

Małgorzata Kowalska

Między bytem a nicością, między sobą a ludzkością – człowiek według Sartre’a

Słowa kluczowe: byt, nicość, podmiot/subiektywność, świadomość, intersubiektywność, wolność, paradoks

Na temat koncepcji człowieka w myśli Sartre’a napisano już wiele – w gruncie rzeczy dokładnie tyle, ile o całej jego filozofii, zważywszy bowiem na centralne i fundamentalne miejsce, jakie zajmuje w niej problem ludzkiej egzystencji czy ludzkiej kondycji, niepodobna powiedzieć czegokolwiek o myśli Sartre’a, nie mówiąc o sposobie, w jaki definiował on człowieka i jego miejsce w bycie. Stwierdzenie, że cała filozofia Sartre’a – cały jego egzystencjalizm – jest w istocie pewną filozofią człowieka, choć bardzo ogólnikowe, nie jest przesadne ani upraszczające, dobrze oddając podstawową intencję tej filozofii, zarówno w jej okresie fenomenologicznym, jak i w okresie „marksistowskim”.

O tej podstawowej intencji świadczy w szczególności deklaracja złożona przez Sartre’a w tekście-rozmowie z 1966 roku pod znaczącym tytułem „Antropologia”¹. Na pytanie rozmówcy, czy „antropologia wyczerpuje całe pole filozoficzne”, odpowiadał:

Uważam, że pole filozoficzne wyznacza człowiek, to znaczy, że każdy inny problem może być rozważany tylko w odniesieniu do człowieka. Niezależnie od tego, czy chodzi o metafizykę, czy o fenomenologię, w żadnym przypadku nie można postawić pytania inaczej niż w odniesieniu do człowieka, człowieka w świecie. Wszystko, co dotyczy świata, filozoficznie rzecz biorąc, dotyczy świata, w którym jest człowiek i z konieczności świat, w którym jest człowiek, rozważany jest w odniesieniu do człowieka, który jest w świecie².

¹ Jean-Paul Sartre, „L’anthropologie”, w: J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990, s. 283–294, pierwotnie opublikowane w: *Cahiers de philosophie*, Paris 1966.

² Tamże, s. 283.

Cokolwiek mówimy o świecie, ba, cokolwiek mówimy o bycie w ogóle i jako takim, mówimy zatem w odniesieniu do człowieka i przez pryzmat ludzkiego sposobu bycia w świecie. Właśnie za sprawą tego rodzaju deklaracji, połączonych z rozważaniami o subiektywności, wolności, świadomości i *praxis*, Sartre zyskał opinię patentowanego „metafizycznego” humanisty, zwolennika antropocentryzmu („antropocentrycznej drzemki”, jak ujął to onegdaj Foucault), od którego poczynając od końca lat 50. XX wieku gwałtownie odżegnywali się zarówno strukturaliści, jak i Heidegger.

Z drugiej strony, Sartre’owski humanizm był na tyle szczególny, że z punktu widzenia humanizmu rzeczywiście metafizycznego, zwłaszcza ugruntowanego w religijnej koncepcji człowieka, mógł się wydawać, i faktycznie się wydawał, antyhumanizmem. Koronna teza Sartre’a, zgodnie z którą człowiek jest „nicością”, a byt-w-sobie, na gruncie którego ta „nicłość” operuje, stanowi czysty absurd, była często odbierana jako z gruntu nihilistyczna.

Wszystko to są, jak sądzę, sprawy wystarczająco dobrze znane. W Polsce pisał o nich niedawno zmarły prof. Wiesław Gromczyński³. W różnych swoich publikacjach pisałam o nich również, bezpośrednio albo pośrednio,⁴ ja sama i w tym miejscu nie chciałabym się powtarzać. Jednak w ramach debaty nad statusem człowieka w filozofii współczesnej przypomnienie stanowiska Sartre’a wydaje się użyteczne. Zwłaszcza że, choć na swój sposób już klasyczne albo właśnie dlatego, często jest dziś ono zapoznavane, rozumiane w sposób uproszczony i pochopnie odkładane do historycznego lamusa. Aczkolwiek daleka jestem od twierdzenia, że myśl Sartre’a, zwłaszcza jeśli rozumieć ją dosłownie, jest aktualna w całej rozciągłości, sądzę zarazem, że niektóre jej elementy zasługują na obronę i że dziś jeszcze mogą i powinny dawać do myślenia, zwłaszcza gdy, oddalając się niekiedy od języka samego Sartre’a, zadamy sobie trud ich reinterpretacji.

W poniższych rozważaniach pokuszę się o analizę znaczenia dwóch węzłowych punktów Sartre’owskiej filozofii człowieka: idei, zgodnie z którą subiektywność jest „nicością”, oraz pełnej napięć, paradoksalnej i wręcz aporetycznej koncepcji intersubiektywności.

³ Wiesław Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, PWN, Warszawa 1969.

⁴ Zob. np. M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Aletheia, Warszawa 1996; *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, cz. I, rozdz. 2.1 oraz cz. II, rozdz. 2.1, Aletheia, Warszawa 2000; *Demokracja w kole krytyki*, rozdz. 1 „Zniewolona wolność i przekleństwo konfliktu”, Białystok 2005. O specyfice Sartre’owskiego humanizmu pisałam wprost przede wszystkim w eseju „Sartre versus Merleau-Ponty. L’existentialisme, le marxisme et la question de l’humanisme réel”, w: *Histoire de la philosophie politique* (red. Alain Renault, t. 1–5), t. 5, *Philosophies politiques contemporaines*, s. 31–73, Calmann-Lévy, Paris 1999.

Subiektywność jako nicość

Jedna z podstawowych tez Sartre'a z dzieła *Byt i nicość*, zgodnie z którą „człowiek wyłania się w świecie jako byt, który jest swoją własną nicością”⁵, może razić swym abstrakcyjnym i spekulatywnym charakterem. Zwłaszcza że jest logicznie zależna od innej abstrakcyjnej tezy głoszącej „absolutną pozytywność” przedludzkiego bytu-w-sobie, o którym powiedzieć można tylko, że „jest, jest w sobie, jest tym, czym jest”⁶, co w gruncie rzeczy stanowi pustą tautologię. Skoro w pojęciu bytu jako takiego (bytem jest to, co jest) nie stwierdzamy śladu czegoś negatywnego, zarazem jednak w doświadczeniu dane są nam rozmaite zjawiska negatywne (poczynając od zwykłego stwierdzenia, że czegoś nie ma), to, rozumuje Sartre, musi istnieć nicość jako ontologiczne źródło zjawisk negatywnych i tą nicością musi być człowiek, a ściślej ludzka świadomość, dla której i dzięki której jakiegokolwiek zjawiska istnieją. Ponadto, ponieważ, zgodnie z sensem jej pojęcia, nicość nie może istnieć jako taka, samodzielnie i obok bytu (bo zgodnie z Parmeni-dejską logiką jest tym, czego nie ma), trzeba przyjąć, że istnieje jedynie jako pewien szczególny sposób bycia bytu, polegający na jego „odklejaniu się” od samego siebie i na wytwarzaniu w ten sposób nicości jako „szczeliny w bycie”. Wreszcie, ponieważ owego szczególnego sposobu bycia niepodobna logicznie wywieść z pojęcia bytu, należy przyjąć, iż jest on tyleż fundamentalnym, co niewytlumaczalnym „wydarzeniem ontologicznym”. Innymi słowy, należy przyjąć, że człowiek jako źródło negacji i źródłowa nicość jest zarazem wtórny wobec bytu-w-sobie, bytu jako takiego, i absolutnie do niego niesprowadzalny.

Dedukcja tego rodzaju, choć formalnie poprawna, wydaje nam się dzisiaj dość jałowa poznawczo. Nie ma nic wspólnego nie tylko z naukowo-empiryczną wiedzą o przyrodzie i człowieku, ale też – na tym poziomie ogólności – z fenomenologicznym opisem ludzkiego sposobu bycia i doświadczanych zależności łączących byt człowieka z bytem „jako takim”. W tej warstwie swoich rozważań Sartre pozostaje metafizykiem w inkryminowanym dziś sensie słowa, myślicielem operującym abstrakcyjnymi conceptami i posiłkującym się abstrakcyjnym, spekulatywnym rozumowaniem, zadającym gwałt nieskończenie bardziej złożonej naturze rzeczywistości.

Koncepcja człowieka jako „nicości” albo – bo są to u Sartre'a synonimy – jako „egzystencjalnej negacji” ma jeszcze jedną słabość. Swego czasu dobrze zdiagnozował ją Merleau-Ponty w eseju „Sartre et l'ultra-bolchévisme”⁷. Chodzi o to, że pojmowanie człowieka (jednostkowej ludzkiej świadomości i podmiotowości)

⁵ Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość*, tłum. Jan Kielbasa, Piotr Mróz i inni, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków, 2007, s. 81.

⁶ Tamże, s. 29.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, „Sartre et l'ultra-bolchévisme”, w: tegoż, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.

w kategoriach negacji skazuje Sartre'a na „terrorystyczną” wizję stosunków między człowiekiem jako świadomością i światem rzeczy, a także, i co gorsza, między człowiekiem jako świadomym jednostkowym podmiotem a innymi jednostkowymi podmiotami. Albowiem z twierdzenia, że świadoma podmiotowość istnieje jako negacja bytu, nieuchronnie zdaje się płynąć wniosek, iż normalnym stanem rzeczy jest nieprzewidywalny konflikt między podmiotem i światem, w tym także między podmiotem jednostkowym a innymi ludźmi. Stąd permanentnie rewolucyjny, a zarazem pesymistyczny wydźwięk Sartre'owskiej filozofii – także w jej okresie „marksistowskim”. Wnioskowanie można oczywiście odwrócić, twierdząc, że przyjęcie przez Sartre'a negatywistycznej koncepcji ludzkiego bycia jest już konsekwencją jego pesymistycznego rewolucjonizmu oraz wyrazem upodobania do relacji gwałtownych – także na poziomie uznawanym przezeń za ontologiczny. Ani dla Merleau-Ponty'ego, ani dla nas ustalenie kolejności wynikania między Sartre'owską ontologią a Sartre'owskim temperamentem filozoficznym oraz jego poglądami politycznymi nie ma jednak większego znaczenia. Liczy się łatwa do stwierdzenia korelacja między negatywistyczną koncepcją podmiotu a niejaką predylekcją do konfliktu, gwałtu i terroru, o której świadczy zarówno filozoficzna, jak i publicystyczno-polityczna część Sartre'owskiego dzieła.

Mimo powyższych zastrzeżeń koncepcja człowieka jako „nicości” wydaje mi się godna uwagi. Jeżeli wyjdziemy poza pierwsze rozdziały *Bytu i nicości*, w których przeważa myślenie abstrakcyjno-spekulatywne, koncepcja ta okazuje się całkiem płodna już w świetle litery Sartre'owskich rozważań, które w dalszych partiach dzieła w znacznie większym stopniu trzymają się fenomenologicznego „konkretnego”, tj. opisu subiektywnych przeżyć. Koncepcja ta wydaje się tym bardziej interesująca, gdy rozważamy ją w powiązaniu z późniejszymi wypowiedziami Sartre'a, od popularnego tekstu *Egzystencjalizm jest humanizmem* z 1946 roku⁸ po niedokończony *Critique de la raison dialectique*⁹, w których idea bycia ludzkiego jako „nicości” jest przez samego Sartre'a rozwijana i reinterpretowana. Jeszcze bardziej interesująca okazuje się wtedy, gdy, wychodząc poza literę dowolnego Sartre'owskiego tekstu, choć w założeniu zachowując wierność wobec istotnych Sartre'owskich intuicji, podejmujemy się trudu jej zreinterpretowania.

Biorąc pod uwagę całość Sartre'owskiej refleksji na temat człowieka, ale też przepuszczając ją przez refleksję własną, na temat koncepcji człowieka jako „nicości”, powiedzmy, co następuje.

Po pierwsze, „nicość” oznacza niesubstancjalność podmiotu rozumianego jako świadomość. Twierdzenie, że świadomość jest nicością, jest równoznaczne z twierdzeniem, iż świadomy podmiot nie tylko nie jest – wbrew Kartezjuszowi

⁸ Zob. Jean-Paul Sartre, „Egzystencjalizm jest humanizmem”, w: tegoż, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Wydawnictwo Altaya, Warszawa 2001.

⁹ Zob. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, précédée de Question de méthode*, t. 1, Gallimard, Paris 1960, t. 2, Gallimard, Paris 1980.

– samoistną „rzeczą”, istniejącą obok i niezależnie od ciała, ale również, że istnieje on tylko jako akt lub jako relacja – w języku fenomenologii zwana intencją. Jest to twierdzenie do pewnego stopnia zgodne z tezą Husserla, zgodnie z którą bycie świadomości, opierające się transcendentalnej redukcji, jest zupełnie różne od bycia rzeczy¹⁰. Ale jest ono również z tą tezą niezgodne w tej mierze, w jakiej zakłada zdecydowane pierwszeństwo bycia rzeczy (bytu-w-sobie) w stosunku do bycia świadomości, intencji czy podmiotu. W ujęciu Sartre’a akt podmiotowości jest wtórny wobec bytu, tożsamego ostatecznie z bytem rzeczy lub ciał, zakłada już ów byt jako niezależny od świadomości i może mieć miejsce tylko na jego gruncie. Znaczy to także, że w oderwaniu od swojej bytowej, materialno-cieleśnej podstawy świadomość podmiotu nie ma żadnej mocy sprawczej, lecz, przeciwnie, całą swoją siłę czerpie z bytu, na którym, jak ujmował to Sartre, „pasożytuje”. Z tego punktu widzenia obszar czystej świadomości, do odsłonięcia którego dążył Husserl, jest obszarem nierealnym, widmowym, który realność zyskuje tylko o tyle, o ile przekłada się na procesy i działania o charakterze cielesnym. Chociaż na etapie *Bytu i nicości* filozofia Sartre’a jako filozofia świadomości w dużym stopniu pozostaje jeszcze zależna od kartezjańsko-kantowskiej tradycji idealizmu, znaczący jest fakt, że już na tym etapie filozof usilnie się odżegnywał od utożsamiania świadomości z refleksją, podkreślając, przeciwnie, jej ścisły związek z praktycznym działaniem w świecie. Nie jest więc przypadkiem ani wyrazem arbitralnej zmiany poglądów, że w późniejszym okresie – na etapie *Critique de la raison dialectique* – będzie definiować podmiotowość nie tyle przez świadomość, ile, za Marksem, przez *praxis*. Twierdzenie, iż sama w sobie świadomość jest „niczym”, jest w końcu równoznaczne z uznaniem jej zasadniczej niesamoistności.

Z takim stanowiskiem zgodziliby się łatwo rozmaici, nie tylko marksistowscy, naturaliści-materialiści, zwolennicy tezy, zgodnie z którą świadomość i podmiotowość są późnym wytworem ewoluującej materii (utożsamianej z bytem), w oderwaniu od której istnieć w żaden sposób nie mogą i której substancjalności oraz fundamentalnych praw wymagają jako swoich „realizatorów”. Szczególna zaś zgodność występuje, jak się wydaje, między stanowiskiem Sartre’a a popularną dziś wśród różnych filozofów umysłu teorią emergencji, zgodnie z którą ludzka świadomość powstała na gruncie materii oraz rządzących nią praw wskutek jakościowego skoku, który jednak nie czyni z niej autonomicznego rodzaju bytu, a jedynie *sui generis* nadbudowę „superwenującą” na strukturach bardziej podstawowych, czyli na bycie materialnym¹¹.

¹⁰ Zob. np. Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 34–36.

¹¹ Swoją wiedzę na temat współczesnej filozofii umysłu zawdzięczam w szczególności antologii tekstów pt. *Abalityczna metafizyka umysłu*, pod redakcją Marcina Miłkowiskiego i Roberta Poczo-buta, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.

Po drugie jednak, i na pozór w sprzeczności z tym, co „po pierwsze”, uznanie ludzkiej świadomości/podmiotowości za nicosć równa się u Sartre’a uznaniu jej istotnej niezależności od bytowych (przyrodniczych, materialnych, cielesnych) uwarunkowań. Ogólne przekonanie filozofa, zgodnie z którym ani samego faktu świadomości/subiektywności, ani konkretnego kształtu jednostkowego życia świadomego nie da się wywieść z analizy „obiektywnego bytu”, można rozpisać na dwa przekonania bardziej szczegółowe.

Z jednej strony, niezależność świadomej podmiotowości od bytowych uwarunkowań oznacza według Sartre’a jej źródłową nieokreśloność oraz jej permanentną „niegotowość”, jej stale – aż do śmierci – niedokonany charakter. Taki jest sens sławnego sloganu „egzystencja poprzedza esencję”. Innymi słowy, człowiek jako „nicosć” nie podlega obiektywnym determinacjom. Warto zauważyć na marginesie, że pomimo wyjściowego założenia, iż o bycie-w-sobie nie da się nic powiedzieć poza tym, że „jest, jest w sobie i jest tym, czym jest”, Sartre przyjmuje *de facto* bardzo klasyczną, deterministyczną koncepcję obiektywnego bytu świata jako nieprzerwanego łańcucha związków przyczynowo-skutkowych. Jedyną przerwę w tym łańcuchu stanowiłaby właśnie świadoma podmiotowość. „Nic” świadomości byłoby, ni mniej, ni więcej, szczeliną w świecie kauzalnych konieczności. A tym samym źródłem i wręcz synonimem wolności rozumianej nie jako cecha relacji międzyludzkich albo wartość polityczna, lecz jako „ontologiczna charakterystyka człowieka”. Człowiek jest ontologicznie wolny – „skazany na wolność” – dlatego, że przez sam fakt bycia świadomym „odkleja się” od bytu ujmowanego jako ciągły łańcuch przyczynowo-skutkowy. W kategoriach „odklejania” się lub „odrywania” Sartre opisuje zarówno intencjonalne akty świadomości, dzięki którym podmiot, zamiast pograżać się w rzeczach albo do nich przylegać, może je ujmować, odnosić się do nich i w ten sposób być wobec nich „obecny”, jak i nieintencjonalne, „lateralne” (tj. niemające charakteru ukierunkowanej na siebie refleksji) asystowanie przez świadomość swoim aktom, jej „samoobecność” albo „obecność-dla-siebie”. Podkreśla również nierozdzielność tych dwóch rodzajów „odklejania się”: każda intencja świadomości nakierowana na świat byłaby samoświadoma, z drugiej zaś strony niemożliwa jest samoświadomość bez intencjonalnego odnoszenia się do świata. W tym sensie świadomość stanowi jednocześnie „nicościowanie” bytu świata (w aktach intencjonalnych) i swojego własnego bytu (w nieintencjonalnej, ale zawsze danej „samoobecności”). Najprościej mówiąc, zarówno świadomość rzeczy, jak i świadomość samego siebie nie jest według Sartre’a pasywną rejestracją istniejącego stanu rzeczy, lecz, przeciwnie, aktem „zrywania z bytem”. W tym też sensie świadomość stanowi „absolutny początek” i „absolutną wolność”. W skali jednostkowego podmiotu znaczy to tyle, że kształt jego życia w istotnym sensie nie zależy od zewnętrznych uwarunkowań albo od zastanego *status quo*, lecz od jego własnych wyborów. Trzeba się będzie zastanowić, jaki sens i zakres można rozsądnie przypisać tej podmiotowej wolności. Na razie

podkreśliśmy tylko, że „nicość” człowieka oznacza dla Sartre’a jego źródłową nieokreśloność, brak apriorycznej „natury” lub istoty, która miałaby się w jego życiu urzeczywistniać, a zatem też jego niezdeterminowanie, możliwość kształtowania życia na wiele sposobów oraz nieustannego rewidowania jego kształtu i sensu przez nowe wybory.

Co za tym idzie albo z drugiej strony (która, jak druga strona kartki papieru, stanowi konieczne dopełnienie pierwszej), „nicość” świadomości/podmiotowości oznacza u Sartre’a przekraczanie bytu w stronę tego, czego – jeszcze – nie ma, w stronę niebytu, jakim jest możliwość. Inspirując się Heideggerem, Sartre nieustannie powtarza, że byt ludzki jest przede wszystkim możliwością lub projektem siebie. W tym sensie „jest tym, czym nie jest”. Ta sławna formuła zyskuje najbardziej precyzyjny i jasny sens w rozważaniach nad czasową strukturą świadomości, zwłaszcza w spostrzeżeniu, że zawsze wybiega ona w przyszłość, antycypując lub projektując to, czego aktualnie nie ma, co nie-jest, i co może realnie zaistnieć tylko za pośrednictwem świadomego działania podmiotu. „Nicościujący” sposób bycia podmiotu jest więc synonimem jego twórczego charakteru. Po pierwsze, człowiek tworzy własne życie, które z tej perspektywy jest niczym innym niż sumą dokonanych wyborów („Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”). Po drugie jednak, ponieważ każdy wybór siebie dokonuje się w świecie, a przez działanie rodzi też w owym świecie realne skutki, wybór życia jest zarazem wyborem świata. Nie w tym sensie, że podmiot wybiera sobie okoliczności, w których działa, lecz w tym sensie, że, zdaniem Sartre’a, w sposób swobodny zajmuje wobec tych okoliczności taką lub inną postawę, akceptując je lub odrzucając, albo dążąc do ich przekształcenia. I nie o to chodzi, że przy próbach przekształcania byt świata nie stawia żadnego oporu, lecz o to, że sam przez się – w sobie – nie wyznacza żadnych określonych kierunków dla podmiotowego działania.

Z tymi tezami Sartre’a zgodziliby się bez trudu transcendentalni idealiści, tacy jak Husserl, ale również Kant, dla których świadoma podmiotowość stanowi źródłowy fakt i warunek możliwości wszelkich „faktów obiektywnych”, wykrajających z nieokreślonego bytu przez podmiotowe akty poznawcze i praktyczne.

Z powyższej rekonstrukcji wynika, mam nadzieję, jasno, że Sartre’owska teoria człowieka jako „nicości” daje się równie dobrze, pod pewnymi względami, pogodzić z filozoficznym realizmem i naturalizmem, a nawet deterministycznym materializmem, jak i, pod innymi względami, z filozoficznym idealizmem i indeterminizmem. W sporze między naturalizmem i idealizmem Sartre chce z założenia zajmować stanowisko trzecie, pośrednie lub syntetyczne. Dokonuje jednak syntezy osobliwego rodzaju, którą nietrudno uznać za zwykłą sprzeczność. Twierdzi wszak jednocześnie, że jako „nicość” człowiek (świadomość, podmiotowość) jest całkowicie niesamoistny i zależny od „bytu-w-sobie” oraz że jest od owego bytu zasadniczo niezależny, stanowiąc wręcz jego negację. Jak mamy rozumieć ten paradoks? Czy w ogóle ma on jakiś racjonalny sens?

Jeżeli tezy Sartre'a na temat ludzkiej wolności oraz związanej z nią odpowiedzialności – za siebie, za innych i za cały świat – rozumieć dosłownie w świetle jego najbardziej emfaticznych sformułowań (w których mowa o wolności „absolutnej”), nietrudno dojść do wniosku, że są one tyleż patetyczne, co bałamutne i zwyczajnie fałszywe. Współczesna wiedza biologiczna, ale też historyczna, socjologiczna, psychologiczna itd., podobnie jak wiedza płynąca ze zwykłego życiowego doświadczenia, skłaniają, ogólnie mówiąc, do sceptycyzmu wobec zapewnień, iż w punkcie wyjścia świadomy podmiot jest „niczym” w sensie całkowitej nieokreśloności, że jego akty myślowe i działania nie są „przez nic” determinowane i że kształt własnego życia oraz otaczającego świata każdy z nas określa w sposób całkowicie swobodny. Z drugiej strony, ta sama wiedza naukowa, biologiczna, historyczna, socjologiczna, psychologiczna itd., jeżeli jest wystarczająco krytyczna i samokrytyczna, oraz to samo życiowe doświadczenie wskazują, iż ludzkie zachowania, tym bardziej myśli i uczucia, są w dużym stopniu nieprzewidywalne, nie dają się logicznie wywieść ze stwierdzonych uwarunkowań i konstytuują niebywale skomplikowany świat szczególnego rodzaju, świat, w którym zawsze możliwe jest pojawienie się „czegoś nowego” i w którym klasyczne pojęcie związku przyczynowo-skutkowego ma ograniczone zastosowanie, ustępując miejsca temu, co fenomenologowie nazywają „związkami sensu” i „związkami motywacyjnymi”. Mamy też nieusuwalne poczucie, że przynajmniej w *pewnym stopniu* faktycznie dokonujemy swobodnych, choć zawsze jakoś umotywowanych, wyborów, tworząc własne życie i wpływając, jeśli nie na losy świata, to w każdym razie na życie pewnej liczby innych ludzi. Wreszcie, doskonale zdajemy sobie sprawę z różnicy między opisem świata i nas samych z perspektywy zewnętrznego obserwatora a przeżywaniem świata i siebie w perspektywie „pierwszoosobowej”. W sumie skłaniamy się więc do wniosku, że subiektywność nie jest w żadnym razie złudzeniem oraz że istnieje związany z nią „margines wolności”, który, aczkolwiek stanowczo zbyt wąski, by naszą wolność można było nazwać „absolutną”, a co więcej osobiście rozmyty, nieokreślony, niedający się wyodrębnić i „zlokalizować” w splocie rozmaitych bodźców i motywacji, wydaje się jednak nieredukowalny. Czy takie stosunkowo ostrożne i w sumie zdroworozsądkowe przekonanie daje się uzgodnić z teorią człowieka jako „nicości”?

Tak i nie. Nie, jeżeli zgodnie z literą niektórych deklaracji Sartre'a uznamy „nicość” za radykalne przeciwieństwo bytu lub bycia „po prostu”, a zatem też podlegania zewnętrznym uwarunkowaniom, oraz za synonim demiurgicznej kreacji własnego życia i kształtu świata *ex nihilo* (którą od kreacji ściśle boskiej w sensie biblijnym różni tylko to, że dokonuje się na gruncie już zastanego bytu-w-sobie). Nie również wtedy, gdy, zgodnie z literą innych deklaracji Sartre'a, przyjmiemy przeciwnie, że „nicość” oznacza całkowitą wtórność, niesamoistość i zależność świadomego podmiotu od substancjalnego „bytu-w-sobie”, co w duchu naturalistycznym i deterministycznym można by rozumieć jako podleganie bez reszty

zewnątrznym uwarunkowaniom. Ale tak, jeżeli weźmiemy pod uwagę wszystkie twierdzenia Sartre'a w ich literalnej wzajemnej sprzeczności i, wychodząc poza literę, zechcemy w nich dostrzec wyraz bardzo w sumie prostej intuicji. Takiej mianowicie, że ludzka podmiotowość, chociaż wtórna wobec przedludzkiego (poprzedzającego świadomość) bytu i od niego zależna, *nie* daje się z niego logicznie wywieść, *nie* podlega redukcji do tego, co „obiektywne”, *nie* jest tym samym, co związane z nią fizyczne ciało albo neurofizjologiczne procesy zachodzące w przynależnym do niej mózgu. Wymaga ich, owszem, istnieje na ich podłożu, jest z nimi ściśle związana, ale *nie* daje się przez nie zdefiniować ani wyczerpująco wyjaśnić. Stanowi nieokreślony naddatek w stosunku do swojego podłoża, nieokreśloną „resztę”.

Zreinterpretowana w ten sposób, Sartre'owska „nicość” oznacza właśnie owo *nie* – charakterystyczny przedrostek antyredukcjonizmu. A dokładniej, chodzi o ontologiczny wariant antyredukcjonizmu. *Niewywodliwość* świadomości/podmiotowości z bytu nieświadomego/przedpodmiotowego nie oznacza tu tylko luki poznawczej, niezdolności eksplanacyjnej, którą przyszłe odkrycia nauki będą może w stanie pokonać. Nie oznacza nawet jakiejś zasadniczej niemożności poznawczej związanej z tym, że świadomy podmiot, choćby zdołał wyjaśnić naturę całego wszechświata, nie mógłby, z powodów „strukturalnych”, wyjaśnić natury i genezy samego siebie, natury i genezy samego faktu świadomej podmiotowości, bo wszelkie wyjaśnienie już by ten fakt zakładało, już by się na nim opierało, a tym samym nie mogłoby go ująć jako faktu „zewnątrznego”, jednego z wielu, i spojrzeć nań niejako zza jego pleców. Ten argument epistemologiczny jest ważny, ale antyredukcjonizm ontologiczny mówi coś innego i coś więcej. Jeżeli świadomości nie da się wywieść z bytu nieświadomego, podmiotowości z bytu niepodmiotowego, dzieje się tak dlatego, że – zgodnie z tą hipotezą – mamy tu do czynienia z prawdziwym ontologicznym „skokiem” i hiatusem, z pojawieniem się zupełnie nowej jakości bytu. Ogólnie rzecz biorąc, hipoteza ta nie rozstrzyga, czy „ontologiczny skok” dokonał się w bycie raz – jak chciał Sartre – z chwilą pojawienia się ludzkiej świadomości, czy też dokonywał się wielokrotnie, przy okazji wyłaniania się w toku kosmicznej ewolucji kolejnych poziomów przyrody (fizycznego, chemicznego, biologicznego, psychicznego, społecznego itd.), a nawet dokonuje się nieustannie, przy okazji każdego nowego wytworu. Filozofia Sartre'a jest w tym sensie *radykałnie* antropocentryczna, że uznaje tylko jeden „skok”, jedyne „wydarzenie ontologiczne”: powstanie człowieka. Teoretycznie nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że takich wydarzeń było więcej, lub zgoła, że jest ich nieskończenie wiele. Teoria ontologiczna tego rodzaju jest niewątpliwie sprzeczna z Sartre'owską koncepcją przedludzkiego bytu-w-sobie jako „całkowicie pozytywnego”, „pokrywającego się ze sobą”, słowem; bezwładnego i ahistorycznego. Ale w żaden sposób nie narusza Sartre'owskiego przekonania, że ludzka świadomość (również i przede wszystkim) jest nieredukowalna do swoich uwarunkowań, do

stanu bytu sprzed jej pojawienia się. I że w tym sensie jej powstanie oznacza zarazem wyłom i przełom, nową erę w bycie.

Sartre'owski termin „nicość”, podobnie jak „nie” antyredukcjonizmu, można interpretować jednocześnie jako wyraz niewiedzy i jako nazwę realnego hiatusu. *Nie* wiemy (w każdym razie nie wiemy na pewno i w sposób wyczerpujący), w jaki sposób byt cielesny staje się świadomy, *nie* potrafimy wywieść samego faktu świadomości, a tym bardziej konkretnych świadomych intencji i przeżyć z „praw przyrody” i z opisu „obiektywnych faktów”. Z drugiej strony, *nie* wiemy również, na czym „pozytywnie”, „konkretnie” polega różnica między świadomą podmiotowością a jej materialno-bytowym podłożem. Nieokreślone terminy *nie* i *nie* dobrze wyrażają tę teoretyczną bezradność. Jednak z perspektywy ontologicznego antyredukcjonizmu ta bezradność ma pozytywną stronę, bo wskazuje na rzeczywistą cezurę między podmiotowym a niepodmiotowym sposobem bycia. Wbrew Sartre'owi nie ma powodu, aby cezurę tę interpretować w kategoriach negacji w sensie logicznym, tj. w kategoriach przeciwieństwa lub zaprzeczenia. Twierdzenie, że podmiot *nie* jest przedmiotem albo bytem czysto fizycznym, nie jest wcale równoznaczne z twierdzeniem, że stanowi ich negację. Znaczy tylko tyle, że jest czymś od przedmiotu różnym, innym. Skłaniając się do utożsamiania „nicości” z negacją, a negacji z zaprzeczeniem, nie odróżniając dość starannie przeczącego i nieokreślonego sensu słówka *nie*, Sartre popadł, jak wolno sądzić, w pewną pułapkę logiczno-językową. Zapewne skłonność do zrównywania nieokreśloności z negacją miała związek z jego „rewolucyjnymi” inklinacjami, ze szczególną wrażliwością na konflikt i upodobaniem do konfliktów. Nie musimy tych upodobań podzielać. Tym samym nie musimy dostrzegać żadnej sprzeczności między istnieniem podmiotu a bytem „w ogóle”. Ani żadnego paradoksu w twierdzeniu, że jako świadomy podmiot człowiek jest wtórny i zależny od bytu niepodmiotowego, a zarazem od niego różny – odróżniony przez coś nieokreślonego, przez nieredukowalny hiatus i naddatek, który nie daje się pozytywnie opisać i w tym sensie stanowi „nic”.

Aporia intersubiektywności

Sartre'owska koncepcja relacji między jednostkowymi podmiotami jest często odczytywana w świetle maksymy wypowiedzianej przez bohatera sztuki *Przy drzwiach zamkniętych*: „Piekło to inni”. W odniesieniu do pewnego etapu Sartre'owskiej myśli (którego filozoficzną krystalizację i podsumowanie przyniosło dzieło *Byt i nicość*) nie jest to lektura błędna, choć można jej zarzucić jednostronność. Już bowiem na tym etapie formułowana przez Sartre'a teoria relacji międzyjedenstkowych/międzypodmiotowych jest bardziej złożona. Co więcej, poczynając od wykładu *Egzystencjalizm jest humanizmem*, teoria ta wyrażnie ewoluuje. W wielkim skrócie złożoność i ewolucję Sartre'owskiej koncepcji intersubiektywności można opisać tak:

Wczesny Sartre definiuje relacje międzypodmiotowe w kategoriach konfliktu ontologicznego. Między „byciem-dla-siebie” a „byciem-dla-innego” widzi przepaść porównywalną do tej, jaka dzieli nicościującą świadomość od „bytu-w-sobie”. „Dla siebie” podmiot jest projektem, nieokreślonością, niedokonaniem, transcendencją, wolnością. „Dla innego”, przeciwnie, jest bytem określonym, w każdym razie dającym się *de iure* określić, całokształtem swoich zewnętrznych cech i dotychczasowych działań, w sumie przedmiotem. Doświadczenie podmiotowości innego człowieka jest dla wczesnego Sartre’a równoznaczne z doświadczeniem własnego uprzedmiotowienia. Odkrywam, że inny jest podmiotem, że w ogóle istnieją w świecie podmioty inne niż ja, kiedy w relacjach z innym uświadamiam sobie swoją przedmiotową, zewnętrzną stronę. W świetle sławnego fragmentu *Bytu i nicości* okazują do takiego uświadomienia jest już skierowane w moją stronę spojrzenie innego: gdy czuję, że ktoś na mnie patrzy, zdaję sobie sprawę z „zewnątrz”, a zatem też granic, swojej własnej subiektywności i wolności, a jednocześnie z faktu, że ów ktoś sam jest podmiotem (świadomością, transcendencją, wolnością), ośrodkiem przeżyć i projektów równie realnych jak moje własne, ale do których nie mam bezpośredniego dostępu i nad którymi nie jestem w stanie zapanować. W tym sensie inny „kradnie moją wolność” przez sam fakt swojego istnienia w charakterze podmiotu. I jedynym sposobem, w jaki mogę swoją wolność odzyskać, jest wyrwanie się podmiotowości innego przez jej zanegowanie, to znaczy przez przekształcenie innego w przedmiot-dla-mnie. Słowem, zgodnie z teorią wczesnego Sartre’a, intersubiektywność istnieje tylko jako pole nigdy nierozstrzygniętej bitwy między jednostkowymi podmiotami, z których każdy walczy o ocalenie własnej podmiotowości przez uprzedmiotowienie innych.

Z teorii tej wynika jasno, że podmiotowość innych ludzi ogranicza moją własną i stanowi dla niej permanentne zagrożenie. Ale w żadnym razie nie wynika z niej to, że gwoli zachowania swojej podmiotowości jednostka nie powinna liczyć się z tym ograniczeniem, ani tym bardziej, że „zewnętrzny” wymiar jednostkowej subiektywności jest czymś nieistotnym lub zgoła złudnym. Przeciwnie, już z rozważań wczesnego Sartre’a można i należy wyciągnąć wniosek, że sposób, w jaki pojedynczy podmiot jawi się innym podmiotom, w jednakowym stopniu składa się na prawdę o nim, jak jego przeżywanie siebie „od wewnątrz” lub w sposób „pierwszoosobowy”. Inni postrzegają nas w inny sposób, niż postrzegamy siebie sami, ale nie znaczy to wcale, że się mylą. Prawda o poszczególnym człowieku nie jest tylko ani jego „prawdą wewnętrzną”, czyli całością (aż do śmierci niedokonaną) jego przeżyć i intencji, ani „prawdą zewnętrzną”, prawdą-dla-innych, czyli całością jego obserwowalnych cech i faktycznych zachowań, lecz sumą „wnętrza” i „zewnątrz”. Płyne stąd w szczególności wniosek, że jednostkowy podmiot, w trosce zarówno o samopoznanie, jak i „zewnętrzny”, intersubiektywny sens swoich działań, musi nieustannie brać pod uwagę sposób, w jaki istnieje dla innych.

W tym kierunku Sartre rozwinie swoją teorię w odczycie *Egzystencjalizm jest humanizmem*, gdzie czytamy między innymi: „Aby znaleźć jakąkolwiek prawdę o sobie, konieczne jest, abym przeszedł przez pojęcie innego człowieka. Drugi człowiek jest nieodzowny tak dla mego istnienia, jak i dla mego poznania siebie samego”¹². Co więcej, Sartre wyprowadza stąd wniosek, a przynajmniej łączy to z przekonaniem, że każdy jednostkowy wybór dokonuje się w horyzoncie powszechności. To znaczy: wobec wszystkich innych ludzi i w pewnym sensie za wszystkich innych, albowiem: „każdy nasz czyn, poprzez który stwarzamy w sobie człowieka podług własnej woli, pociąga jednocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka takiego, jakim według nas być powinien”¹³. Jest to, można rzec, kantowski moment Sartre’owskiej filozofii człowieka, a zarazem Sartre’owskiej etyki: wybierając siebie, wybieramy sens człowieczeństwa jako takiego i prawa dla całej ludzkości. I przed całą ludzkością jesteśmy za to odpowiedzialni.

Perspektywa powszechności nie daje się jednak niesprzecnie pomyśleć przy założeniu nieuchronnej, ontologicznej opozycji „bycia-dla-siebie” i „bycia-dla-innego”. Nie dziwi zatem, że w swojej późniejszej twórczości Sartre zrewiduje koncepcję relacji międzypodmiotowych. W *Critique de la raison dialectique* uzna, że konflikt między jednostkowymi podmiotami nie jest nieuchronny, nie ma charakteru ontologicznego, lecz jest historycznie przygodny. Najprościej mówiąc, rodzi go rywalizacja o różne dobra, których nie ma pod dostatkiem dla wszystkich. Ale samo współistnienie wielu podmiotów nie pociąga za sobą konieczności uprzedmiotawiania innych w celu zachowania własnej podmiotowości. W podmiocie rozważanym jako „organizm praktyczny”, jako *praxis*, nie ma żadnej przepaści między jego „byciem-dla-siebie” a „byciem-dla-innego”, ponieważ jest on ciągłym dialektycznym ruchem interioryzacji i eksterioryzacji, uwewnętrznianiem swojego istnienia w świecie i wśród innych oraz uzewnętrznianiem swoich intencji. Teoretycznie możliwa jest więc sytuacja, w której różne, a nawet wszystkie jednostkowe podmioty – cała ludzkość – uznają się nawzajem w swojej podmiotowości (posiadającej przedmiotową stronę) i zjednoczą się w solidarnym działaniu, w ramach którego wolność jednostki zostanie spotęgowana przez wolność innych, a pojedyncze intencje i przeżycia będą się przenikać, łączyć się w grupową, a nawet ogólnoludzką świadomość zbiorową, w „my”. W pismach późnego Sartre’a ta teoretyczna sytuacja – równoznaczna z prawdziwą demokracją i prawdziwym socjalizmem, kiedy to „wszyscy ludzie będą wolni, równi i zbratani”¹⁴ – wyznacza idealny cel historii i ostateczny sens społeczno-politycznych rewolucji.

¹² J.P. Sartre, „Egzystencjalizm jest humanizmem”, wyd. cyt., s. 153.

¹³ Tamże, s. 133.

¹⁴ J.P. Sartre, „Plaidoyer pour les intellectuels”, w: tegoż, *Situations philosophiques*, wyd. cyt., s. 248.

Uważniejsza lektura późnych tekstów Sartre'a, zwłaszcza niedokończonej *Critique de la raison dialectique*, prowadzi jednak do wniosku, że tak określony cel historii jest dla niego tylko utopiijną, nieosiągalną ideą regulatywną. Wszystkie jego analizy fenomenologiczno-historyczne przeczą możliwości ustanowienia prawdziwej ludzkiej wspólnoty, w której odrębność poszczególnych podmiotów traciłaby na znaczeniu i nie stawiała się zarzewiem możliwych konfliktów. Analizy te pokazują, przeciwnie, kruchość, niestabilność i tymczasowość każdego międzyludzkiego porozumienia i międzyludzkiej solidarności. W ich świetle ludzka wspólnota ma charakter albo spontaniczny, lecz czysto sytuacyjny i doraźny (dobrowolne wspólne działanie dla osiągnięcia celu, który w konkretnej sytuacji jest ważny dla wielu jednostek, ale który przestaje je wiązać, gdy tylko zostaje osiągnięty), albo bardziej trwały, lecz wymuszony przez powołane w tym celu instytucje, w skrajnym przypadku – wymuszony terrorem. Kiedy brakuje wspólnie identyfikowanego celu albo instytucjonalnego przymusu, jednostkowe podmioty nieuchronnie powracają do swojego „dla siebie”. Albowiem w ostatniej instancji tylko pojedyncze podmioty są dla Sartre'a ontologicznie realne, podczas gdy ich wspólnota ma status czegoś „konstituowanego”, a zatem wtórnego i w ogromnym stopniu jedynie postulowanego.

Pomimo ewolucji poglądów Sartre'a na możliwość i sens intersubiektywności, a nawet zasadniczej rewizji, jakiej poddał on swoją wczesną koncepcję, można bez trudu ustalić kilka istotnych punktów, które w całej jego refleksji na ten temat pozostają stałe.

Po pierwsze, występując przeciwko filozoficznemu solipsyzmowi (o który podejrzewał także Husserla), Sartre zawsze uznawał i podkreślał, że wielość jednostkowych podmiotów jest podstawowym faktem ontologicznym. Zawsze twierdził, co więcej, że ta wielość jest każdemu fenomenologicznie dana, tj. że każdy jednostkowy podmiot bezpośrednio doświadcza istnienia innych podmiotów i że ich istnienie jest dla niego równie oczywiste jak jego własne. Inaczej mówiąc, różny ode mnie podmiot nie jest konstituowany w mojej własnej subiektywności, nie jest korelatem jakichś moich intencji, efektem przenoszenia na innego człowieka – na zasadzie analogii – tego, czego sam doznaję albo efektem intencjonalnego wczuwania się. Podmiotowości innego człowieka nie konstituuję, lecz ją spotykam, tzn. w sposób całkowicie nieintencjonalny, pasywny doświadczam jej od razu jako takiej. Doświadczam jej wskutek jej – a nie mojego – działania na moją subiektywność, działania, które jest całkowicie różne od tego, jakie może na mnie wywierać dowolny przedmiot. Ze względu na swój nieintencjonalny charakter to doświadczenie, to spotkanie z innym jest zawsze zaskakujące, a nawet ma charakter szoku. Pod tym względem myśl Sartre'a jest zdumiewająco podobna do myśli Emmanuela Lévinasa.

Po drugie, Sartre zawsze podkreślał, że kształt ludzkiej intersubiektywności nie jest apriorycznie określony, lecz zależy od konkretnych subiektywnych wyborów

dokonujących się w konkretnej sytuacji. Na wczesnym etapie swojej refleksji przyjmował wprawdzie, że nieprzezwyčajną strukturą międzypodmiotowych relacji jest konflikt, ale opisywał wiele jego modalności: od bezpardonowej walki na „spojrzenia”, w której stawką jest zachowanie własnej podmiotowości przez uprzedmiotowienie innego, poprzez refleksyjne uwewnętrznienie swojej przedmiotowości przez podmiot i oscylację między byciem-dla-siebie a byciem-dla-innego, aż po zafascynowanie swoim byciem-dla-innego i podporządkowanie mu całej swojej podmiotowości. Później, gdy przyjął, że konflikt nie jest ontologicznie nieuchronny, stanowiąc tylko przypadłość historyczną, tym mocniej akcentował nieokreślony i zawsze niegotowy charakter intersubiektywności. Kształt międzyludzkich relacji jest nieustalony i zmienny; decydują o nim pospół konkretnie okoliczności oraz jednostkowe wybory. *A fortiori*, nieustalony i nieokreślony jest kształt ludzkiej powszechności. Powszechność „nie istnieje w gotowej postaci, jest stale czymś *do zrobienia*”¹⁵. I chociaż w pewnym sensie każda jednostka, wybierając określone postępowanie, wybiera „za całą ludzkość”, to szansa na realną, a nie tylko subiektywnie projektowaną powszechność zależy od realnych międzypodmiotowych relacji, które z kolei zależą nie tylko od tego, co zrobię ja, ale również i przede wszystkim od tego, co zrobią inni. Ostatecznie powszechność możliwa jest tylko pod warunkiem, że wszyscy, uznając nawzajem swoją wolność, będą solidarnie współdziałać na rzecz celów uznanych za wspólne. Powszechność ludzka godna tego miana nie jest więc faktem, lecz zadaniem, a ostatecznie tylko utopijną ideą regulatywną.

Po trzecie, stałym punktem Sartre’owskiej koncepcji intersubiektywności pozostaje przekonanie, że międzypodmiotowa komunikacja i porozumienie mają w najlepszym razie ograniczony zasięg i ograniczone trwanie. W świetle jego wczesnej filozofii istotna komunikacja – dialog między jednostkami uznającymi się wzajem za podmioty – wydawała się w ogóle niemożliwa. W wyniku późniejszej rewizji komunikacja okazała się wprawdzie teoretycznie możliwa, ale w praktyce nader trudna i rzadka. Rewidując tezę, zgodnie z którą jednostkowe podmioty są ontologicznie skazane na konflikt, Sartre zawsze zachował przekonanie, że są one ontologicznie odrębne i w tym sensie zasadniczo wobec siebie obce. W ostatniej instancji o obcości tej decyduje fakt, że inny człowiek, inny podmiot nigdy nie jest mi dany w taki sam sposób, w jaki jestem dany/dana samemu/samej sobie. To, że bezpośrednio doświadczam podmiotowości innego, nie znaczy przecież wcale, że doświadczam jej tak jak inny albo z perspektywy innego. Przeciwnie, inna podmiotowość, dana mi przez jej działanie na mnie, jest mi z zasady niedostępna w jej własnym miejscu, w jej własnej pierwszoosobowej źródłowości. Mogę wprawdzie próbować „wczuć się” w innego, chcieć postawić się na jego miejscu, zrekonstruować jego myśli i uczucia, ale wszystko to będą

¹⁵ „Plaidoyer pour les intellectuels”, w: dz. cyt., s. 242.

tylko moje intencje, projekcje i interpretacje. Inny w swoim „dla siebie” nie jest i z zasady nie może być mi dany. Dlatego intersubiektywność nie jest i nie może być synonimem relacji symetrycznej i zrównoważonej. W ramach tej relacji „ja” i inny, nawet ten najbliższy, mają różny status. Nie w tym sensie, że „ja” jest dla siebie zawsze ważniejsze, bo możliwa jest sytuacja odwrotna, kiedy „ja” podporządkowuje się innemu i przedkłada go nad siebie. Ale w tym sensie, że „ja” albo własna „sobość” są podmiotowi dostępne w zasadniczo inny sposób niż podmiotowość innego.

W sumie, intersubiektywność według Sartre’a jest zjawiskiem zarazem koniecznym, nieokreślonym i aporetycznym. Koniecznym, bo wynikającym z istnienia wielu równoczesnych i równorzędnych podmiotowości, które nie istnieją tylko obok siebie, lecz wchodzą ze sobą w kontakt i oddziałują na siebie nawzajem. Nieokreślonym, bo o kształcie międzyludzkich relacji, podobnie jak o kształcie jednostkowego życia, nie decyduje żadne *a priori*, żadna ogólna ludzka natura ani przedludzkie i pozaludzkie determinacje. Aporetycznym, bo chociaż jednostkowe podmioty zawsze współistnieją i na siebie oddziałują, chociaż są egzystencjalnie, praktycznie i poznawczo od siebie nawzajem zależne, chociaż zawsze się ze sobą komunikują, to jednak relacja między nimi jest strukturalnie niesymetryczna i niestabilna, zawsze zagrożona, jeśli nie konfliktem, to przynajmniej doświadczeniem obcości.

Co można zarzucić teorii intersubiektywności sprowadzonej do tych trzech głównych punktów? Z pewnością niejedno. Przede wszystkim to, że relacje międzypodmiotowe uznaje się w niej za zasadniczo wtórne wobec istnienia jednostkowych podmiotów, umieszczając je na innym poziomie ontologicznym. Tak jak jednostkowa świadomość jest według Sartre’a nadbudowana nad „bytem-w-sobie” (w okresie *Critique...* zwanego już po prostu materią), tak intersubiektywność nadbudowuje się nad subiektywnością jednostek. Znaczy to, że tę ostatnią filozof traktuje jako od początku „gotową” w swoim podstawowym sposobie bycia albo w swoich podstawowych strukturach, od początku – tj. jeszcze przed kontaktem z innymi – wyposażoną w intencjonalność i w samoświadomość. To, że konkretna treść jednostkowego życia świadomego zależy już w ogromnym stopniu od relacji z innymi, od splecionych ze sobą procesów eksterioryzacji i interioryzacji dokonujących się w środowisku społecznym, nie zmienia faktu, że sama forma jednostkowej podmiotowości jest zdaniem Sartre’a niezależna od jakiejkolwiek socjalizacji. W świetle współczesnej wiedzy, a także zwykłego doświadczenia (zwłaszcza związanego z obserwacją rozwoju małych dzieci), jest to przekonanie bardzo dyskusyjne, można bowiem dowodzić, że nie tylko treść jednostkowej świadomości, ale także jej forma lub jej własności ontologiczne nie są dane w punkcie wyjścia, w momencie jednostkowych narodzin, lecz rozwijają się w czasie w ścisłym związku z relacjami społecznymi. Innymi słowy, można dowodzić, że zjawisko intersubiektywności, nawet jeżeli nie jest, jak chcą niektórzy

rzy, pierwotne w stosunku do subiektywności jednostkowej, to w każdym razie jest wobec niej równoczesne i równorzędne, w takim samym stopniu warunkując rozwój jednostkowych świadomości, co będąc przez nie warunkowanym.

Sartre'owskiej koncepcji relacji międzypodmiotowych można zarzucić zwłaszcza, że nie uwzględnia, a co najmniej nie docenia roli języka w kształtowaniu się jednostkowych podmiotów. Pod tym względem Sartre grzeszy tym samym „fenomenologicznym przesądem” co Husserl, widząc w języku przede wszystkim narzędzie ekspresji subiektywnych przeżyć w ramach wtórnych relacji z innymi, nie zaś podstawowy wymiar, a nawet warunek samego procesu upodmiotowienia.

Ogólniej rzecz biorąc, za słabość tej teorii można uznać to, że nie bierze pod uwagę przedświadomych (nieświadomych i podświadomych) więzi łączących jednostkę z innymi. Posługiwanie się określonym językiem jest jednym z, ale nie jedynym przykładem więzi tego rodzaju. W grę wchodzi wszelkie związki praktyczne i symboliczne, włączające jednostkę do pewnej grupy i wpływające na jej zachowanie, myślenie, na całą jej „tożsamość”, przed jakimikolwiek intencjonalnymi wyborami i w dużej mierze niezależnie od nich. Ta „luka” w Sartre'owskiej teorii intersubiektywności stanowi oczywiście pochodną formułowanej przez filozofa koncepcji samej podmiotowości, która zostaje zredukowana, jeśli nie do samej świadomości, to na pewno do świadomego działania.

Koncepcji Sartre'a można zarzucić w szczególności, że nie docenia znaczenia pozytywnych więzi międzyludzkich, o charakterze w dużym stopniu nieintencjonalnym, takich jak szeroko rozumiana miłość czy sympatia, albo zwyczajna zażyłość, które stanowią realną przeciwwagę dla dzielących jednostki nieporozumień i konfliktów.

Można wreszcie widzieć w tej teorii przerost momentu „egocentrycznego” i niedostatek momentu etycznego. Skrajnym uproszczeniem, a nawet nieporozumieniem jest wprowadzić zarzucanie Sartre'owi amoralizmu, bo zarówno to, co nazwałam kantowskim momentem jego filozofii człowieka, jak i jego utopijna idea społeczeństwa, w którym „wszyscy będą naprawdę wolni, równi i zbratani”, ma zdecydowanie moralistyczny charakter. Ale też prawdą jest, że moralność i związana z nią idea ludzkiej powszechności są w myśli Sartre'a tylko postulatem, a ich realność jest odsuwana na nieokreśloną przyszłość. W realnej historii, twierdził autor *Les Mains sales*, nie można nie ubrudzić sobie rąk i nie wolno się tego obawiać ani wystrzegać. Prawdą jest również, że Sartre'owska etyka, zwłaszcza w porównaniu z etyką formułowaną przez autora takiego jak Lévinas, pozostaje w tym sensie egocentryczna, że ani jej punktem wyjścia, ani jej zasadą nie jest z gruntu bierna wrażliwość na „twarz Innego” i konieczność udzielenia odpowiedzi na płynące od Innego wezwanie, lecz subiektywna intencja jednostki, która sama rozstrzyga o tym, co jest dobre dla innych i dla wszystkich.

W sumie nie ulega wątpliwości, że Sartre był znacznie bardziej wrażliwy na to, co poszczególnych ludzi różni, dzieli, a w końcu przeciwstawia sobie, niż

na to, co ich łączy, i że przeceniał ontologiczną samoistność jednostkowych podmiotów. Jego teoria intersubiektywności, logicznie zależna od jego teorii subiektywności, jest więc dość jednostronna. „Jednostronna” nie znaczy jednak „fałszywa”. W pewnych granicach wydaje się, przeciwnie, bardzo przenikliwa i realistyczna. Niezależnie od tego, na ile relacje społeczne warunkują samo powstanie jednostkowej subiektywności, trudno wszak przeczyć, że w świecie podmiotowości już ukonstytuowanych, świecie świadomych i samoświadomych jednostek, relacje intersubiektywne nie tylko bywają dramatyczne, ale też „z istoty” mają charakter w dużym stopniu aporetyczny. Wiąże się to z odmiennością sposobu, w jaki świadomy podmiot jest dostępny samemu sobie, a tym, w jaki dane mu są inne podmioty. Każde „ja” jest pewne tego, że poza nim istnieją inne „ja”, doświadczając ich przemożnego wpływu na siebie – w tym sensie intersubiektywność jest podstawowym fenomenologicznym faktem. Ale też każde „ja” ma zasadniczo inny dostęp do samego siebie niż do jakiegokolwiek innego – to równie podstawowy fenomenologiczny fakt. Z ich połączenia płynie wniosek, że intersubiektywność jest trudną grą o nierozstrzygalnym wyniku. Międzyludzkie porozumienie, a w końcu ludzka powszechność nie są *a priori* wykluczone, ale rysują się jako nieskończone i nieskończenie trudne zadanie.

Zasługa myśli Sartre’a polega między innymi, a może przede wszystkim na tym, że przestrzega przed naiwnym optymizmem.

**Man according to Sartre: How It Feels to Be Thrust between
Being and Nothingness, or between Oneself and Humanity**

Keywords: *being, nothingness, subject/subjectivity, consciousness, intersubjectivity, freedom, paradox*

The article aims at (re)interpreting two main aspects of Sartre's philosophical anthropology: (1) the thesis that subjective consciousness is a mere 'nothing,' and (2) the concept of inter-subjectivity based on the asymmetry between the 'I' and the 'Other,' which seems to underlie human universality. As to the first point, the author tries to give a discursive meaning to the Sartre'ian concept of 'nothingness' by proposing to understand it mainly as a negation of any reductionist approach to the problem of consciousness and subjectivity. Following Sartre, we can say what consciousness/subjectivity is to be characterized by not being this or that or whatever, rather than by defining it in a positive way. As to the second point, the author shows that Sartre'ian vision of inter-subjective relations is aporetic, and in many respects insufficient or one-sided, but also realistic in the sense that it reveals a real problem of how to found/construct a community of free subjects, or a valid human and moral universality.