

Jean Paul Sartre

Zeszyty o moralności (fragmenty)

Fragment otwierający *Zeszyt I*

Tak długo, jak się wierzy w Boga, dozwolone jest czynić, czyli *robić*, Dobro, AŻEBY *być* moralnym. Moralność staje się pewnym ontologicznym, a nawet metafizycznym sposobem bycia, który powinniśmy osiągnąć. A jako że chodzi o to, by być moralnym w oczach Boga, ażeby go sławić, pomagać mu w stwarzaniu, podporządkowanie czynów byciu jest prawowite. *Praktykując* bowiem miłosierdzie, służymy jedynie ludziom, natomiast *będąc* miłosiernym, służymy Bogu. Najwyższy „byt”, którego w ten sposób dosiegamy, jest wciąż bytem-dla-innego. A stąd wywodzi się to, co nazwę ontologicznym indywidualizmem chrześcijanina. Wszak chrześcijanin ubogaca siebie, przyozdabia – i staje się pięknym mieszkaniem, przestronnym i umeblowanym: mieszkaniem Boga. Być najpiękniejszym, najlepszym jest czymś prawowitym. Egoizm Świętego jest więc usankcjonowany. Ale niech no tylko Bóg umrze, a Święty nie jest niczym więcej jak egoistą: i komu służy wtedy jego piękna dusza, jego piękno, jeśli nie jemu samemu właśnie? W takim momencie maksyma: „czynić moralność po to, aby *być* moralnym”, okazuje się zatruta. Podobnie z maksymą: „czynić moralność po to, by *czynić* moralność”. Moralność musi przekroczyć samą siebie w kierunku celu, którym sama nie jest. Napoić spragnionego, ale nie po to, by dać pić, ani nie po to, by być dobrym, lecz po to, by usunąć pragnienie. Moralność znosi siebie, siebie ustanawiając, i ustanawia siebie, siebie znosząc. Moralność musi być wyborem świata, a nie – siebie.

Fragment otwierający *Zeszyt II*

Cała Historia musi być rozumiana w funkcjonalnej zależności od tej alienacji, z której człowiek nie może wyjść. Alienacja nie jest bowiem opresją. Jest supremacją tego, co Inne – w parze Inne i Tożsame, jest pierwszeństwem przyda-

nym temu, co obiektywne, a w konsekwencji i tą koniecznością, by wszelkie postępowanie i wszelka ideologia projektowały się, rzucały w żywioł Innego i powracały do swych propagatorów jako postępowanie i ideologia wyalienowane i alienujące. Idea staje się społeczna, dana, zewsząd obejmująca (bo jest się – w – idei), obca samej sobie, staje się rzeczą magiczną i zewnętrżnością. Spontaniczna skłonność staje się przymuszającym porządkiem i autorytarnym zwyczajem. Z drugiej strony jednak, człowiek wyalienowany jest również całym sobą na zewnątrz alienacji, odzyskuje siebie w swej czystej subiektywności. W modusie „mam tym być” także jest wyalienowany. Jest całym sobą w swych ideach i całym sobą poza nimi. Jest więc zawsze i nieskończenie czymś więcej aniżeli tym, czym jest (postępowaniami, mitami, ideami), albowiem jest po prostu tym, z łański czego postępowania, mity, idee wyłaniają się w istnieniu. Nawet pomiędzy ciemnizykiem i uciemnizonym jest egalitarne uznanie swobód, jakie implikuje przynajmniej sama opresja (co do porządku, wymagań itd.). I tak wolność rozsądza ideologię, mitologię i uprzednie rytuały: wolność urzeczywistnia wyzwolenie nowym postępowaniem i nową ideą. To moment Apokalipsy (to również moment święta). Tylko że Apokalipsa natychmiast ustępuje miejsca porządkowi. Projektuje siebie, rzuca w żywioł Inności. Idea chrześcijańska alienuje się i staje ideą *katolicką*. Jest ideą, co stała się Inna: Ideą Innego i Inną niż tamta idea. Idea protestancka alienuje się w purytanizm. Idea marksistowska alienuje się w państwo-wy socjalizm. I w postępowania, które są tegoż konsekwencją. Trzeba przeto powrócić do Apokalipsy, która jest nowa, ale powrócić o tyle, o ile zawiera w sobie to, co niszczy, bo sama z kolei i tak się wyalienuje. Taka jest prawdziwa dialektyka historyczna. Jej trzema członami są: dana Alienacja, Apokalipsa i alienacja Apokalipsy. Widać, że moment ludzkiego wysiłku to Apokalipsa. Wywrócenie *Praxis*. Alienacja Apokalipsy dokonuje się dialektycznie i bez udziału woli, które byłyby za to odpowiedzialne. I tak moment ludzki, moment moralności jest momentem Apokalipsy, czyli wyzwolenia samego siebie i innego człowieka we wzajemnym uznaniu. Najczęściej jest to również – i paradoksalnie – moment przemocy. Albowiem nie ma moralności porządku, bo jest on raczej alienacją moralności, a na poziomie Innego jest moralnością minioną. Święto, apokalipsa, Rewolucja permanentna, szczodrość, twórczość – oto *moment człowieka*. Codziennosc, Porządek, Powtórzenie, Alienacja – oto moment Innego niż człowiek. Wolność może być tylko w wyzwoleniu. Jakikolwiek *porządek* swobód jest nie do pojęcia, bo jest sprzeczny.

Prawdziwy stosunek ludzki pomiędzy swobodami jest zawsze obecny i zawsze wyalienowany. Zawsze jest uznanie i *zarazem* zniewolenie.

Jakiekolwiek konkretne relacje ludzkie mogą powstać jedynie przez usunięcie elementu Innego. Jednak ów nieuchwytny element wślizguje się zewsząd w historię (klany, rasy, narody, klasy, płcie itd.) i wywodzi się z tego właśnie, że Duch jest całością detotalizowaną. Jak długo rozpatrywane społeczeństwo odgra-

nicza jakieś Inne, dla którego ono samo będzie Innym (na przykład: jeden naród dla drugiego), alienacja ciąży na konkretnych stosunkach. Musi po kolei przejmować i stapiać w sobie wszystkie stosunki odmienności, inności. A wtedy jedność społeczna jest jednością *subiektywną* (czego nie widział Marks, który mimo wszystko wyobrażał sobie jedność obiektywną). Ale nawet i wtedy nieuchwytnym innym będzie ktokolwiek, byle tylko zestała reszta społeczeństwa w Innym.

Transcendentne Ego jako struktura alienacji. „Ja” jako nadwyżka kompensacji. Magiczna dialektyka Ego i „Ja”. Ego wywodzi się od innych, jego początek zlewa się z obrazem narcystycznym z okresu po odstawieniu od piersi. Prawdziwej subiektywności i swoistości osoby szukać należy w transcendencji oraz w obiegu świadomości. A prawdziwego „Ja” w dziele. Życ bez Ego.

Nie ma miłości bez sadystyczno-masochistycznej dialektyki zniewolenia swobód, którą już opisałem. Nie ma miłości bez głębszego uznania i wzajemnego zrozumienia swobód (wymiar, którego brak w *Bycie i nicości*). A jednak próbować nie tak kochać, czyli uprawiać taką miłość, która przekraczałaby sadystyczno-masochistyczne stadium pragnienia i zauroczenia, to usunąć miłość, mianowicie domenę seksualności jako typ odsłaniania tego, co ludzkie. Trzeba *napięcia*: utrzymywać dwa oblicza dwuznaczności, zatrzymać je w jedności tego samego projektu. Jeśli tylko popuścić dwuznaczności, znowu działa dualność. I nie ma syntezy, którą moglibyśmy osiągnąć. Trzeba wymyślać. (Podobnie jest w przypadku przyjaźni. Zobacz Potlatch).

Część Pierwsza

Plan moralności ontologicznej

1) Istnienie, egzystencja, jako wybór bytu i jako brak bytu. Byt jako perspektywa Transcendencji. Takie „w-sobie-dla-siebie”. *Urzeczowienie* jako pierwsze zjawisko ontologiczne. Czy nieautentyczność to określona *natura*? Nie – najpierw (trzeba przejść przez alienację). Nieautentyczność = rozumieć siebie przez świat. *Naturalny*, ponieważ świat odsyła mi mój obraz. Ale ustanawiam swój obraz, zanim ustanowię projekt, który obraz mój projektuje. Rozumiem siebie przez moje dobra oraz przez moje uczynki/dzieła, i przydaję sobie ten typ bytu, jaki właściwy jest przedmiotowi. Chcę być *usprawiedliwiony*.

2) W szczególności ta *alienacja*, która jest społeczną stroną urzeczowienia. Widzę Innego, który mnie widzi. Afirmuję, że istnieję jako Inny i że istnieję taki właśnie, jakim jestem dla Innego. Ale przecież Inny istnieje dla mnie jako Inny i ja sam jestem dla niego Innym. Czyli transcendowanym przedmiotem. A więc odtąd dla samego siebie jestem Innym. Świat alienacji to świat, w którym samą Sobość się myśli wychodząc od Innego. Krytyka marksizmu: alienacja poprzedza opresję. Alienacja za sprawą Misterium – za sprawą Łaski.

3) Wolność jako wyalienowanie.

Pierwszy typ alienacji: za sprawą *natury* ludzkiej (trzeba się stać tym, czym się jest: Arystoteles). (Opis).

Drugi typ alienacji: za sprawą *obowiązku* – za sprawą *prawa* (prawo to wymóg pana, który dostarcza niewolnikowi jakiegoś prawa).

Trzeci typ: za sprawą różnych *wartości*: opis *bytu* właściwego wartościom. Jak wolność może tylko podtrzymywać wartość. Wkroczenie Innego: wartości to *mój cel dla innego*.

Ja pojmowane jako obce: Taki już jestem. Można się po mnie wszystkiego spodziewać itd.

Jednakowoż każdy przykładowy przypadek, każda natura, każdy obowiązek i każda wartość implikują wolność, którą alienują. To zawsze negatywność: wolność niszczy jedną formę alienacji przez drugą. W samej idei *rasy* (natury) jest pewien obowiązek-bycia: trzeba zbudować rasę, urzeczywistnić w sobie rasę. Wyodrębnić obowiązek-bycia to ustanowić go jako *obowiązek* (Kant). Jednak jest to ciągle *rzecz*. Obowiązek to Inny w sercu Woli. To projekt Woli pojmowanej jako projekt kogoś Innego. Początek: stosunek pana do sługi. Wartość jest negacją obowiązku, aczkolwiek jest strukturą bytu wszechświata. Tak jak w Historii, gdzie każda ideologia jest odmową alienacji i nową alienacją, każdy moment takiej progresji zawiera w sobie wolność jako odmowę, a z drugiej strony zawiera przedstawienie tejże wolności jako rzeczy. „Ja” (*Je*) jest kimś innym. Ja (*Moi*) i On.

4) Kategoria wszystkich alienacji.

Ego jako subiektywny typ alienacji: Ego, czyli Inny we mnie (*moi*).

Bóg jako *Inny* absolutny albo zasada systemu afirmującego pierwszeństwo Innego.

Ekstaza, opętanie/posiadanie, modlitwa/prośba, spojrzenie – jako kategorie alienacji.

Mistyk jako wyalienowany.

Ejdetyczny opis Boga.

5) Opis świata alienacji:

Modlitwa/prośba, wymóg itd. Usprawiedliwienie/uzasadnienie (*Justification*). Przemoc.

6) Wolność w alienacji.

Taka odwrócona wolność obejmuje mimo wszystko strukturę wolności.

Wolność właściwa stosunkowi Świętego do Boga – na przykład.

Wolność w momencie Apokalipsy i jej zanik w momencie instytucjonalnym albo królestwo Innego.

Instytucja jest tym, czego chciałeś, a co stało się odwróconą wolą i teraz narzuca się tobie. Instytucja to *przeznaczenie*.

Hierarchia wartości, które pokazują, że niczym asymptota do linii prostej zbliżają się do wolności.

Najniższe wartości miażdżą wolność pod *Byciem*: czystość, niewinność, rasa, szczerłość.

Wartości pośrednie: pojęcie życia jako uprzedmiotowienie transcendencji: szlachetność, męskość, wartości seksualne oraz ponownie rasa.

Wartości społeczne: Inny jako wytwór projektu i jako zewnętrzne ponaglanie projektu. Już tu pojawia się idea twórczości.

Naród, społeczeństwo itd., OFIARA.

Wartości *subiektywności*: pasja/namiętność, przyjemność i chwila, krytyka i wymóg oczywistości, odpowiedzialność, stwarzanie/twórczość, szczodrość.

Hierarchia ta pozwala nam dostrzec właściwą wolność niczym światło płynące spod sufitu szczodrości.

7) Nawrócenie: refleksja nieuwikłana. Powód nawrócenia: niemożliwość odzyskania siebie. Sens nawrócenia: odrzucenie alienacji.

Nieusprawiedliwienie/nieuzasadnienie (*non-justification*) albo bezpodstawność (*gratuité*) – dwuznaczność – napięcie – porażka.

Pierwotny stosunek do siebie: adekwacja w nieadekwacji; modyfikacja projektu: stwarzanie/twórczość. Dać ugruntowanie swemu bytowi, tworząc go z zewnątrz. Cel absolutny: dać bytowi świata ludzką wolność jako jego ugruntowanie. Ale taki cel nie jest dany, jest *chciany*. Różnica między obowiązkiem a wolą. Na zewnątrz i wewnątrz. I objawienie Bytu: radość.

8) Wezwanie przez innego człowieka. Jak *myśleć innego człowieka*: „Taki a taki jest pederastą”. (Ten sam problem co przy szczerości wobec samego siebie).

Zrezygnować z utrzymywania bezpośredniego stosunku z innym człowiekiem.

Prawdziwy stosunek z innym człowiekiem nigdy nie jest bezpośredni: zachodzi za pośrednictwem uczynku/dzieła. Moja wolność implikuje wzajemne uznanie.

Ale dając siebie, siebie się zatracza. Szczodrość. Miłość.

Nowy stosunek między moim dla-siebie i moim dla-innego: poprzez uczynek/dzieło. Definiuję siebie, dając innemu człowiekowi siebie jako przedmiot, który stwarzam po to, by zwrócił mi tę przedmiotowość.

9) Znaczenie królestwa moralności.

Ludzkość pojmowana jako quasi-podmiotowość.

Jako wola stwórcza.

Moralność skończoności.

Ludzkość jako Historia skończona i absolutna. Ma tylko ten sens, jaki sama sobie daje.

Odzyskanie absolutu. Apokalipsa. (...)

Sekcja II

1) Alienacja jako grzech pierwotny. Daje to, co stanowi sens Historii: alienacja – negacja alienacji – nowa alienacja. A to dlatego, że nawrócenia zachodzą

w określonej sytuacji. Reformacja, czyli negacja katolicyzmu, zawiera w sobie zarodek swej alienacji za sprawą faktu, że nie mogła usunąć Boga, a tylko próbować zwrócić mu najczystszy jego obraz. Królestwo celów można pojmować formalnie, ale nie materialnie, czyli wychodząc od danej sytuacji. Będzie to zawsze zlepek.

Ponadto usunięcie alienacji musi być powszechne. Niemożliwym jest być moralnym w pojedynkę.

Stąd problem: Historia – moralność. Historia implikuje moralność (bez powszechnego nawrócenia nie ma sensu ewolucja ani rewolucja). Moralność implikuje Historię (nie ma możliwej moralności bez systematycznego oddziaływania na sytuację).

Z drugiej strony pierwsze potrzeby uciśnionego, a zresztą i człowieka w ogóle, obejmują już całą transcendencję oraz wolność. Najmniejszy gest wyrażający głód jest przekroczeniem sytuacji, rozjaśnieniem tego, co jest, na podstawie tego, co nie jest, mianowicie negatywności, pomysłowości, roszczenia. W odróżnieniu od zwierząt, dla których głód to jedynie *conatus* dążący do przedłużania życia, u człowieka głód może stać się upominaniem o rację życia albo, jak kto woli, w wysiłku zaspokojenia głodu człowiek może ustanowić całą ludzkość (poszukiwanie sprawiedliwości, wolności itd.) jako transcendencję i jako królestwo celów. Tak więc w każdym ludzkim działaniu jest rozumienie człowieczej kondycji i wolności.

2) Nawrócenie może się narodzić z nieustannej porażki, jaką kończy się każda próba bytu-dla-siebie, aby być. Wszelki wysiłek bytu-dla-siebie, ażeby być bytem-w-sobie, skazany jest z definicji na niepowodzenie. A zatem można w ten sposób zdać sprawę, i to uniwersalnie, z królestwa Piekła, czyli z tego regionu egzystencji, gdzie istnieć to stosować wszelakie chytne podstępny po to, by być, i doznać porażki w samym sercu tychże podstępów oraz mieć takiej porażki świadomość. To świat szaleństwa, o którym mówią Spinoza i stoicy. Otóż niepowodzenie może być nieokreślenie maskowane, kompensowane, ale samo z siebie dąży do ukazywania świata jako świata porażki i może nakłaniać byt-dla-siebie do postawienia sobie przesądającego o wszystkim pytania, mianowicie pytania o sens swych aktów i o rację leżącą u podstaw porażki. Problem zostałby wówczas tak sformułowany: dlaczegoż to świat ludzki jest nieuchronnie światem porażki, cóż takiego jest w istocie ludzkich usiłowań, że z zasady są skazane na niepowodzenie? Pytanie to jest ponagleniem do usadowienia się na terenie refleksji i do refleksyjnego rozpatrywania ludzkiego działania wraz z jego maksymami, środkami oraz celami.

3) Nawrócenie rodzi się z samej porażki refleksji uwikłanej.

Refleksja rodzi się jako wysiłek świadomości w celu odzyskania samej siebie: jako że diada świadomości odbita-odbijająca nigdy nie osiąga absolutnej jedności, refleksja wypływa jako człon trzeci, który chce zjednoczyć dwa inne. Ale swoiste *nie* oddziela refleksję od poprzednich członów i dokonuje ona jedynie noematycznego zjednoczenia określonej diady. Noematyczna unifikacja jest z natury bytem-w-sobie-dla-siebie, ponieważ uczucie, czy cecha charakteru, ma pewien

być jako element psychiczny i jednocześnie posiada świadomość. Tym samym jest terenem alienacji, ponieważ jednocześnie może być wytworem dokonanej przez innego człowieka unifikacji mych obiektywnych postępowań. W ten sposób istnienie jej będzie egzystencją o podwójnym obliczu, a jako że dwie unifikacje są jednolite, mogą być wzajemnie wymienne, czyli mogą przyjąć za temat unifikacji obiektywnej unifikację, której dokonał inny człowiek (obym tylko dowiedział się o jej znaczeniu intencjonalnym). Atoli porażkę refleksji uwikłanej znamionuje to, że przedmiot noematyczny jest z zasady transcendentny. Mam więc to właśnie uczucie, ale nim nie jestem, oddziela mnie od niego moja nietetyczna świadomość. Zamęczam się, podsycając uczucie – i w nim się alienuję, bo nie mogę go stopić ze sobą. I tak życie psyche jest życiem na zewnątrz i bez wzajemności. Mam świadomość (refleksyjną), że nienawidzę, i nie jestem tą nienawiścią. Oto więc radykalna i nieustanna porażka mego życia psychicznego: nie *dotykam* swego charakteru, mój charakter jest zjawą; to jeden z przedmiotów świata. Niepowodzenie odzyskania siebie w refleksji uwikłanej może służyć za motywację powrotu do refleksji niewikłanej, która przynajmniej jest-i-nie-jest zarazem tym, co odzwierciedlone, podczas gdy refleksja uwikłana *wcale nie* jest ukonstytuowanym noematem.

Jednym słowem, sama struktura alienacji (którą w złej wierze muszę podtrzymywać w mym własnym w niej uwikłaniu), porażka prób, jakie podejmuje byt-dla-siebie, by być w-sobie-dla-siebie, oraz porażka refleksji uwikłanej są wiązką ponagleń, które mogą prowadzić ku refleksji czystej. (...)

β) Pojawienie się refleksji czystej stanowi inny typ istniejącej jednostki, gdzie projekt jako czyste istnienie, którego wymiarem jest nietetyczna samoświadomość, jest jednocześnie tematyzowany i zakwestionowany w detotalizowanej jedności odzwierciedlonego-odzwierciedlającego. Innymi słowy, refleksja czysta nie usuwa absolutnie projektu, w każdym razie nie bardziej aniżeli fenomenologiczna *epoche* usuwa postawę naturalną: projekt pozostaje całkowity i głęboko zakorzeniony w źródłowym wyborze. Ale jest jednocześnie tematyzowany i dla samego siebie staje się przedmiotem pytania. Człowiek jest bytem, którego istnienie jest zakwestionowane w jego bycie, a skoro bytem człowieka jest działanie, znaczy to, że jednocześnie jego wybór bytu jest w jego bycie zakwestionowany.

Modyfikacje, które przynosi ze sobą refleksja niewikłana (a nie jest ona czystą kontemplacją, bo sama jest projektem), są następujące:

Nowy, „*autentyczny*” sposób bycia wobec siebie i dla samego siebie, który transcenduje dialektykę szczerości–złej wiary. Ów sposób bycia ma tym razem strukturę czteroczłonową: to, co przez refleksję ujmowane (nierefleksyjna świadomość odbijana-odbijająca), to, co refleksyjne (też o strukturze odbicia-odbijającego).

Tematyczne ujęcie wolności, bezpodstawności (*gratuité*), niemożności usprawiedliwienia (*injustifiabilité*).

Nowa relacja człowieka do swego projektu: człowiek jest wewnątrz i na zewnątrz zarazem.

Przebadamy kolejno trzy powyższe charakterystyki. Zobaczymy, że pociągają za sobą modyfikację projektu.

1) O nowym sposobie, jaki ma człowiek, by istnieć swym istnieniem.

Prawdę powiedziawszy, dialektyka złej wiary dawała już do zrozumienia, jaka jest odpowiedź. Skoro szczerość i zła wiara zostały odprawione z kwitkiem i ustawione w jednym szeregu, by dalej prowadzić swą grę z być i nie być, rozumiało się samo przez się, że autentyczność polega na odsłanianiu bytu w modusie: nie być. Jeśli bowiem fałszem jest, że jestem odważny, oraz fałszem jest, że odważny nie jestem, trzeba tak uelastycznić koncepty, by uchwycić samego siebie w pierwotnym napięciu: nie *jestem* odważny, bo przecie zamierzam takim być, innymi słowy, ponieważ projekt mój realizuje się jako negatywność w stosunku do swego rodzaju źródłowego tchórzostwa; chociaż tchórzem również nie jestem, ponieważ jakoś ta implikowałaby jakiś zamysł bytu, a zatem chodzi raczej o swego rodzaju źródłowe rozproszenie, swego rodzaju woskowatą elastyczność w danej okoliczności, o uległe naśladownictwo innego człowieka, o hipnotyczną nieomal kontynuację zachowań, które określona sytuacja zarysowuje: te narty suną do przodu, no to przechylam się do tyłu itd. W tym sensie odwaga zastępuje duchem eksperymentacji ducha obserwacji: odwaga to pochylić się do przodu i towarzyszyć nartom, natomiast tchórzostwem jest postępować zgodnie z duchem obserwacji. Toteż fałszem jest dopatrywać się określonej jakości, ponieważ odwaga musi być nieustannym poprawianiem samego siebie, i w tym sensie nikt nie jest odważny; atoli takim samym fałszem byłoby dopatrywać się w tym wytworze jakiejś przypadkowości: Koestler pokazuje torturowanego, który milczy, bo zachłysnął się wodą w chwili, gdy właśnie miał mówić. Ale tego rodzaju przypadkowość mogła okazać się pomocna tylko w samym projekcie wykazania się odwagą. Tylko sam projekt: *być* odważnym, jest formalny i abstrakcyjny, ponieważ nie bierze pod uwagę żadnej szczególnej okoliczności. Z drugiej strony, projekt jest mistyfikacją, ponieważ *jakości* „odważny” przydać mogą jedynie inni na widok pewnych stałych postępowań, i wreszcie jest to projekt poczyniony w złej wierze, ponieważ działa się po to, by przydać sobie jakiś byt bądź jakość właściwe bytowi-w-sobie-dla-siebie. Jednym słowem, chodzi o to, by tak postępować, i to w okolicznościach uprzednio niezdefiniowanych, aby Inni przykleili ci *obiektywną* etykietkę, którą się następnie uwewnętrzni w formie elementu psyche, czyli bytu-w-sobie-dla-siebie. A zatem istnieje pierwotna alienacja tak w wysiłku, by być odważnym, jak i w „szczerym” wyznaniu: „nie jestem odważny”. W rzeczywistości zaś uciekłem w pewnych okolicznościach, nic nie powiedziałem pomimo tortur, aczkolwiek kiedy uciekałem, wydawało mi się, że w podobnych, choć nieco odmiennych, okolicznościach mógłbym nie uciekać; ci natomiast, co potrafili milczeć, powiadają, że w nieznacznie zmienionych okolicznościach zaczęliby mówić. Innymi słowy, w autentyczności nie tylko redukuje obiektywną, zinteryoryzowaną jakość do następstwa postępów, ale odkrywam przy tym, że *nie*

jestem każdym z owych postępków – lub raczej *jestem* nim i nim nie *jestem*. Lord Jim *nie rozpoznaje siebie* w swym akcie, a jednak tym właśnie aktem siebie ogranicza. Absurdem byłoby ograniczyć go do tegoż aktu, a jednak sam nie jest niczym innym jak swą własną ucieczką w chwili, gdy ucieka. To, co zwie się szczerością, polega na wzięciu-na-siebie tego aktu i na osądzeniu go tak, jak ktoś inny by go osądził: *jestem tchórzem*. Jednak właśnie taka szczerość jest kłamliwa, przekracza bowiem to, co jest prawdziwe, a jest czystym i prostym wzięciem-na-siebie aktu. Powinienem, jeśli uciekłem, na-się-wziąć swoją ucieczkę i za jednym zamachem zaakceptować, że charakterystyka „tchórzostwo” przychodzi do mnie od innego i jako przeznaczenie. Tchórzostwo jest sytuacją, która mnie obsadza. Ale gdybym tak z tyłu, za swoim aktem umieścił tchórzostwo jako jakość, byłoby to pogodzenie się w złej wierze, a ostatecznie poszukiwanie wymówki. Autentyczność wiedzie zatem ku rezygnacji z wszelkiego projektu w rodzaju: być odważnym (tchórzem), szlachetnym (podłym) itd. Takie projekty są bowiem nie do urzeczywistnienia, a w każdym razie prowadzą do alienacji. Autentyczność odkrywa, że jedynym ważkim projektem jest projekt: *robić* (a nie – być), odkrywa również, że także projekt: *robić* – nie może być uniwersalny bez popadania w abstrakcyjność (tak jest z projektami: *czynić dobro*, *mówić zawsze prawdę* itd., itd.). Ważki projekt jest projektem oddziaływania na konkretną sytuację i modyfikowania jej w pewnym kierunku. Taki projekt implikuje zachowania wtórne: może implikować postępowanie: nie uciekać, dać sobie uciąć obie ręce i nic nie powiedzieć. Ale jeśli zamierzony cel to *być* odważnym, wówczas ostateczny cel, pozorny i konkretny, staje się pretekstem do mistyfikacji. W rzeczywistości trzeba *robić* to, co konieczne. I odtąd z dwóch równie skutecznych dróg wybrać trzeba tę najłatwiejszą, która pozwoli zachować wolne siły. A jeśli ktoś wybiera najtrudniejszą drogę, to dlatego, że stara się, aczkolwiek okrężnymi drogami, być. Źródłowo zatem autentyczność polega na odmowie poszukiwania bytu, nigdy wszak nie *jestem niczym*. Tak samo będzie z uczuciami i z wierzeniami. Zauważyłem w innym miejscu, że *wierzę* znaczy zarazem: *jestem o tym przekonany* i – nic więcej, tylko w to *wierzę*. *Wierzę* w przyjaźń Piotra – to zarazem „prędzej dałbym się posiekać, niżbym pomyślał, że nie jest moim przyjacielem” – i – „nie *jestem* pewien jego przyjaźni”. Toteż kiedy uroczyste mówię do Piotra: „*wierzę* w twą przyjaźń”, natychmiast rozwijam w sobie zdania mego przeciwieństwo: „wcale nie *jestem* tego taki pewien”. Szczerość robi tutaj z siebie złą wiarę, ponieważ zaniedbuje przytłumiony głos, który powiada: „ja tylko w to *wierzę*, nic więcej”, podobnie jak fizyk, co nie zważa na cyfry po przecinku; a to dlatego, że lubię Piotra i mam ochotę, by w zamian przekazał mi moje przekonanie jako Byt. Chciałbym (aby go upewnić, jeśli się niepokoi; przywiązać, jeśli jest niewierny) stać się w jego oczach tym-który-wierzy-w-jego-przyjaźń. Autentyczność będzie jednak utrzymywaniem napięcia, skoro wierzyć to wierzyć, że się wierzy, i tylko wierzyć, a więc już nie wierzyć. W takim momencie wiara stanie się sprawą woli

i treningu, a jednocześnie pozna swe własne granice. Sama wiara stanie się wolą, by wierzyć, oraz wiedzą, że wiara jest ograniczona, czyli że przyjaźń Piotra jest prawdopodobna. I *wierzyć* przestanie być prawem, a stanie się przedsięwzięciem (oszukałeś mnie, właśnie mnie: tego, który *wierzył* w twoją przyjaźń). Jako że takie przedsięwzięcie zakłada zresztą pewien *czas*, czyli wyraźnie przekracza moje aktualne, oczywiste możliwości, odkładam więc odnośną decyzję na ten czas, gdy moje życie będzie już skończone. Innymi słowy, wiem, że wierzyć to nie wierzyć, a zresztą nie wiem nawet, czy wierzę w sensie ograniczonym, który dopiero co zdefiniowałem, choć chcę przecież wierzyć. Lepiej jeszcze – bo autentyczność będzie wtedy kompletna – nie chcę nawet wierzyć: chcę zbudować tę przyszłość w ruchu temporalizacji, gdzie każdy z mych aktów będzie wzorować się na jednym z aktów Piotra i na odwrót oraz gdzie każdemu poszczególnemu momentowi przedsięwzięcia będzie odpowiadać intuicyjna pewność. Nie ma w tym nic z nominalizmu: wcale nie chodzi o to, by zredukować przyjaźń do następstwa chwil, ale o to, by uważać jednoczący temat za intencjonalny wybór: *robić* (budować przyjaźń) – i w takiej perspektywie pozwolić poszczególnym momentom konkretnie się rozwijać. Tak samo z uczuciami. Zobaczmy więc, jak stapia się, rozptywa psyche: z jednej strony pozostanie przezroczysty świat złożony z *Erlebnisse*, a z drugiej strony – zbiór informacji (które mam na-się-wziąć) dotyczących natury mego bytu-dla-innego. I tak, na-się-biorąc swe tchórzostwo jako przeznaczenie w świecie, chciałbym być tylko wykonawcą tego szczególnego dzieła. Co do uczuć, zredukują się, jak widać, do przedsięwzięć; nienawiść i miłość to przysięgi. Ale jako że ujmuję siebie w wolności, przyrzeczenia zachowają na zawsze swą stronę problematyczną. Natura uczucia zatem zmienia się absolutnie. Uczucie nie jest podskórną rzeczywistością mego bytu, nie jest również zwykłym *przeżyciem*. Przeżywać bowiem uczucie to uczucie kwestionować, czynić z niego pytanie. Wszak w naturze uczucia leży być zakwestionowanym przez tę świadomość, która je właśnie przeżywa, w naturze uczucia leży afirmować siebie w pytaniu. Nie chodzi, ot tak po prostu, o odczuwanie siebie w każdej chwili, jak owa kobieta, co powiadała: „Dzisiaj kocham cię trochę mniej niż wczoraj”; wręcz przeciwnie, taki rodzaj roztrząsań zakłada, że się wierzy w byt uczucia, a zdecydować w przypływie rzekomej szczerości, że się będzie w każdej chwili siebie odczuwać, to zdecydować, że się nie będzie kochać bezgranicznie, to zdecydować, że się będzie w każdej chwili decydować, czy się kocha, a to już nie kochać, nie widzieć, że kochać i chcieć kochać to jedno. Jeśli jednak jest się przekonanym, że kochać i chcieć kochać to jedno, wtedy uczucie jest w naturze swej problematyczne. W istocie gdyby tak chęć kochania była w uczuciu wszystkim, chodziłoby o czystą decyzję abstrakcyjną; gdyby natomiast kochanie było wszystkim, byłaby to czysta, nienazwana bierność przeżycia. Jednak za sprawą takiego podwójnego charakteru jest to wzajemna kontestacja: kochać to nigdy całkiem kochać, bo przecież to chcieć kochać, a chcieć kochać nigdy nie jest czystym chceniem,

bo to przecież kochać pomimo siebie, to dać się przepelniać swej miłości. A skoro uczucie podtrzymywane w bycie swym przez wybór, przez przysięgę uczucie strukturującą, zatrzymuje się przed przyszłością, trzeba będzie uczucie odnawiać. (Proust doskonale opisał grozę tych, którzy na łonie miłości nie chcą pojąć, że miłość może ustać). I tak w miłości samej, w jej sercu, będzie, jeśli tylko miłość jest autentyczna, owo być albo nie być oraz ten lęk pierwotny, że może jej nie być. I tak jak miłość jest chciana i jednocześnie odczuwana, tak i lęk ów powinien być autentycznie chciany jako nasza jedyna obrona przed przyszłością. Nie dlatego, iżby przyszła wolność miała dopadać nas jak złodziej i wszystko rozbić, ale po prostu dlatego, że dla tej wolności, jakakolwiek by ona była, będziemy przeszłością, o której sensie sama zadecyduje. W ten sposób odkrywamy nowe napięcie w sercu naszej autentyczności: napięcie właściwe temu, że jesteśmy żyjącym absolutem, którego nic nie może zmienić w czasie naszego życia, oraz napięcie właściwe temu, że jesteśmy nieodwracalnie i koniecznie minioną przyszłością, o której zadecyduje wolność, która będzie nowa i zarazem będzie mną samym. I tak przeszłość jako przyszły stan, bezbronny wobec dekretów wolności, wślizguje się do serca obecnego absolutu. A autentyczność musi się właśnie domagać przeżywania tej akurat sytuacji: będzie to wówczas miłość jako *napięcie*. I nie będzie więcej miłości-psyche, a tylko przeżywane kwestionowanie siebie przez siebie w przedsięwzięciu skupionym na zewnątrz. Pozostają same intencje powzięte jako wybór (źródłowy lub nie): czy *jestem* przynajmniej tym, czyli takim człowiekiem, który *chce* oprzeć się torturze, ażeby zbawić, uratować towarzyszy, który *chce* wierzyć w przyjaźń Piotra, który *chce* kochać Annę? Ale najpierw przecież chcieć to nie być. I dokładnie, jeżeli bowiem chcę być takim człowiekiem, to dlatego, że nim nie jestem. A zatem *chcieć* być to zarazem w pewien sposób być (chcieć aż do samego końca nie mówić – to nie mówić) i w pewien sposób nie być (chcę – i to wobec nieustannych ponagleń, które mogą zrobić ze mnie człowieka, który mówi). Chcieć być to dokładnie być kwestionowanym w swym bycie, rozjaśniać to, czym jestem (w modusie: nie być), tym właśnie, czym nie jestem (w modusie: mam tym być). I tak autentyczność widzieć będzie wolę raczej jako pytanie postawione w samym sercu istniejącej jednostki aniżeli jako sztywne ostrze, jak to się z lubością wolę zwykło definiować. Ponadto intencja nie daje się momentalnie rozszyfrować. Nie dlatego, iżby była na poły przezroczysta dla refleksji, ale dlatego, że jest abstrakcyjna. To na samym początku intencja zrealizowania dzieła jest najuboższa. Jest niewspółmierna z urzeczywistnionym dziełem (które zakłada nieustanny problem środków oraz nieustanne wzbogacanie przez świat). I wreszcie pierwotna intencja nie zawiera decyzji o *odmowie* zastosowania takiego a takiego środka, o preferowaniu porażki aniżeli zastosowania jakiegoś środka, a to z tej racji, że kontekst historyczny nie jest jeszcze dany i nie zawiera wspomnianych środków; intencja nie zawiera również śmiałego pomysłu, który wzbudzi jakąś napotkana trudność, trudność bowiem nie zdą-

żyła się nawet pojawić. I tak totalna intencja koincyduje absolutnie z dziełem totalnym – i to dzieło totalne informuje o totalnej intencji. W konsekwencji autentyczność ujmie intencję jako projekt otwarty, jako pewien zmienny stosunek ze światem, w którym tylko najuboższe i najbardziej abstrakcyjne struktury mogą pozostawać niezmiennie. Co wcale nie znaczy, a wręcz przeciwnie, że byt-dla-siebie powinien tak wybierać, by definiować siebie kaprysem chwili (kaprys chwili bowiem jest kaprysem jedynie na pozór, przyjmując formę kaprysu na tle stałego wyboru), a znaczy tylko, że byt-dla-siebie powinien opisywać siebie w terminach właściwych perspektywie oraz jako kierunek: jest bardziej tym, co *robi*, aniżeli tym, czego chce. Tym, co pozwoli go odsłonić, będzie fabryka, którą buduje, lub szpital, który zakłada, a nie – jego wola czynienia dobra lub ratowania bliźnich. Tym natomiast, co zdefiniuje jego miłość, będzie konkretna ofiara, jaką składa dzisiaj, a nie to, co myśli bądź czuje. I tak autentyczne dla-siebie, kiedy odmawia, nie godząc się ani na Byt, ani na Psyche, odsłania się przed samym sobą w bezpośredniości nieustannego kwestionowania (*Erlebnis*) i zarazem w refleksyjnym opisie swego konkretnego przedsięwzięcia, tak jak owo przedsięwzięcie odsłania się przed nim w świecie. Na tym poziomie jego przyszłością jest przyszłość fabryki, szpitala, przyszłość polityki. *Ja* to zwodniczy pośrednik: zastąpić go musi εἰσός wysyłany przez moje dzieło, bo przecież przyszłość mego dzieła stanowi prefigurację mojej przyszłości, oraz *swoistość* samego zakwestionowania.

Jednak ten płynny zespół nieustannego kwestionowania i nieustannego przekraczania może się objawić jedynie w takiej refleksji, która *nie chce* Bytu, a chce egzystencji, refleksja bowiem nie jest kontemplatywna: jest uwikłana lub oczyszczająca. W jednym i drugim przypadku jest projektem. Jaki zatem może być projekt takiej refleksji, która odmawia poszukiwania Bytu? Może tutaj chodzić jedynie o decyzję radykalnej autonomii. I zaiste – cały system refleksji uwikłanej pojawił się jako noematyczna projekcja siebie jako Innego, a wreszcie jako heteronomia. Decyzja czystej refleksji jest zarazem negatywna i pozytywna: jako negatywna, czysta refleksja rezygnuje z próby syntetycznej unifikacji siebie przez siebie, która prowadzi z konieczności do urzeczywistnienia tej unifikacji na zewnątrz i do poświęcenia świadomego przeżycia na rzecz noematu; jako pozytywna, czysta refleksja pojmuje, że jedność istnienia nie może dokonać się podług typu unifikacji syntetycznej, która wtłaczałaby świadomość odbijającą w odbijaną, ale podług nowego typu, którym jest *zgoda ze sobą*. Chociaż przejście do refleksji nie realizuje jedności bytu-dla-siebie i draży nową otchłąń w świadomości, przejście takie ustanawia inny rodzaj jedności, albowiem dzięki refleksji egzystencja jawi się sobie w formie tematu i pytania. Nie identyfikuje się ze sobą, ale się sama z siebie wywodzi, bo przecież wkrótce powstaje problem, czy będzie się kontynuować czy też się zatrzyma (zarazem w swych modalnościach – czy zrezygnuję z projektu? – i jako niesubstancjalny absolut – samobójstwo). Refleksja nie jest więc bynajmniej kontemplatywna, sama jest projektem: jest projektem wpływa-

jącym z projektu nierefleksyjnego oraz decyzją o jego zawieszeniu bądź kontynuacji. I zrazu istniejąca jednostka rzeczywiście rezygnuje z projektu bycia w-sobie-dla-siebie, czyli jako przyczyna siebie (w ramach hipotezy, podług której przyczyna byłaby przed sobością, czyli istniejąca jednostka wywodziłaby się z samej siebie *a priori*), ale wywodzi się z siebie *a posteriori*, o ile zaakceptowała zakwestionowanie samej siebie jako istniejącej jednostki i *odpowiedziała* na pytanie decyzją kontynuacji siebie. Jednak właśnie po to, by zyskać taką autonomię i takie przejęcie przygodności, trzeba najpierw, aby istniejąca jednostka zaakceptowała i na-się-wzięła swój sposób bycia, który jest modusem bycia diasporycznym. Albo dokładniej, na-się-wzięcie takiego modusu bycia tworzy jedno, radykalnie, z przejęciem na siebie przygodności. Jednym słowem, istniejąca jednostka jest projektem, a refleksja jest projektem na-się-wzięcia tego projektu. Naturalnie, proces ten przebiega w modusie: być i nie być, refleksja bowiem jest i nie jest tym, co odzwierciedlane. A to dlatego, że refleksja nie jest kontemplacją. Jest wolą. Jeżeli projektu nie da się odzyskać kontemplatywnie, to jest przynajmniej odzyskiwany *praktycznie*. Refleksja czyni go *swoim* nie przez identyfikację czy przywłaszczenie, a przez przyzwolenie i przymierze. Innymi słowy, nawrócenie polega na rezygnacji z kategorii *przywłaszczenia*, która rządzić może tylko stosunkami, jakie utrzymuje byt-dla-siebie z rzeczami, a wszystko po to, by w wewnętrzny stosunek Osoby wprowadzić relację *solidarności*, która później zostanie zmodyfikowana w solidarności z innymi. Odmawiając posiadania tego, co odzwierciedlone, nawrócenie odsłania niedający się przywłaszczyć charakter odzwierciedlonej *Erlebnis*. A jednocześnie urzeczywistnia specyficzny dla istniejącej jednostki typ jedności, jakim jest jedność *moralna* powstała w wyniku zakwestionowania i kontraktowej zgody ze sobą. Innymi słowy, jedność nigdy nie jest dana, nigdy nie jest *częstką bytu*. Jedność jest wolą. Szczerość jest więc wykluczona, odnosiła się bowiem do tego, czym *jestem*. Autentyczność zaś odnosi się do tego, czego chcę. Szczerość podawała się za kontemplację i zapowiedź, zwiastowanie (*annonciation*) tego, czym jestem. Czysta i autentyczna refleksja to chcieć tego, czego chcę. To odmowa definiowania mnie przez to, czym jestem (Ego), a definiowanie mnie przez to, czego chcę (czyli przez samo moje przedsięwzięcie, i to nie o tyle, o ile jawi się ono innemu człowiekowi – to, co obiektywne – ale o ile zwraca ono ku mnie swe subiektywne oblicze). Czy tym właśnie przedsięwzięcie moje różni się od przedsięwzięć inżynierów i ludzi poważnych, którzy na własne przedsięwzięcia patrzą wprost oczyma innych, czyli obiektywnie? Że powinno się *również* na-się-wziąć przedmiotowość dzieła, zobaczymy później. I tak, autentyczne ujęcie siebie nie ma natury bytowej, to wola skierowana na wolę; to projekt, który zatracą siebie, aby siebie zbawić, który wytwarza refleksyjny dystans do siebie jak do quasi-przedmiotu, ażeby móc chcieć siebie *również* w quasi-przedmiotowości. I wola skupiona na woli odzwierciedlonej nie stwierdza jej (co byłoby jej zatrzymaniem i zestaleniem w εἶς); wręcz przeciwnie, za-

znaczyliśmy jednak, że cechą właściwą intencji jest przekraczać siebie i ubogacać siebie o akt: wola refleksyjna *chce* woli odzwierciedlonej. Jednakowoż nie *chce* jej jako refleksji uwikłanej, która *nie przerabia* w pytanie projektu odzwierciedlonego. Przerabia w pytanie projekt, zanim go zechce. Bada go, ażeby zdecydować, czy nie zniszczy on sam siebie, stając się dla siebie przedmiotem. I zarazem, co zobaczymy niebawem, wola radykalnie zmienia swój stosunek do bycia, albowiem nie ujmuje go już źródłowo jako wchłoniętego przez transcendentne wartości (duch powagi) lub przez Ego (alienacja), a tak właśnie, jakim jest ono przy sobie obecne jako wolny projekt, od którego uzależnione są i wartości, i Ego. Toteż wola *chce* projektu, ale bez swego w nim uwikłania i o tyle, o ile jest on wolnym, autonomicznym wyborem, albowiem właśnie jako taki również będzie go mogła uchylić. Nie należy jednak wyobrażać sobie refleksji operującej na tym, co odzwierciedlone, jak wzroku operującego na widowisku. Refleksja *nie widzi* tego, co odzwierciedlone, i nie *chce* tego widzieć. Ale skoro wypłynęła z tego, co odzwierciedlone, tak więc i samo to, co odzwierciedlone, kurczy się i trzyma na dystans wobec samego siebie, a tym samym siebie modyfikuje, bo widać przecież, jak to, co odzwierciedlone, nie jest już tylko *wyborem* takiej czy innej maksymy, a wyborem samego siebie, jako że jest wyborem dokonany przez A. (Może być również odmową, niezgodą na samego siebie, w przeciwnym razie nie byłoby wyborem, a dalej podamy racje, które przywieść mogą refleksję do odmowy). Nie chodzi zatem o wprowadzenie „bezzstronnego obserwatora”, który bardziej jeszcze alienowałby projekt. To właśnie projekt jako projekt akceptuje, że zatracą siebie, ażeby stawić się przed trybunałem samego siebie. To projekt *chce* istnieć jako zakwestionowanie siebie przez siebie. I od razu staje się dla samego siebie całością. Projekt samoświadomy jako projekt, czyli siebie chcący, przedstawia sobą taką całość, która odzyskuje siebie w egzystencjalnym wymiarze *wyboru*. Na samym początku zaznaczyłem, że wszelki projekt stający przed trybunałem refleksji zmienia się, ponieważ *chce* się go robić dla Ja. Toteż Ja jawi się jako krwiożerczy bożek karmiący się wszystkimi projektami. A to dlatego, że znajdowaliśmy się na terenie refleksji uwikłanej. Kiedy refleksja czysta usunęła już Ja, projekt przestaje być odnoszony do czegokolwiek innego aniżeli jego cel. Zachowuję więc tę bezpośredniość, jaką projekt ma w tym, co odzwierciedlone, ponieważ sam siebie zapośrednicza. W bezpośredniości widzę tego spragnionego nieszczęśnika, daję mu wody, ponieważ woda jawi się bezpośrednio jako upragniona przez niego. W refleksji uwikłanej poję wodą po to, by Ja było dobroczyncą. W refleksji czystej natomiast projekt dania wody ogranicza się wyłącznie do tego, że sam siebie odkrywa w swej swoistości, a świadomość wody jako czegoś upragnionego tematyzuje się. W tym sensie woda nie przechodzi do tego, co nieistotne, ale po prostu projekt: „dać wody” kwestionuje siebie przed samym sobą. Woda pozostaje tym, co istotne, ale zamiast być tym, co istotne bezpośrednio, czyli zamiast odślaniać siebie jako coś upragnionego przez projekt, który zapomina

o sobie samym, pozostaje tym, co istotne, jako sens i kwalifikacja mojego projektu. Jednym słowem: bezpośredniość jest przygodna, a zapośredniczenie przez Ja pociąga za sobą alienację; natomiast zapośredniczenie projektu przez sam projekt pozostawia mu jego autonomię, a jednocześnie zachowuje istotność zamierzonego celu. Byt-dla-siebie chce zawsze celu dla samego celu, ale jest świadomy siebie jako tego, kto tego celu chce. (...) Egzystencjalny zawrót głowy: projekt jawi się refleksji w swej absolutnej bezpodstawności (*gratuité*). Ale skoro refleksja *chce* tego projektu, jest on więc odzyskany. Chociaż odzyskany jest jako absolut i całość, nie przestaje być bezpodstawny (*gratuit*). Taki podwójny acz równoczesny aspekt ludzkiego projektu: bezpodstawny w swym sercu i uświęcony przejęciem refleksyjnym, czyni z projektu *autentyczną egzystencję*. Aktywne odkrycie (albo odsłonięcie-na-się-wzięcie, albo odkrycie-ugruntowanie) czystego pola istnienia zaiste musi źródłowo ujmować swą doskonałą *bezpodstawność*. Przypadkowość wyłonienia nie pozwala bowiem wiązać go z jakąś koniecznością, a zanik Ja (czystego podmiotu prawa, ponieważ jest czystą alienacją. Ja jest równoznaczne z On: niesłuszne zdziwienie Gide'a wobec tubylca mówiącego o sobie w trzeciej osobie. Koestler i wujaszek Arthur. Prawo to wymóg Innego, zinteryoryzowany w Ja) pociąga za sobą zanik Prawa. I tak, byt-dla-siebie jawi się w swej absolutnej niemożności usprawiedliwienia, uzasadnienia, a jego stosunek do wszechświata został zmieniony; taki byt nie ma żadnego, choćby i mistycznego prawa, aby jego przedsięwzięcie się powiodło; jest zbędny i w stosunku do świata społecznego, i do świata w ogóle, wszechświat może się bez niego obyć; jego sukces albo absolutna klęska są z porządku prawdopodobieństwa; i niczego nie może się domagać ani od drugiego człowieka, ani od świata, nie może domagać się nawet poszanowania swojej wolności. Ale jednocześnie nie jest wygnaniem jak stoik w swoim $\tau\alpha\ \epsilon\varphi\ \upsilon\mu\iota\nu$ (to, co zależy od ciebie), w owej czystej i formalnej wolności. Jego istnienie jest jak najbardziej przywiązaniem się na mocy definicji do jakiegoś $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\varphi\ \upsilon\mu\iota\nu$ (to, co nie zależy od ciebie), bo przecież przywiązuje się do takiego przedsięwzięcia, co do którego nie ma żadnego prawa wymagać, aby się powiodło, i nie ma też co do tego żadnej gwarancji, a przecież przedsięwzięcie to wciąga go w zależność od całego świata. Byt-dla-siebie angażuje się więc w takie przedsięwzięcie, którego powodzenie wymaga jakiegoś korzystnego bądź przynajmniej stałego aspektu wszechświata, który absolutnie nie jest dany; byt ów zgadza się na przypadek: stawia zakład, jest ryzykiem, na-się-bierze swe możliwe zatracenie w samym akcie. Ale w tym samym czasie, gdy jest bezpodstawnością, jest bezpodstawnością przejętą. Chociaż przejętą *tylko przez niego*. To refleksyjne podwojenie jest na-się-wzięciem, wywyższeniem bezpodstawności. W refleksyjności zgadzam się być człowiekiem, czyli zaangażować się w taką przygodę, która ma wszystkie szanse po temu, by źle się skończyć, przekształcam swą przygodność w *Pasję*. Co do mego przedsięwzięcia, usprawiedliwiam je, uzasadniam tylko dla siebie i tylko faktem, że je kwestionuję. Ujmuję je

w jego przygodności, ale również jako absolut, którego nie sposób przekroczyć ani przewyższyć, a który absolutność swą czerpie z tego, że jest tak chciany, jak sam siebie chce. Toteż równie dobrze mogę powiedzieć, że nie będzie nikogo, kto zechciałby za mnie zaświadczyć, i że jestem swym własnym świadkiem. To ja: ten właśnie, którego nic nie usprawiedliwia, usprawiedliwiam, uzasadniam siebie w wewnętrzności. Subiektywny absolut usprawiedliwienia, czysta przypadkowość widziana z zewnątrz. Nigdy nie będę mógł przekonać Innych o swojej obiektywnej konieczności, i nie będzie ona nigdy miała miejsca; ale moja zgoda z samym sobą, obwarowana w czystej bezpodstawności, przydaje mi subiektywnej konieczności. Dochodzimy zatem do tego typu naoczności, która odsłoni autentyczną egzystencję: absolutną przygodność, która ma tylko siebie, ażeby siebie usprawiedliwić przez na-się-wzięcie, i która może na-się-wziąć siebie tylko wewnątrz siebie, i to tak, by nigdy projekt wewnątrz uzasadniony nie mógł, stąd właśnie wychodząc, uzasadniać się przez coś innego w swej subiektywności (zobaczymy, że może istnieć uzasadnienie przedsięwzięcia jako przedmiotu przez innych, jeżeli przedsięwzięcie owo ponownie na-się-wezmą), i która uzasadnia się jedynie wtedy, gdy ryzykuje swe zatracenie, ale która zrazu konstituuje się w ryzyku i lęku (kimże jestem, abym miał się usprawiedliwiać?) jako *czysta autonomia*. Nie mam żadnego prawa, ażeby chcieć tego, czego chcę, a to, czego chcę, nie daje mi żadnego prawa; jestem jednak usprawiedliwiony, że chcę prawa, ponieważ chcę chcieć tego, czego chcę. (...)

2) Na tym poziomie dochodzi do radykalnej transformacji odzwierciedlonego projektu. Skoro refleksja jest bowiem odsłanianiem wolności, to projekt jest zawsze *wolą bycia projektem*, wolą, która chce nie tego, by projekt podtrzymywał byt dla-siebie, lecz tego, by był on podtrzymywany przez dla-siebie. I to właśnie jest nawrócenie, przekształcenie projektu: od bycia-dla-siebie-w-sobie, czyli od przywłaszczenia lub identyfikacji, do projektu odsłaniania i tworzenia. (...)

3) Autentyczność na tym poziomie jest podwójnym źródłem radości: przez przekształcenie bezpodstawności w wolność absolutną i przez kontakt z byciem zjawiska.

α) Bezpodstawność (*gratuité*) i radość: Świadomość jest bezpodstawnością, ponieważ nie jest swym własnym ugruntowaniem i ponieważ z konieczności jest przypadkowa (jako punkt widzenia). Świadomość bez punktu widzenia to sprzeczność, albowiem co do nieskończoności punktów widzenia – to wzajemnie się one wykluczają i nie mogą być jednocześnie utrzymywane w jednej świadomości. Jeżeli natomiast przyjmujemy, że taka świadomość ujmuje Byt, a nie pozory, to jest ona wtedy wykluczona przynajmniej z pozorów, a zatem urzeczywistnia jakiś punkt widzenia. Być może Hegłowski duch samo-świadomy wchłania stoicyzm, ale nie stoika. I tak świadomość, jeśli tylko przestanie opłakiwać swą strukturę głęboką, osiągnie swej konieczności w samym sercu swej bezpodstawności. Istnienie świadomości nie jest konieczne, ale koniecznym jest, iżby nie było to koniecznym;

nie jest koniecznym, ażeby świadomość miała ten oto punkt widzenia, ale koniecznym jest, żeby miała jakiś punkt widzenia i żeby ów punkt widzenia nie był konieczny. Tak zatem świadomość własnej bezpodstawności obejmuje zewsząd świadomość konieczności tejże bezpodstawności. Świadomość zatem, dosięgając konieczności owej bezpodstawności, może i powinna kochać bezpodstawność jako warunek *a priori* swego istnienia oraz zbawienia Bytu. Świadomość bez punktu widzenia, mogąc być tylko urzeczywistnionymi już wszystkimi-możliwymi-punktami-widzenia, byłaby pozbawiona *jakichkolwiek możliwości*. Będąc zaś bez możliwości, byłaby czystą koniecznością, a zatem nie byłaby wolna. A wtedy nie miałaby *możliwości* żadnego działania, ponieważ byłaby świadomością wszystkiego. Dlatego też przygodność świadomości rzuconej w środek Bytu jest warunkiem jej wolności. Jednym słowem, jakakolwiek świadomość jest koniecznie skończona i wolna; wolna, bo skończona. Świadomość osiąga więc w swej przygodnej skończoności konieczny warunek swej wolności i swego istnienia; nie może odmówić, nie przystać na przygodność, jeśli tylko godzi się na samą siebie. A skoro na-się-biorąc przygodność, nią się posługuje i ją podtrzymuje swą wolnością, świadomość wolna i to taka, co siebie na-się-bierze, osiąga w przygodności własnie – i przygodność osiągając, wytwarza – taki punkt, gdzie dochodzi do interferencji wolności, przygodności i konieczności. Moja przygodność jest konieczna dla mojej wolności, a wolność moja na-się-bierze przygodność moją. Jednym słowem, w niej to wolność moja przejmuje i ugruntowuje konieczny warunek swego istnienia. Moja wolność przydaje wymiaru wolności temu, co było koniecznością, a przygodność przydaje wymiaru konieczności temu, co było nieokreśloną wolnością. Na-się-biorę te oczy, te zmysły, to ciało, bo przez nie, bo dzięki nim wolny jestem, na-się-biorę mą wyzwalającą ignorancję. I natychmiast to ciało i ta niewiedza, i to nieustanne ryzyko śmierci *są dla* mojej wolności. Moja wolność jest ich celem. Ale natychmiast również moja wolność zyskuje twarz: jest tym szkicem, zarysem działania we wszechświecie, a więc i tym ciałem, i tą ignorancją, i tym ryzykiem. Aczkolwiek jednocześnie przygodność moja, istniejąc dla samej siebie w przezroczystości refleksyjnego wyboru absolutnego, przechodzi do absolutu. Przekształca się w autonomię. Przypadkowym byłem, bo nie mogłem wywieść siebie z jakiegokolwiek konieczności. Ale gdybym tak mógł zostać wywieziony z jakiejś konieczności, to nie mógłbym na-się-wziąć siebie, byłbym bowiem rygorystycznie zdefiniowany przez tę właśnie konieczność. Byt mój byłby zatem relatywny względem tej konieczności (choćby i była koniecznością „wewnętrzną”, co ściśle rzecz biorąc nic nie znaczy). Jednak dokładnie dlatego, że jestem bezpodstawny, mogę na-się-wziąć siebie, czyli – nie *ugruntować* tę bezpodstawność, która na zawsze pozostanie tym, czym jest, ale *przejąć* ją na swoje konto. Czyli nieustannie, dla mnie samego, uważać się *za szansę*. Dzieci dość spontanicznie wykazują taką tendencję, kiedy na przykład nagle radują się, myśląc: jaką to ja mam szansę, że jestem Francuzem, że jestem chłopcem, że jestem z tej

rodziny. Takie na-się-wzięcie ma jednak charakter nieautentyczny, ponieważ jest następstwem powodów *a posteriori*: rodzinie dobrze się wiedzie, jest zjednoczona, pobłażliwa, a Francja wygrała pierwszą wojnę światową itd. Tymczasem samą przypadkowość pojawiania się w świecie, jaki by on był, trzeba uważać za szansę. Bataille powiada: najbardziej szalona to z szans. Ale i on jest nieautentyczny, bo przecież powinienem uważać przypadkowość za szansę *nie a priori*, nie za szansę matematyczną niejako – szansę dla kogo? szansę na co? – a właśnie jako szansę *a posteriori*, którą biorę na siebie, powracając z mego wolnego projektu do przypadkowości, która go umożliwia. Szansę, bo projekt mój ją oświeśla i nadaje jej wartość jako temu, co go umożliwiło. Trzeba kochać to, że się mogło nie być, że się jest *zbędnym* itd. Tylko w ten sposób coś *nowego* może przyjść na świat. Więcej: tylko w ten sposób może pojawić się jakikolwiek świat. Toteż to, co Pascal zwie nędzą i wielkością człowieka, jawi się ściślej ze sobą związane aniżeli u chrześcijanina, a przede wszystkim w odwrotnym kierunku: dla Pascala wielkość jest dana najpierw, a jest nią uczestnictwo w Bogu, czyli punkcie widzenia bez punktu widzenia. Potem zaś następuje upadek, który jest upadkiem w ciało i przypadkowym ograniczeniem punktu widzenia, a upadek taki jest uhistorycznieniem (grzechem). Co do wielkości człowieka – bierze się ona stąd, że człowiek nosi jeszcze w sobie ślady uczestnictwa w boskiej wszechwiedzy i obiecano mu, że tam powróci. Dla człowieka autentycznego – wręcz przeciwnie: wielkość (używam tych Pascalskich wyrażen i przydaje im sens jak najściślej subiektywny. Człowiek nie jest ani wielki, ani nędzny, ponieważ nie jest taki dla żadnego świadka. Tylko w konkretnym zbiorze, jakim jest jakiegokolwiek społeczeństwo, i w stosunku do pewnych norm, pojedynczy człowiek jest wielki lub nędzny) wywodzi się koniecznie z nędzy lub przygodności. Człowiek, dlatego że jest punktem widzenia, skończonością, przypadkowością i ignorancją, sprawia, że oto pojawia się jakiś świat, czyli że może wziąć odpowiedzialność za samego siebie i za świat. A to, co powszechne, lub istota, jak to już pokazałem (w *Bycie i nicości*), może się pojawić wtedy tylko, gdy wychodzimy z ograniczoności punktu widzenia. To, co powszechne, czyli możliwość nieustannego przekraczania mojej skończoności. I tak, człowiek autentyczny nieustannie przewyrcięża pokusę, którą opisuje nam Bataille: *być* wszystkim. W świecie alienacji fakt, że *ma się* jakiś Ja, zaiste pociąga za sobą pragnienie, żeby owo Ja było wszystkim. Ale kiedy Ja upadnie, odpadnie, stosunek bytu-dla-siebie do wszystkiego jest odmienny; odtąd jest to stosunek: istnieć jako ktoś po to, *by wszystko zaistniało*. Zamiast upadku w grę wchodzi przekroczenie. A i stosunek do przypadkowości także się odwraca: przez przejście na siebie przypadkowości staje się ona *bezpodstawnością* (*gratuité*), czyli nieustanną eksplozją wolnej decyzji, *ażeby zaistniał* jakiś świat.

Od tłumacza

Zeszyty o moralności zostały wydane w 1983 roku, już po śmierci Sartre'a, staraniem jego przybranej córki. Sam autor zwał je „notatkami” (*notes*), a zmiana na „zeszyty” spowodowana była zapewne popularnością wydawnictw nazywanych wówczas „zeszytami”, które z reguły były w treści swej i formie „rewolucyjne”. Publikacja ta zbiegła się z głośno i długo świętowanym triumfem lewicy, jakim był wybór Mitteranda na prezydenta Francji w 1981 roku; co w praktyce oznaczało – niestety – dojście do władzy pokolenia '68. Wydanie etyki Sartre'a stanowiło zatem wydarzenie na wskroś ideologiczne: wskazywała ona drogę, jaką mogło wybrać i wybrało wychowane na egzystencjalizmie pokolenie, które – nie wiadomo czemu – uważało się i nadal uważa za rewolucjonistów oraz za ciemionych.

Byt i nicość (1943) zapowiada dzieło poświęcone etyce i to *Zeszyty* właśnie prezentują wykładnię egzystencjalistycznej moralności. Powstały w latach 1947–1948 i zawierają liczne odniesienia do dzieł wydanych w tych latach, takich jak pierwsze bestsellery antykomunistyczne Koestlera, *Wprowadzenie do lektury Hegla* Kojève'a oraz zbiór artykułów zatytułowany *Humanizm i terror*, w którym Merleau-Ponty opowiada się za postawą dwuznaczności wobec rzeczywistości politycznej, a w rzeczywistości jednoznacznie aprobuje zbrodnie stalinowskie powiadając, że marksizmu „nie sposób przekroczyć”. Sartre nie spieszył się z publikacją swych dociekań etycznych, gdyż trud przedstawienia szerokiej publiczności zalet moralności egzystencjalistycznej wzięła na siebie Simone de Beauvoir. W 1947 roku, pod okiem swego partnera, jak to mieli w zwyczaju – „myśląc we dwoje”, zredagowała książkę *O moralności dwuznaczności*, w warstwie politycznej równie jednoznaczna co praca Merleau-Ponty'ego. Wyłuszcza tam w sposób klarowny nerw Sartre'owskiego rozumowania i jego koncepcję ludzkiej autentyczności:

Człowiek w swym próżnym usiłowaniu, ażeby być Bogiem, sam sprawia, że istnieje jako człowiek, i jeśli zadowala się taką egzystencją, dokładnie koincyduje ze sobą. Nie jest mu dozwolone istnieć i nie dążyć ku temu bytowi, którym nigdy nie będzie; jest jednak możliwe, że zechce takiego właśnie napięcia z porażką, jaką ono zawiera.

I zaiste moralność, jaką Sartre proponuje w *Zeszytach*, jest oparta na z góry skazanym na porażkę dążeniu człowieka, ażeby być bogiem, pojmowanym dość szczególnie jako *Causa sui*. Jest to etyka rozmyślnie antykantowska, gdyż nie proponuje żadnych maksym uniwersalnych, a opisywane i analizowane w niej postępowania moralne są zawsze sprowadzane do sytuacji, czyli do kontekstu socjologiczno-historycznego. Poczesne miejsce zajmują w niej różne odmiany marksizmu oraz koncepty teologiczne, z których najbardziej intryguje Sartre'a apokalipsa. Apoteozę marksizmu ogłosi dopiero w 1957 roku i to – o dziwo! – po

polsku, w specjalnym numerze „Twórczości”, wypełnionym artykułami francuskich intelektualistów zachwyconych polskim zrywem wolnościowym – o czym polscy intelektualiści zdają się nie pamiętać, a przecież Sartre napisał tam zdanie, które jak rzadko które wypowiedziane w języku polskim przeszło do historii ziemskich idei: „Trzeba, żebyśmy się jednak dobrze zrozumieli: marksizm jest filozofią naszego wieku, marksizm jest nieprzekraczalny”.

Etyka Sartre’a, wyłożona w *Zeszytach*, jest osadzona w marksizmie, w teologii oraz w fenomenologii, która z przyrodzoną sobie niechęcią do mowy pozwala manipulować do woli sensem słów ludzkiego języka, bo aż roi się od zwrotów w rodzaju: „x znaczy y” i lubuje w dłużyznach powstałych z totalitarnego pragnienia ujęcia wszystkiego – a jakżeby inaczej – słowami. Morałność Jean Paul Sartre’a stanowi apologię szczodrości oraz twórczości, słów nadzwyczaj pięknie dla ucha i ducha brzmiących. A oto co papież egzystencjalizmu pisze o nich w *Słowach*, które przyniosły odrzuconego przezeń Nobla, a gdzie istotą istnienia, autentycznego niewątpliwie, okazuje się fałsz, dokładniej: *impostura*, i to od wczesnego dzieciństwa:

Uczono mnie Historii Świętej, Ewangelii, katechizmu, nie dając mi środków, bym mógł wierzyć: czego skutkiem był nieporządek, który stał się moim osobliwym porządkiem. Były zafalowania, znaczące przemieszczenie; sacrum przejęte z katolicyzmu osiadło w Literaturze, a człowiek pióra okazał się *ersatzem* chrześcijanina, którym nie mogłem być: jego jedyną sprawą było zbawienie, jego pobyt tu, na tym padole, nie miał innego celu jak zasłużyć sobie na pośmiertną szczęśliwość za sprawą prób znoszonych z godnością.

Rzuciłem się w dumę i w sadyzm, innymi słowy w szczodrość. Szczodrość, jak skąpstwo lub rasizm, jest tylko balsamem po to wydzielanym, by uleczyć nasze wewnętrzne rany, ale który w końcu nas zatruje: by uciec od opuszczenia właściwego istocie stworzonej, gotowałem sobie najbardziej nieuleczalną samotność mieszczańską: samotność twórcy.

Kultura nie zbawia niczego ani nikogo; kultura nie usprawiedliwia. Ale jest przecież wytworem człowieka, który w nią siebie projektuje, w niej się odnajduje; i tylko takie krytyczne lustro oferuje mu jego obraz. A zresztą ten stary, zrujnowany budynek, moja *impostura*, to również mój charakter: można się pozbyć neurozy, lecz nie sposób wyleczyć się z siebie.

Fakt, że *Zeszyty* ujrzały światło dzienne, jest również zasługą Benny Lévy’ego, znanego pod pseudonimem Pierre Victor przywódcy maoistów po maju ’68, najbardziej twardogłowego z twardogłowych, „reinkarnacji Lenina” (zdaniem Foucaulta – podobno). Jego drogę życiową zwykło się streszczać nieco redukcyjną formułą: „od Mao do Mojżesza”. Był sekretarzem Sartre’a w latach siedemdziesiątych, a wydane tuż przed śmiercią mistrza rozmowy zatytułowane: *Nadzieja teraz*, pełne odniesień do mesjanizmu, wywołały skandal w Paryżu oraz w „rodzinie” Sartre’owskiej, nie wyłączając świętego oburzenia osieroconej Simone de

Beauvoir. Mesjanizm jest tam pojmowany jako przeznaczenie, lecz wykazuje bliskie powinowactwa z conceptem, obecnym już w *Bycie i nicości*, „wyboru źródłowego”, który w egzystencji zwanej autentyczną powinno się wziąć na siebie.

Benny Lévy do końca swych dni zachował dar przekształcania wszystkiego w doktrynerstwo, a wynika to być może nie tyle z podkreślanych przez komentatorów jego skłonności do fanatyzmu, co z braku kultury, którym się szczycił; kultura bowiem – i z nieskrywaną wyższością to powtarzał – służyła mu jedynie za narzędzie do wyprzedzania intelektualistów francuskich we wspinaczce po stopniach awansu. Z uporem i wszelkimi dostępnymi mu sposobami, a miał ich wiele, pielęgnował kult Sartre’a: zachwycał się jego umiejętnością zaczynania ciągle od nowa, ową nieustanną „ceremonią narodzin”, którą Sartre zwykł nazywać „zdradą”, również wobec samego siebie, choć w rzeczywistości niezbyt pielęgnował cnotę zdrady ani wobec siebie, ani wobec innych. W dużej mierze to Benny Lévy’emu można zawdzięczać aktualne zainteresowanie Sartre’em. Być może, jak to wyjaśnia w ostatnim udzielonym wywiadzie, postawa ta wynikała z faktu, że zwracał się do Francuzów, którym obce jest pojęcie Opatrzności (czyli concept „Wszystko-Dobre”?). Drugą przyczyną, przenikniętą heglowską czy kożewowską chytrnością rozumu – cenioną przez maoistów, a ponoć „nie sposób wyleczyć się z siebie” – jest być może fakt, że społeczeństwu, nie tylko francuskiemu, bardziej odpowiada psychoanaliza egzystencjalna oparta na analności z całkowitym wykluczeniem prawa aniżeli psychoanaliza freudowska oparta, jakkolwiek na to patrzeć, na kompleksie Edypa. Warto przypomnieć, co na temat filozofów moralistów, miał do powiedzenia Lacan, który również wywarł wpływ na Benny Lévy’ego. A sam siebie nazywał „kanalią” na użytek pokolenia ’68, które, do brodusznie w gruncie rzeczy, przeżywał „głuptaskami”. „Głuptaski” takie wciąż są seryjnie produkowane w paryskich „wielkich szkołach”, które corocznie wypuszczają ściśle określoną, dostosowaną do potrzeb państwowych instytucji, liczbę managerów dusz:

I tak, niech się filozof nie podnosi, jak to przydarzyło się Ibn Arabiemu, ażeby wyjść mi naprzeciw, zasypując mnie oznakami swej estymy i przyjaźni, i żeby w końcu mnie uściskać i powiedzieć mi „Tak”. Oczywiście, jak Ibn Arabi, odpowiem mu, powiadając „Tak”. A jego radość powiększy się, gdy stwierdzi, że go zrozumiałem. Uświadamiając sobie jednak, co wywołało jego radość, trzeba mi będzie dorzucić – „Nie”.