'a, tylko o tyle, o ile sama świadomość — w swej bezpośredniej egzystencji — bytem właśnie nie jest, o ile byt przekracza i neguje, o ile nie daje się przezeń „wessać” — o ile jest wolnością. Intencjonalna więź świadomości z bytem ma charakter swobodnego projektu, czyli neantyzacji. Neantyzacji, za której wyłączną sprawą martwota bytu–w–sobie przekształca się w sensowne zjawisko świata. Świadomości przysługuje logiczny prymat nad światem w tym sensie, że wszelkie możliwe określenia przychodzą do bytu od człowieka — w tym punkcie filozofia Sartre'a nie różni się specjalnie od transcendentalizmu Kanta czy Husserla.

Koncepcja świadomości jako nicości — wtórnej wobec bytu–w–sobie, ale stanowiącej jedyną podstawę sensów z sensem zjawiska bytu włącznie — miała być zatem w intencji myśliciela koncepcją syntetyczną, wykraczającą poza jednostronność i ograniczoność obu tradycyjnie zwalczających się stanowisk.

Podobne jest osadzenie myśli Sartre'a w strukturze konfliktu monizm/dualizm. Twierdzi się często, że Kartezjański dualizm substancji autor *L'Être et le Néant* zastępuje dualizmem bytu „w–sobie” i „dła–siebie” lub bytu i nicości. Jest to twierdzenie o tyle nieścisłe, że w odróżnieniu od Kartezjusza Sartre podkreśla niesymetryczny charakter relacji ontologicznej (byt może się bez nicości obejść, nicość bez bytu — nigdy), co można interpretować jako *sui generis* koncesję na rzecz metafizycznego monizmu. W ostatecznej instancji świat podmiotowości, wolności i sensu jest, wedle Sartrowskiej koncepcji, czymś na kształt migotliwej powłoki, w niepojęty sposób pojawiającej się na gruncie absurdałnego bytu i nieuchronnie w nim zanikającej. Nie zmienia to w niczym faktu, że właśnie ulotna subiektywność, byt–dła–siebie, nicość odpowiedzialna za konstytucję świata, jest w tej filozofii rzeczywistością uprzywilejowaną, a nawet jedyną rzeczywistością godną tego miana, poza którą rozpościera się już tylko mrok śmierci. Co więcej, przy całej swej wtórności wobec „nagiego” bytu, rzeczywistość ta zachowuje w oczach Sartre'a cechy absolutu („względnego absolutu”, jak powiada) — absolutna jest mianowicie o tyle, o ile ani jej kształtu, ani samego jej powstania nie da się uzasadnić odwołaniem do bytu, który ją poprzedza. Jeśli byt jest „całkowitą pozytywnością”, narodziny świadomości jako egzystencjalnej negacji trzeba uznać za nieredukowalne i niewytłumaczalne „wydarzenie absolutne”. W pewnym sensie stanowi ona jedyną podstawę samej siebie, choć w innym sensie jest całkowicie zależna od bytu–w–sobie i w oderwaniu od niego zgoła nie istnieje — oto, w największym skrócie, Sartrowska odpowiedź na tradycyjne dylematy, osobliwa „synteza” zarówno idealizmu i realizmu, jak monizmu i dualizmu.

Słowo „synteza” opatruję cudzysłowem, bo wypadaloby tu raczej mówić o paradoksie. Paradoksie w znacznej mierze świadomym czy wręcz zamierzonym i, co z naszego punktu widzenia najważniejsze, w sugestywny sposób ilustrującym kryzys domgatyecznej filozofii lub metafizyki. Podstawowa teza Sartrowskiej ontologii, zgodnie z którą nicomość jest zarazem wobec bytu wtórna i z niego niewywodliwa, zarazem przez byt wiązana i całkowicie wolna, względna i absolutna, streszcza na swój sposób tradycyjne aporie, o jakie zwykle się rozbijać myślenie systemotwórcze.

Wspomnijmy jeszcze — dla porządku — o Sartrowskiej próbie godzenia aprioryzmu i empiryzmu. Od swoich najwcześniejszych prac myśliciel dystansował się względem apriorycznej spekulacji. W fenomenologii pociągał go właśnie moment intuicyjno-opisowy, tzn. zakorzeniecie refleksji w pewnym typie bezpośredniego doświadczenia. Związek jego koncepcji z doświadczeniem wyraźnie dochodzi do głosu w metodzie ilustrowania ogólnych twierdzeń przykładami zaczerpniętymi z jak najbardziej codziennej egzystencji. Niejednokrotnie zarzucano mu wręcz płaski psychologizm (nie licujący z fundamentalnym charakterem refleksji transcendentalnej). Z drugiej wszak strony, nawiązując do Husserlowskiej „redukcji ejdetycznej”, Sartre zawsze postulował uniwersalną ważność intuicji. Zakorzeniony w doświadczeniu — co prawda dość szczególnym — opis struktury i funkcjonowania bytu świadomego miał być równoznaczny z fenomenologiczną ontologią, a nie empiryczną psychologią. Tym, co Sartre’a interesowało, nie były wszak fakty, lecz — mówiąc po Kantowsku — podmiotowe warunki możliwości faktów. Ponieważ jednak owe warunki same miały być w pewien sposób doświadczane, w Sartrowskiej metodologii dokonał się rodzaj fuzji, a przynajmniej melanzu tradycyjnego empiryzmu z tradycyjnym aprioryzmem. W okresie *Critique de la raison dialectique* myśliciel proponował nawet specjalne, syntetyczne pojęcie „doświadczenia krytycznego i apodyktycznego”. Posługując się terminem Gillesa Deleuze’a pewnie można by tu też mówić o „transcendentalnym empiryzmie”.

„Apodyktyczne doświadczenie” albo „względny absolut” to wyrażenia dla języka Sartre’a typowe i niezwykle charakterystyczne. Krytyk literacki powiedziałby, że mają one strukturę oksymoronu („gorący lód”), oksymoron zaś jest niczym innym, jak językowym wyrazem pojęciowego paradoksu. W sposób oczywisty paradoksalna jest również struktura sławnych Sartrowskich twierdzeń w rodzaju „człowiek jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest” lub „jesteśmy skazani na wolność”. Klasyczna logika (którą postmoderniści zwykli nazywać logiką tożsamości) zostaje tu niewątpliwie zachwiana. Co więcej, zachwiana od wewnątrz, zważywszy, iż punktem wyjścia Sartrowskiej refleksji jest



całkowite poszanowanie Parmenidejskiego pryncypium, zgodnie z którym „byt jest, a niebytu nie ma”. W gruncie rzeczy całą Sartrowską koncepcję bytu–w–sobie jako „pełnej pozytywności”, wcześniejszej niż jakiegokolwiek pytania i jakiegokolwiek określenia, można traktować jako swego rodzaju hiperbolę Parmenidejskiej tautologii. Ale właśnie w tym hiperbolicznym wydaniu zasada tożsamości okazuje się doskonale jałowa, tj. nieprzydatna do zdania sprawy z czegokolwiek, poza śmiercią i głuchym absurdem. Skoro tak, logiką życia i sensu musi być paradoks.

Podobny typ myślenia, wraz z krytyką „pustej tożsamości”, znaleźć już można u Hegla. Ale stosunek Sartre’a do Heglowskiej dialektyki jest, zwłaszcza w okresie *L’Être et le Néant*, co najmniej ambiwalentny. Nietrudno byłoby wykazać Heglowskie pochodzenie wielu intuicji i wręcz terminów pojawiających się w jego myśli. Zdecydowany opór Sartre’a budzi jednak Heglowski idealizm polegający na faktycznym bagatelizowaniu różnicy między świadomością a bytem, na postulacie ostatecznego triumfu podmiotu przyswajającego sobie swój „innobyt”. Inaczej mówiąc, tym, co Sartre’a razi w Heglowskiej dialektyce jest zakładane przez nią ostateczne zwycięstwo tożsamości nad różnicą — zwycięstwo rozumiane bynajmniej nie jako śmierć, lecz jako absolutna synteza w duchu. Zdaniem Sartre’a, Hegel zgrzeszył zarówno epistemologicznym, jak i ontologicznym optymizmem: nieumiarkowaną wiarą w potęgę subiektywności. Do złudzenia podobne zastrzeżenia wobec Heglizmu zgłaszać będą później Deleuze i Derrida. Przy całym swym werbalnym uznaniu dla roli różnicy (a ściślej biorąc: negacji) dialektyczna logika Hegla jest dla nich, dokładnie jak dla Sartre’a, wyrafinowaną formą logiki tożsamości.

W filozofii Hegla paradoks jest stanem przejściowym — w drodze ku „jedności przeciwieństw”, czyli dialektycznej syntezie „znoszącej” dramatyzm różnicy. Stroniąc od Heglowskiego idealizmu podobnie jak od przedkrytycznego naturalizmu, Sartre czyni z paradoksu — z nieprzezwycięzalnej i jakby statycznej sprzeczności między bytem a nicością, kontyngentnym istnieniem i wolnością — rodzaj ontologicznego fatum. Koncepcję bytu–dla–siebie, który w pewnym sensie poprzedza świat, ale w innym sensie z konieczności już go zakłada (jako nieprzekraczalną „faktyczność”) można uznać za rodzaj koncepcji dialektycznej. Jest to jednak dialektyka bez perspektywy syntezy. Tam, gdzie Hegel podporządkowuje faktyczność (bezpośredniość, byt) podmiotowi, co jest chyba jedynym sposobem na ich „pojednanie”, Sartre uznaje nieredukowalność różnicy między nimi, a tym samym nieuchronność ontologicznego rozdarcia. Choć podmiot nie istnieje inaczej niż w powiązaniu z bytem, ostateczna synteza świadomości i bytu — „byt–w–sobie–dla–siebie”, *causa sui*, Bóg czy Absolut — jest na gruncie tej koncepcji ontologiczną niemożliwością.

„Egzystencjalizm jest filozofią ludzkiej dwuznaczności”, stwierdzał Francis Jeanson, skądinąd także upatrujący w myśli Sartre’a — właśnie ze względu na jej fundamentalną dwuznaczność — koniec „klasycznej filozofii”<sup>5</sup>. Antropologiczno-moralne zainteresowania Jeansona każą mu badać przede wszystkim Sartrowską wizję ludzkiej kondycji. W polskiej literaturze perspektywę tę w interesujący sposób rozwinęła ostatnio Hanna Puszko (*Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*). Kluczem do interpretacji Sartrowskiej myśli staje się tu splot dwóch podstawowych dla filozofa intuicji, dwóch idei-korzeni: przypadkowości i wolności. Różnica między tymi pojęciami jest niezbywalna: wolność, źródło sensów, neguje przypadkowość, a przypadkowość — narodziny, śmierć — przeciwstawia się wolności, stanowiąc jej ontyczną granicę. Zarazem jednak jest przypadkowość koniecznym warunkiem wolności, albowiem wolni możemy być tylko wobec czegoś (co jest) i tylko wtedy, gdy faktycznie — tj. przed jakimkolwiek wyborem — istniejemy. Stosunek jednoczesnego zakładania się i wykluczania, z jakim mamy tu do czynienia, nie ma przy tym nic wspólnego ze zdroworoządkowym kompromisem (w myśl którego byłibyśmy „trochę wolni”, a „trochę nie”). Relacja łącząca wolność i przypadkowość w koncepcji Sartre’a przypomina raczej węzeł tragiczny, zwłaszcza, że jego jedynym rozwiązaniem jest śmierć. Pojęcie „wolności w sytuacji”, zarazem absolutnej (bo nie dającej się wywieść z żadnych faktów) i względnej (bo istniejącej tylko wobec faktów i na ich gruncie), wypada uznać za kolejne pojęcie paradoksalne.

Niezależnie od sposobu, w jaki filozofię Sartre’a rozkładać będziemy na „czynniki pierwsze” (wywodząc jej generalny kształt — jak to wyżej robiłam — z faktu jej osadzenia na styku tradycyjnie przeciwstawnych opcji filozoficznych, albo — jak proponuje Hanna Puszko — z pewnej przedpojęciowej intuicji metafizyczno-antropologicznej), wnioski dotyczące jej paradoksalnego, antydogmatycznego charakteru wydają się w każdym wypadku oczywiste. Dla nieuprzedzonego czytelnika równie oczywisty jest przejawiający się w filozoficznym dziele Sartre’a kryzys pewnego rodzaju języka, który pozwoli sobie nazwać tradycyjnym językiem metafizycznym.

Jednym z objawów owego kryzysu jest bez wątpienia tak często Sartre’owi zarzucana „literackość”. Nie tylko w ufilozoficznych powieściach, ale także w swoich tekstach „technicznych” myśliciel z upodobaniem sięga po metaforę, mnoży epitety, dramatyzuje i poetyzuje, obficie korzystając z ekspresywno-impresywnej funkcji języka, nierzadko grzeszy wielosłowiem, zdaje się lubować samym aktem pisania. Choć w myśleniu stara się mimo wszystko zachować pewien rygor i poszczególne tezy wyklada z widoczną troską o ich logiczny zwią-

<sup>5</sup> F. Jeanson: *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Editions du Seuil. Paris 1965, s. 280.

zek. Spinozjański ideał traktatu pisanego *in more geometrico* jest mu z gruntu obcy. Porządek dedukcji czy pseudodedukcji pozostaje w jego wywodach raczej rodzajem jeszcze jednego ozdobnika, a w najlepszym wypadku — haraczem splacanym tradycji.

Język i styl Sartrowskiej myśli są do tego stopnia specyficzne, że niektórzy skłonni byli wręcz odmawiać jej prawa do miana filozofii. Cała twórczość Sartre'a miałyby mieć charakter zasadniczo literacki. Do oceny takiej zdawał się zresztą zachęcać sam autor. W autobiograficznej książce *Słowa* opisywał swoją młodzieńczą „nerwicę literacką”, czyli pasję i ambicję spełniania się w życiu przez literaturę, traktowaną jako *sui generis* absolut. Z tej nerwicy miał się później wyleczyć, ale — jak przekonująco pokazuje Hanna Puszko — jej ślady można bez trudu wytropić we wszystkich jego dziełach. W jednej z rozmów prowadzonych z Simone de Beauvoir autor *Młodości* dodawał, iż jego młodzieńczym pragnieniem było stać się „jednocześnie Spinozą i Stendhalem”<sup>6</sup>. Dokonał też szczególnej hierarchizacji różnych rodzajów swojej twórczości, stawiając literaturę na pierwszym miejscu. Filozofię skłonny był pojmować jako rodzaj intelektualnych warsztatów lub propedeutyki myślenia, znajdującego swój pełniejszy wyraz w literaturze zwanej piękną: opowiadaniach, powieściach i dramatach. Konsekwencją takiego wartościowania był jego cokolwiek nonszalancki stosunek do filozoficznej tradycji, z której zasobów korzystał wprawdzie obficie, ale też dość wyrwykowo i dowolnie. Ma rację Hanna Puszko, twierdząc, że traktował ją właściwie jak „skrzynkę z narzędziami”.

Ten swoiście lekceważący stosunek do filozofii można oczywiście uważać za wyraz emocjonalnego *a priori*. Ale można w nim również widzieć — i ta perspektywa wydaje mi się bardziej płodna — efekt krytycznego namysłu nad kondycją filozofii, nad granicami tradycyjnych sposobów myślenia i tradycyjnego dyskursu. W swojej warstwie pojęciowej myśl Sartre'a — jako „filozofia dwuznaczności” — kwestionuje zarówno możliwość porzestania na którymkolwiek z „jednoznacznych” klasycznych stanowisk (idealizm lub realizm, monizm lub dualizm...), jak i możliwość spójnej syntezy rozmaitych punktów widzenia. Zamiast syntezy otrzymujemy raczej paradoksalną składankę, której elementy są wprawdzie ściśle powiązane, ale nijak nie dają złożyć się do kupy (tj. w spójny system). Jeśli kto chce, można to nazwać eklektyzmem, godziłoby się wszelako zaznaczyć, iż chodzi o eklektyzm „głęboki”, wyrastający nie z braku samodzielności myślowej, a raczej z nieufności wobec wszelkich „spójnych” teorii.

---

<sup>6</sup> Zob. S. de Beauvoir: *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août–septembre 1974*. W: S. de Beauvoir: *La cérémonie des adieux*. Gallimard, Paris 1981, s. 166.

W warstwie językowej z kolei twórczość Sartre'a najwyraźniej wykracza poza tradycyjną opozycję filozofii i literatury pięknej. Granice między rodzajami języka stają się tu co najmniej płynne, a miejscami gruntownie zamazane. Abstrakcyjny wywód rozpada się na serię metafor, metafora staje się punktem wyjścia spekulacji, doznanie psychiczne (np. „mdłości”) stapia się w jedno z analizą logiczną (np. twierdzenia „był jest”), kategorie ontologiczne przekształcają się w aktorów dramatu i wręcz antycznej tragedii, styl konstituuje, a co najmniej współkonstituuje filozoficzne przesłanie i zgoła przedmiot refleksji... Czyż nie tak rozumiany rozpad metafizyki i nie takie przemieszanie gatunków ujawnia — jednocześnie obwieszcza i praktykuje — dzisiejszy postmodernizm?

Propozycja H. Puszko, aby najbardziej techniczne dzieła Sartre'a (z *L'Être...* i *Critique...* na czele) traktować jako rodzaj wstępu do psychoanalizy egzystencjalnej, najwyraźniej dochodzącej do głosu w kilku Sartrowskich biografacjach filozoficznych, tj. w pracach dotyczących Baudelaire'a, Geneta i Flauberta, wydaje mi się w tym kontekście szczególnie godna uwagi i znacząca. Jeżeli zgodzić się, że również jako filozof Sartre najpełniej wyrażał się w dziełach sytuujących się na pograniczu wielu tradycyjnych dyscyplin (filozofia, teoria literatury i krytyka literacka, literatura piękna, socjologia, psychologia, historia...), kryzys klasycznego paradygmatu filozofii w jego myśli zyskuje kształt wręcz modelowy. Filozofia traci tu bowiem przedmiotową i metodologiczną autonomię, sama w sobie nie stanowi już uprzywilejowanego dyskursu i nie opiera się na uprzywilejowanym oglądzie. Pozostaje wprawdzie — i może nie jest to mało — pewnego rodzaju ogólną motywacją do refleksji: z jednej strony niechęcią do scjentystycznego pozytywizmu (w świetle którego człowiek jest po prostu tym, czym jest: zbiorem faktów), z drugiej strony — mimo wszystko — wolą prawdy, czym różni się od „czystej” literatury.

Pojęcie prawdy sprawia jednak ogromny kłopot. Nie tylko dlatego, że dla Sartre'a jako „posttranscendentalisty” prawda nie jest nigdy czymś danym, gotowym i niezależnym od subiektywnej aktywności sensotwórczej, ale i dlatego również, że jego paradoksalna ontologia odziera świat, zwłaszcza zaś człowieka, z jakiegokolwiek „istoty”. Skoro każdy kolejny wybór modyfikuje sens wyborów przeszłych, skoro sens życia i świata w każdej chwili jest *in statu nascendi*, żadne twierdzenie nie jest w stanie oddać rzeczywistości takiej, jaką ona (rzekomo) jest. Nie sposób zatem wytyczyć granicy między rzetelnym opisem a fikcją. Jak wszelka literatura, a nawet nauka, filozofia zmuszona jest poruszać się w kręgu niby–prawd, niby–fikcji, w żywiole nawarstwiających się znaczeń i zmiennych interpretacji.

Sartrowskie biografie mają być „prawdziwymi powieściami”. O tym, jaki „naprawdę” był Baudelaire, Genet, czy Flaubert decyduje w ostatecznej instan-

cji autor ich biografii. Przy całym poszanowaniu dla historycznych faktów, znajdujących odbicie w szeregu analizowanych dokumentów, Sartre, jak zaznacza H. Puszko, świadom jest na polu literackiego czy fikcyjnego charakteru swoich analiz i rekonstrukcji. Że pozbawiona elementu fikcji, w pełni „wierna”, a przy tym spójna rekonstrukcja czyjegokolwiek życia jest niemożliwa, wiedział już bohater i narrator pierwszej Sartrowskiej powieści, Roquentin. W świetle naszych poprzednich uwag nie ma jednak powodu przypuszczać, by problem redagowania biografii (lub autobiografii) stanowił problem wyjątkowy. Należy uznać raczej, że charakter „prawdziwej powieści” ma w oczach Sartre’a cała filozofia. Prawdziwej, o ile jej analizy, diagnozy i propozycje rozwiązań pretendują do odkrycia uniwersalnej prawdy; powieści — o ile roszczenie to może się realizować tylko w formie subiektywnego projektu. Polemizując z twierdzeniem o rzekomo racjonalistycznym charakterze Sartrowskich „demystyfikacji” (w ramach egzystencjalnej psychoanalizy) Hanna Puszko trafnie zauważa upodobanie samego Sartre’a do pewnego rodzaju mitów. Postmoderniści dodaliby niechybnie, że koniec końców wszystko jest jakimś mitem, jakąś „opowieścią” (*récit*) — nawet krytyka tychże.

Świadek, jakie myślenie Sartre’a wystawia kondycję tradycyjnej filozofii jest jednak — jak wszystko u niego — niejednoznaczne. Słusznie zaznacza Trotignon, iż Sartrowskie przesłanie filozoficzne, pomimo całej swej przewrotności, w znacznym stopniu pisane jest jeszcze zgodnie z „tradycyjnym kodem metafizyki”. Wyraźnym objawem kryzysu metafizycznych założeń, ambicji, języka towarzyszą tu przejawy ich nadspodziewanie dobrego samopoczucia. Ten złańciony „egzystencjalnego konkretności” i „literacki” filozof — nie filozof, dźwiga się, bywa, na wyżyny spekulacji (np. wywodząc zjawisko negacji językowej z „ontologicznego warunku”, jakim jest neantyżujący charakter świadomości), obficie czerpie ze skarbca tradycyjnej filozoficznej terminologii (byt, niebyt, podmiot, przedmiot, zjawisko, transcendencja...), a stopień abstrakcji, na jakim rozpatruje „konkretną egzystencję”, bywa zaiste zawrotny. Najprostszym bodaj rodzajem polemiki z Sartrem jest zbijanie, w imię doświadczenia i konkretności, formułowanych przez niego ogólnych twierdzeń „egzystencjalnych”. Także radykalizm niektórych sformułowań i wniosków — np. dotyczących istoty i zakresu wolności — zdaje się mieć niemało wspólnego z dogmatyczną ślepotą.

Co więcej, myślenie Sartre’a, choć programowo odrzucająca Absolut, żyje jakby w cieniu idei absolutnej podstawy lub absolutnej syntezy. Byt-w-sobie-dla-siebie — niemożliwy Bóg — obsesyjnie nawiedza Sartrowską ontologię, nawet jeżeli w okresie *Critique* przekształca się — po heglowsku — w idealność i sensu historii. Odbiciem owego *focus imaginarius* jest również uparcie powracająca w pismach Sartre’a pokusa i wola syntezy — wbrew wszelkim paradok-

som i logicznym niemożliwościami. Skłonność ta stała się szczególnie wyraźna w jego ostatnich wielkich dziełach. *Critique de la raison dialectique* miała być „prolegomenami do wszelkiej przyszłej antropologii”, a monumentalna praca o Flaubercie, *L'Idiot de la famille* — wprost „syntezą wszelkiej możliwej dzisiaj wiedzy o człowieku”. Czyżby synteza świadomie mitologiczną?

Tradycyjne wydaje się również obecne w dziele Sartre'a dążenie do samopoznania, „projekt autoanalityczny”. Hanna Puszko widzi w nim nawet — nie bez racji — podstawowy motor Sartrowskiej twórczości oraz najistotniejszy łącznik między jej poszczególnymi etapami i realizacjami. Zrozumieć fenomen człowieczeństwa, zrozumieć innych i historię po to, by ostatecznie zrozumieć siebie — taki miałby być, koniec końców, cel Sartrowskiej refleksji, od jej pierwszych manifestacji w przedwojennych szkicach z „psychologii fenomenologicznej”, przez „fenomenologiczną ontologię”, po marksizującą *Critique*; od młodzieńczych *Mdłości* po *L'Idiot de la famille* i autobiograficzne *Słowa*. Ewolucja Sartrowskiej myśli — a podobnie jej gatunkowa wielorakość — polegałaby nie na istotnej zmianie poglądów, lecz na poszerzaniu i pogłębianiu refleksji w służbie niezmiennego celu: uchwycić „konkretną uniwersalność” jednostkowej egzystencji.

Nietrudno wszakże pokazać, że w świetle własnej Sartrowskiej ontologii ściganie owego celu może być tylko „pasją nadaremną”. Samowiedza w sensie heglowskim, zakładająca substancjalność podmiotu, jest na gruncie filozofii Sartre'a dokładnie tak samo niemożliwa, jak niemożliwa jest absolutna synteza i klasyczna prawda. Ideał Sartrowskiego samopoznania stanowi „refleksja czysta”, tu i ówdzie utożsamiana z „autentycznością”. Otóż refleksja czysta tym różni się od „nieczystej”, a autentyczność od szczerości — że nie ma i nie może mieć odniesienia przedmiotowego, że, ściśle rzecz biorąc, niczego nie poznaje. Sprowadza się do uświadomienia sobie paradoksalnej wolności i właśnie nieprzedmiotowego charakteru egzystencji. Człowiek „autentyczny” rozumie, że nigdy nie jest tym, czym po prostu jest, a zatem, że wszelka wiedza o nim — łącznie z samowiedzą — skazana jest na nieadekwatność, a raczej, że sama nie jest niczym innym, jak pewnym egzystencjalnym projektem, modyfikującym sens innych projektów. Samopoznanie może być tylko nieustannie odradzającą się pokusą przekształcania własnego życia w opowieść. Że tej pokusie sam Sartre najwyraźniej ulegał, to skądinąd fakt niewątpliwy i znaczący.

Z krytyką esencjalizmu, substancjalizmu, determinizmu wiąże się u autora *L'Être et le Néant* iście postmodernistyczna krytyka „ducha powagi”. Owładnięci tym duchem ludzie — w szczególności tzw. porządni — serio, bo esencjalistycznie-substancjalnie, traktują swoje „ja”, wyznawane przez się wartości, pełnione funkcje, w ogóle cały świat uważany za „obiektywny”. Efektem czystej

refleksji ma być wyzwolenie się z „ducha powagi”, akceptacja bezzasadności istnienia, a zarazem świadome podjęcie gry wyborów, nadających owemu istnieniu prowizoryczny sens. Modelowym przeciwieństwem człowieka powagi jest aktor, świadom własnego komedianctwa — stąd, jak podkreśla Francis Jeanson<sup>7</sup>, szczególnie upodobanie Sartre’a do teatru.

Trudno zarazem nie widzieć, że zwłaszcza w okresie powojennym, w miarę poszerzania swoich zainteresowań o historyczno-społeczny aspekt egzystencji, w miarę pogłębiających się zaangażowań politycznych, w miarę przekonywania się do marksizmu (co prawda bardzo nieortodoksyjnego), Sartre niejednokrotnie zgrzeszył „duchem powagi”. Swoista apologia przemocy, z jaką spotykamy się na kartach *Critique*, przemocy w imię grupowego braterstwa, a ostatecznie w imię „sensu historii”, jest tego chyba najdobitniejszym przykładem. Czy jednak romans z maoistowskimi grupkami młodzieży, jaki przydarzył się myślicielowi u schyłku życia, można uważać — czy on sam go uważał — za poważny? Czy najbardziej z pozoru poważne Sartrowskie zaangażowania i najbardziej zjadła rewolucyjna retoryka nie są wciąż jeszcze grą — w szczególności taką, której stawką byłoby wyzwolenie się z poczucia gry? Nie trzeba psychoanalizy, by dostrzec, jak intymna więź łączy przekonanie o bezzasadności egzystencji z potrzebą zakorzenienia się w bycie i nadania mu ostatecznego sensu; jak niedaleko od zachłyśnięcia się absurdem do zauroczenia ideologią, wręcz do ideologicznego mistycyzmu. W swej burzliwej karierze intelektualnej Sartre bez wątpienia oscylował między skrajnościami, które spotykają się i dotykają.

W zależności od upodobań i punktu widzenia można więc w jego życiu i w jego myśli znaleźć wszystko: filozofię i antyfilozofię, humanizm i antyhumanizm, powagę i błazenadę. I może największa wartość jego dzieła na tym właśnie polega, że nie ma się go żadna etykieta. Wolno postmodernistom tropić w nim „przeżytki” tradycyjnej metafizyki. Pytanie brzmi, czy w ich własnej myśli owych przeżytków jest aby na pewno mniej i czy na pewno — w imię czego? — mniej ich być powinno.

---

<sup>7</sup> F. Jeanson: *Sartre par lui-même*. Paris 1964.