

Tatjana Schoenwaelder Kuntze

Skazani na wolność...*

Tytuł mojego krótkiego wykładu jest, obok zdania „Piekło – to inni”¹, jednym z najsławniejszych cytatów z Sartre’a. Pochodzi z jego *L’Être et le néant* – wydanego w roku 1943 najobszerniejszego filozoficznego studium jakościowego uposażenia (*Beschaffenheit*) wszelkiego bycia. Drugie zdanie, „Piekło – to inni”, przywołałam natomiast z jego opublikowanego w roku 1944 dramatu *Przy drzwiach zamkniętych*. We francuskim oryginale występują różne jego wersje, np. „Je suis condamné à être libre”² lub „Nous sommes condamnés à la liberté [...] nous sommes jetés dans la liberté”³. Francuskie ‘condamner’ znaczy dosłownie ‘osądzać’, ‘skazywać’ lub ‘sądzić’, a w sensie przenośnym ‘potępiać’. Wydawać się więc może, że cytat ten nie zawiera właściwie żadnego pozytywnego znaczenia. Wydaje się też, iż, według Sartre’a, w ogóle nie władamy naszą wolnością, lecz jesteśmy jej igraszką; zostajemy w nią wrzuceni, jesteśmy zupełnie bierni, pozbawieni możliwości uczynienia z nią czegokolwiek czy też całkowitego pozbycia się jej. Krótko mówiąc, jest ona czymś, co zostało nam jakby z zewnątrz wbrew naszej woli narzucone i przypisane.

Z tego punktu widzenia można postawić zarzut, że pojęcie ‘wolność’ jest przez Sartre’a po prostu błędnie używane. Być może jednak Sartre nie rozumie pojęcia ‘wolność’ w ten sposób, w jaki my je dotąd rozumieliśmy. Ukazuje nam to jeden ze sloganów lat osiemdziesiątych: „Wolna droga dla wolnych obywateli!” oznaczający chęć życia wolnego od wszelkich ograniczeń; w tym przypadku chodziło o wolność od ograniczenia szybkości jazdy. Wolność rozumiana jest tu jako wol-

* Jest to tekst wykładu wygłoszonego przez Autorkę 3 czerwca 2005 roku w Literaturhaus, w Monachium.

¹ Jean Paul Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. Jan Kott, Warszawa 1956.

² Jean Paul Sartre, *L’Être et le néant, Essay d’ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, 1943, s. 515 (dalej cyt. jako *EN*).

³ Tamże, s. 564.

ność negatywna, ponieważ pojmowana tu jest jako wolność *od czegoś* i tym samym polega na odrzuceniu czegoś.

W jaki sposób jednak połączyć *osądzanie*, lub wręcz *potępienie*, z pojęciem ‘wolność’? ‘Wolność od czegoś’ jawi nam się przecież jako coś godnego pożądania i posiadania.

Inna możliwość akceptowalnego włączenia wolności w obręb naszych rozważań polega na zdefiniowaniu jej nie w sposób negatywny, lecz pozytywny – jako wolność *do czegoś*. Stajemy się wówczas wolni i możemy swobodnie chcieć coś czynić lub realizować. Także i tu można wykorzystać wspomniany slogan; postulowana w nim wolność polegałaby wówczas na możliwości jeżdżenia tak szybko, jak to tylko możliwe. Ale i w tym przypadku mówienie o ‘osądzaniu’ wydaje się dziwne, albowiem ta pozytywnie teraz zdefiniowana wolność jest przecież jeszcze bardziej pożądana niż owa *tylko* czysto negatywna wolność *od czegoś*.

Rzut oka na hasło ‘wolność’ w dowolnym leksykonie ukazuje nam, iż pojęcie to można jeszcze bardziej zróżnicować. Istnieje wolność moralna, wolność rozumiana jako samowola, wolność prawna itp. Powstaje jednak pytanie, gdzie pośród tych wszystkich odmian i wariantów wolności usytuowana jest wolność, którą ma na myśli Sartre, kiedy mówi o tym, że „jesteśmy skazani na wolność”? Odpowiedź brzmi: *nigdzie i wszędzie!* Znaczenie bowiem, w jakim Sartre używa pojęcia ‘wolność’, oznacza pewien rodzaj *bycia*, *nasz* sposób *bycia na świecie*, a więc po prostu – ludzką egzystencję. Zdaniem Sartre’a *jesteśmy* wolnością i – poza aktami refleksji – nie jesteśmy w stanie do niej dotrzeć, posłużyć się nią do czegoś ani też się jej pozbyć, ponieważ stanowi ona istotę naszej egzystencji; jest konstytutywnym „tworzywem” ludzkiego życia. Cóż to jednak znaczy?

W poniższych rozważaniach będę starała się przybliżyć Sartre’owskie pojęcie wolności wpierv (1) przez krótki retrospektywny rzut oka na dzieje filozofii, a mówiąc dokładniej – na jej rozumienie przez Kartezjusza i Kanta, by przez kontrast z ich koncepcjami wyraźnie ukazać radykalność ujęcia Sartre’owskiego. Następnie (2) krótko zajmę się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: *dlaczego* Sartre fakt przysługiwania nam tej ogólnej wolności nazywa *skazaniem* nas na nią, i wreszcie (3) wraz z Sartre’em, a nie wbrew niemu, będę się starała znaleźć drogę wyjścia z tej pozornie dramatycznej sytuacji człowieka.

Pojęcie ‘wolność’ analizowane jest przez Sartre’a w jego książce filozoficznej, której podtytuł brzmi *Nauka o byciu*. Sartre odróżnia tam dwa różne sposoby bycia. Upraszczając, można powiedzieć, że, z jednej strony, (a) istnieje dlań wszystko to, co się nie zmienia – zalicza do tego wszystko to, co masywne, trwałe, np. przeszłość, a z drugiej (b) ten, kto jest w stanie dokonywać specyficznych przemian, człowiek, czyli, mówiąc dokładniej, ludzka świadomość. Ci z Państwa, którzy są filozoficznie wykształceni, natychmiast przypomną tu sobie Kartezjańskie odróżnienie duszy (umysłu) od ciała; odróżnienie, które zasadniczo zdominowało erę nowożytną i dominuje aż po dzień dzisiejszy.

Tak ostre oddzielenie duszy (umysłu) od ciała naraziło filozofię Kartezjusza na bezpośrednią krytykę i także dziś wielu uważa za problem nierozwiązany kwestię tego, w jaki sposób można te dwie fundamentalnie różne, ale jednocześnie faktycznie ściśle ze sobą współdziałające sfery bytu opisać tak, by ich współdziałanie można było w ogóle pojąć. Badają to właśnie takie dyscypliny jak neuropsychologia i neurofizjologia, które analizują stosunek 'wolnej woli' do dyspozycji, *resp.* determinant, cielesnych.

Jeśli jednak sprawy tej nie będziemy rozpatrywać z punktu widzenia postulatów badawczych metod nauki, lecz postawimy pytanie: *dlaczego* Kartezjusz tego rozdzielenia w ogóle dokonał, lub: jakie *problemy teoretyczne* zamierzał przez to rozwiązać, to okaże się, że – z jednej strony – pomysł zupełnego rozdzielenia obu substancji – 'duszy' i 'ciała' – mógł posłużyć do znalezienia drogi wyjścia z zasadniczego ograniczenia naszego poznania, a z drugiej – do przewyciężenia historycznie uwarunkowanej niepewności możliwego poznania. Przenosząc się w lata 1640–1641, w których Kartezjusz napisał *Medytacje o pierwszej filozofii*, widzimy ówczesny świat, tzn. ówczesną Europę pogrążoną w wojnach religijnych, które miały rozstrzygnąć, która religia wyraża prawdziwą wiarę i tym samym jest najbliższa bożemu objawieniu i bożej woli, czyli prawdy. W tej sytuacji, sytuacji całkowitej niepewności w kwestii prawdy, Kartezjuszowi zaświtała myśl, by prawdy nie opierać już pierwotnie na Bogu, lecz na samym myśleniu. Jego *dictum: cogito, ergo sum* (myślę, więc jestem) jako pierwsza prawda, miało stać się fundamentem przyszłej nauki.

Pozostawało jednak nadal pytanie, w jaki sposób, z jednej strony, podporządkować się dyktatowi Kościoła i religii, a z drugiej – jak się od nich uwolnić? Przez wprowadzenie rozróżnienia i ograniczenie obszaru tego, co rości sobie pretensje do ważności, i zrobienie miejsca dla tego, co nowe, i przez odróżnienie ciała od duszy, a w jej sferze – woli od poznania [roзумu] – Kartezjuszowi udał się majstersztyk, w wyniku którego, z jednej strony, nie podważał koncepcji człowieka jako stworzenia bożego, a z drugiej uważał go za istotę, która przez nadużywanie woli w swoim myśleniu popada w błędne przekonanie, że *jest wolna*; wolna od determinacji boskiej, której właściwa interpretacja była właśnie przedmiotem najostrzejszych sporów. Kartezjusz poszedł nawet tak daleko, że uznał wolną wolę człowieka za równą woli boskiej, czego nie powinien twierdzić ani w odniesieniu do rozumu ludzkiego, ani w odniesieniu do ludzkiej cielesności.

Można powiedzieć, że wolność w rozumieniu filozofii współczesnej ma swój początek u zarania ery nowożytnej; powstaje u Kartezjusza w akcie wyzwolenia i w *wyniku* tego aktu. Nie można było jednak przewidzieć tak znacznych trudności teoretycznych, jakie sam ten wyzwalający i różnicujący akt spowodował – i co, moim zdaniem, ostatecznie tkwi w trwającej od stuleci problematycznej recepcji myśli Kartezjusza. Skonstatujmy więc, że, z jednej strony, wolność odnosi się tu do sfery *ludzkiej* egzystencji – do ludzkiej woli, i że, z drugiej, sam akt

owego nowego rozróżnienia można traktować jako rozróżnienie dokonane *w celu* uniezależnienia interpretacji prawdy od jej wykładni kościelnej.

Teraz przejdę do rozważenia drugiego aktu wyzwolenia, tym razem aktu dokonanego przez Kanta, którego następstwem – mimo podobieństwa do aktu Kartezjusza – było inne rozróżnienie. U Kanta rozróżnienie Kartezjusza nie jest już traktowane jako błąd, a więc jako fakt w obrębie teorii poznania; wolność pojawia się u Kanta przede wszystkim jako pojęcie w sferze filozofii moralnej. Także tu wolność staje się możliwa w wyniku rozróżnienia teoretycznego, mianowicie w następstwie Kantowskiego odróżnienia intelektu od rozumu, czyli odróżnienia świata zmysłów od świata inteligibilnego, przy czym odróżnień tych nie należy traktować jako zakresowo równych, co nie powinno nam tu przeszkadzać. Możemy jednak ponownie zapytać: dlaczego w ogóle koniecznym stało się wprowadzenie tych – pod pewnym względem nowych – rozróżnień?

Tak zwana „krytyczna faza” filozofii Kanta zaczęła się od *Krytyki czystego rozumu*, która ukazała się w roku 1781. Nie wchodząc tu bynajmniej z należytą uwagą w szczegóły (historycznej i filozoficznej) sytuacji Kanta, zwrócę jednak uwagę na trzy godne uwagi momenty tej sytuacji. Z jednej strony, Europa znajdowała się wówczas w epoce oświecenia; Montesquieu, Locke, Rousseau i Adam Smith opublikowali już wówczas swoje epokowe dzieła, a kolonie amerykańskie ogłosiły swoją niepodległość. Z drugiej, Kartezjusz przyczynił się do rozpowszechnienia przekonania, że nie istnieje żadna *powszechnie akceptowana* instancja, która byłaby w stanie rozstrzygać o tym, których przykazań boskich mamy przestrzegać. I wreszcie, odkrycie przez Newtona zasad mechaniki ciał niebieskich ukazało, że istnieją prawa przyrody, którym – jako część przyrody – podlegać musi także człowiek. Tym samym wydawało się, że *teoretyczne* uwolnienie człowieka przez Kartezjusza od determinacji boskiej w niecałe pięćdziesiąt lat później zastąpione zostało w teorii Newtona przez nową zależność, którą tym razem była zewnętrzna determinacja przyrodnicza i to mimo tego, iż nakazem chwili wydawał się być postulat wyzwolenia i samostanowienia. Ten nowy rodzaj determinacji wydał się niektórym myślicielom nawet dalej idący niż poprzedni, ponieważ o ile od determinacji boskiej można się było jeszcze ewentualnie uwolnić przez odmowę akceptacji wiary, to determinowanie każdego przez prawa przyrody, tzn. przez przyczynowość, wydawało się niemożliwe do przezwyciężenia. Problem Kanta można więc sformułować w sposób następujący: w jaki sposób można uratować nowo odkrytą i przybierającą na sile wolność w obliczu wszechogarniającej determinacji, która przede wszystkim obejmuje przecież także nasze własne *działania* realizowane w najszerszym sensie przez lub przy pomocy naszego ciała?

Wydawało się, że jednym z wyjść mogłoby być ponowne – zupełnie po Kartezjańsku rozumiane – odróżnienie duszy od ciała. Tym razem jednak nie dotyczyłoby ono władz poznawczych (albowiem, według Kanta, w poznaniu mamy do czynienia ze *współpracą* cielesnego świata zmysłów z duchowym światem in-

telektu), lecz moralności. Wydaje się wprawdzie, że wszystkie nasze działania wyznaczone są w sposób ściśle deterministyczny przez przyczynowość przyrodniczą, ale musimy przyjąć, że istnieje (ludzka) wolność, przejawiająca się w autonomicznej autodeterminacji naszej woli przez nas samych. Według Kanta wolność istnieje więc „tylko” w sferze determinowania woli i jest rzeczywista jedynie w świecie czysto inteligibilnym; empirycznie nie można jej jednak udowodnić. Wolność, *resp.* zaspokojenie (filozoficznej i ludzkiej) potrzeby samookreślenia siebie zostały uratowane ponownie w akcie rozróżnienia, dzięki któremu można było ukazać i określić sferę, w której istnieje wolność.

U Kartezjusza występuje więc wspomniane na początku negatywne określenie ‘wolności’ – wolnej od determinacji boskiej – woli w błędzeniu możliwym dzięki nieograniczonej woli boskiej. U Kanta natomiast występują już oba znaczenia. W sensie negatywnym jesteśmy wolni od przyczynowości przyrodniczej w sferze obowiązków [moralnych]; jesteśmy bowiem wolni od determinującego wpływu naszych skłonności [na nasze decyzje]. W sensie pozytywnym jesteśmy wolni w autodeterminacji woli, aczkolwiek jest to wolność w czysto wyobrażonym świecie transfenomenalnym. Od wolnej decyzji naszej woli zależą działania, których przyczyny nie są wynikiem przyczynowości przyrodniczej, lecz są następstwem wolnego aktu (wolności) człowieka. Te i tylko te akty nazywa Kant aktami wolnymi i podlegającymi kwalifikacji moralnej.

Cóż jednak ten przydługi wywód ma wspólnego z pojęciem wolności u Sartre’a? Czy Sartre’owskie pojęcie ‘wolności’ mieści się w schemacie „wolność pozytywna / wolność negatywna” i przesuwając jedynie pytanie o to, od czego jesteśmy wolni? Czy także tu istnieje jakaś nowa sfera, w której jesteśmy wolni *do czegoś*, obok sfery, w której nie jesteśmy wolni?

Sartre’owska ‘wolność’ obejmuje zakres wszystkich tych możliwości i wykracza poza nie. Krótkie przypomnienie znaczenia, jakie ‘wolność’ miała u Kartezjusza i Kanta, pokazuje, że wolność pojawia się tam w dwojakich kontekstach: po pierwsze, jako wynik aktu decyzji *obu myślicieli*; nowe rozróżnienia teoretyczne obu tych filozofów nazwałam *aktami wyzwolenia*. Po drugie, jako określenie *opisanej przez nich* aktywności myślenia. U Kartezjusza wolność oznacza wolę boską, a u Kanta – autonomię w determinowaniu woli.

W filozofii Sartre’a ‘wolność’ nie jest pojęciem⁴ oznaczającym *pewien rodzaj* czynności, pewną własność, jakąś szczególną zdolność ludzkiego myślenia lub rozumienia, lecz po prostu świadomą egzystencję ludzką. U Sartre’a ‘wolność’ znaczy właśnie to, że nieprzerwanie – a nie jedynie w trakcie rozważań *filozoficznych* – dokonujemy nowych rozróżnień, tworzymy nowe tereny i obszary nowych znaczeń.

⁴ „Już samo określenie ‘wolność’ jest niebezpieczne, jeśli rozumie się przez nie – jak to słowa zwykle czynią – że słowo to odsyła do pewnego pojęcia. Słowo to jest niedefiniowalne i bezimienne i jako takie – nieopisywalne” (EN, s. 513).

Ale nie tylko to; nie tylko jesteśmy w stanie dokonywać nowych rozróżnień, wprowadzać, wyobrażać sobie lub wymyślać nowe dystynkcje pojęciowe, lecz, według Sartre'a, w sensie absolutnym wręcz *jesteśmy* nieprzerwanym ciągiem aktów różnicowania lub właśnie – wolności. I, według Sartre'a, różnimy się – jeśli ktoś tak chce – od całej reszty pozostałego bytu właśnie tym, że jesteśmy wolnością. Wolność jako sposób bycia świadomości oznacza, że sami w sobie nie jesteśmy po prostu bytem, jaki się nam jawi. Dlatego książka Sartre'a nosi tytuł *Byt i nicość*. Zdaniem Sartre'a, w przeciwieństwie do niezmiennego bytu materialnego, jesteśmy właśnie wolnością, czyli nasza różnica względem bytu jest różnicą *absolutną*; my *jesteśmy tą* różnicą. Sartre pisze: „Wolność jest, dokładnie mówiąc, nicością, która jest zakorzeniona w samym jestestwie człowieka [...] rzeczywistość człowieka zmusza go do tego, by *siebie tworzył*, a nie po prostu *był*. [...] Wolność nie jest więc *pewnego rodzaju* bytem; jest byciem człowieka, to znaczy jego nicością bycia”⁵. Bycie wolnością nie znaczy jednak ani czynienia [wszystkiego] tego, czego się chce⁶, ani też *posiadania* możliwości wyboru, lecz wybór lub *bycie* wybierającym, czyli właśnie bycie różnicującym lub dyferencjującym; wybierając coś, oddzielamy to lub odróżniamy je od tego, co niewybrane⁷. Tylko dlatego, że nie jesteśmy bytem, lecz odniesieniem do niego, różnicą w stosunku do niego lub, w terminologii Sartre'a, jego „nicościującym odzwierciedleniem”, istniejemy w ogóle jako żywy byt świadomy, który sam *siebie* tworzy i w ten sposób zarazem wytwarza świat dla nas. „Fakt egzystowania jako wolność i zarazem bycie zmuszonym do bycia wewnątrz świata oznacza jedno i to samo, czyli to, że w sensie źródłowym wolność jest *odniesieniem do tego, co dane*”⁸. Za Sartre'em musielibyśmy więc powiedzieć, że Kartezjusz i Kant mogli wytworzyć i wprowadzić tylko te uwalniające rozróżnienia, ponieważ w swym bycie oni sami byli wytworem, rozróżnieniem i wolnością i ponieważ sam człowiek jest właśnie wytworem, rozróżnieniem i wolnością – i to nieustannie i coraz bardziej.

Inaczej mówiąc, według Sartre'a, życie ludzkie jest nieprzerwanym i nieuchronnym wybieraniem znaczeń świata i siebie samego w tym świecie. Nie ozna-

⁵ EN, s. 516.

⁶ W przeciwieństwie do zdrowego rozsądku, „musimy uściślić, że sformułowanie ‘być wolnym’ nie oznacza ‘osiągać wszystko, co się chce’, lecz ‘siebie w tym kierunku zdeterminować, chcieć tego przez siebie samego’... Inaczej mówiąc, dla wolności skutek nie jest wcale ważny... W sensie technicznym i filozoficznym pojęcie wolności, jakie mamy tu wyłącznie na myśli, oznacza jedynie tyle, co ‘autonomia wyboru’” (EN, s. 563).

⁷ „Jeśli tedy człowiek jest bytem, którego nie otrzymujemy i przez który wszystko musi *być dokonane*, to znaczy to, iż jego działanie jest nieprzerwanym wybieraniem jednej z dwóch możliwości (co nie oznacza bycia z nimi w konflikcie ani tym bardziej ich tematyzacji) oraz że wszystko, cokolwiek także w swym postępowaniu czyni, zawiera w sobie z istoty możliwość swego przeciwieństwa” (w: Jean Paul Sartre, *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1989, s. 59 n.; dalej cyt. jako VE).

⁸ EN, s. 567.

cza to jednak bynajmniej, że pojedynczy człowiek jest w stanie sam *zmienić* świat przezeń zastany i znaczenia, które światu w dziejach nadali inni ludzie [tak, by uczynić je obowiązującymi] także *dla wszystkich innych ludzi*. Może on je zmienić tylko dla samego siebie, ale wówczas musi liczyć się z tym, że nikt nie będzie go już rozumiał; jest to zresztą problem większości filozofów. Mimo to może on starać się światu, sobie i nieustannie napotykanym „przeciwnościom” nadawać takie lub inne znaczenia. To, czy zdecyduje się zastane znaczenia zachować czy też wytworzyć nowe – jest kwestią jego wyboru. Jednakże to, że jako ludzie jesteśmy istotami, które światu nadają znaczenia, leży poza granicą naszych możliwości wyboru. Nasze bycie polega bowiem właśnie na wolnym wybieraniu i nadawaniu sobie i światu określonych znaczeń. Dlatego nie możemy uwolnić się od naszej wolności; dlatego jesteśmy w nią rzuceni. Wolność jest więc określeniem naszego swoistego sposobu egzystowania. Sartre powiada: „Faktycznie jesteśmy wolnością, która wybiera, ale nie wybieramy tego, że jesteśmy wolni. Jesteśmy skazani na *wolność* [...] jesteśmy w *wolność* rzuceni”⁹.

Wszelkie sposoby wprowadzenia do naszego świata tak lub inaczej rozumianego determinizmu są dla Sartre’a tylko odmianami oszukiwania samych siebie; sposobami, za pomocą których człowiek próbuje zataić przed sobą swoją wolność. Powiada bowiem: „jestem skazany na to, by być wolnym. Oznacza to, że dla mojej wolności nie ma innych granic niż ona sama, albo – jeśli ktoś woli – że nie możemy nie być wolnymi. Głębszy sens determinizmu polega na przekonaniu nas, że nasza egzystencja jako taka jest nieprzerwana, ciągła i pozbawiona luk [...]. Dlatego odrzucenie wolności można rozumieć tylko jako usiłowanie traktowania siebie jako (pozbawionego wolności) bytu-w-sobie; rzeczywistość ludzka natomiast jest bytowaniem, któremu w jego byciu chodzi o jego wolność, wolność, którą nieustannie wzdraga się uznać”¹⁰.

Ta odmowa [uznania] przez współczesnego człowieka [swej wolności] idzie tu tak daleko, że Sartre nazywa ją postawą nieszczerości – *la mauvaise foi* – a więc dosłownie postawą „złej wiary”, ponieważ w rezultacie jest ona postawą świadomości uciekającej przed własną wolnością. Nie ulegajmy więc złudzeniu i nie sądzmy, że człowiek może rzeczywiście wybrać bycie wolnym *lub* nie-wolnym. Zdaniem Sartre’a bowiem wolni jesteśmy zawsze, ponieważ wolność jest właśnie nieredukowalnym sposobem naszego egzystowania. Jesteśmy więc wolni nawet wtedy, gdy traktujemy siebie jako istoty podległe boskiemu lub światowemu determinizmowi, ponieważ wtedy oznacza to, iż takie znaczenie dla świata i dla nas w tym świecie właśnie *wybraliśmy*. Pokazuje to, że bycie wolnym jest równoznaczne z byciem skazanym na wolność. Wolności nie można odrzucić, nie można się jej pozbyć, ponieważ nie pozwala nam ona posłużyć się nią tak, by się od niej uwolnić.

⁹ EN, s. 565.

¹⁰ Tamże, s. 515.

Jeśli przyjmujemy Sartre'owską interpretację naszej egzystencji, to wypływają z niej trzy radykalne konsekwencje: po pierwsze, nie może nam się przydarzyć lub przytrafić nic takiego, czego znaczenia sami nie wybraliśmy. Tym samym mówienie o jakiegokolwiek naszej bierności nie ma sensu, ponieważ to przez nas samych, jak powiada Sartre, „odślaniane jest” zawsze – w pewnym przez nas wybranym sensie lub kontekście znaczeniowym – znaczenie wszystkiego, co się nam przydarza. „Wykazałem – pisze Sartre w pośmiertnie wydany eseju *Verité et existence* – iż wolność polega zawsze na tym, że przejmujemy *później* odpowiedzialność za to, czego sami ani nie spowodowaliśmy, ani nie chcieliśmy spowodować” – i w nawiasie podaje przykład: („tamten samochód mnie przejechał; nie mogłem nic zrobić, aby temu zapobiec, utraciłem jedną rękę i tu zaczyna się moja wolność – mogę wziąć na siebie okaleczenie, którego nie spowodowałem”)¹¹.

Druga konsekwencja polega więc na tym, że jesteśmy odpowiedzialni za wszystko, co nam się przydarza, za wszystko, co nas spotyka, ponieważ *to my nadajemy znaczenie sytuacjom*. Można, naturalnie, na to odpowiedzieć, że ktoś może nam odebrać życie, do czego ani my sami się nie przyczyniamy, ani też nie wybieramy znaczenia tego czynu. W tym przypadku *my* jednak już nie żyjemy i wypadamy z gry; nasze oczy zostały zamknięte. Inni jednak, którzy naszą śmierć „boleśnie przeżywają”, znajdują się, według Sartre'a, w sytuacji, w której *muszą* tej śmierci nadać pewne znaczenie i to niezależnie od tego, jak się do niej odnoszą. Każde ich zachowanie jest wyborem nadającym jej określone znaczenie. W tym przypadku to inni muszą wybrać znaczenie, *jakie* nasza śmierć będzie dla nich rzeczywiście mieć. W tym sensie nie doświadczamy własnej śmierci, lecz zawsze tylko śmierci innych.

Co przychodzi nam jednak z tak radykalnej koncepcji wolności, która wbrew całej swej radykalności nie daje nam możliwości absolutnego determinowania zdarzeń, a mimo to przypisuje nam całkowitą odpowiedzialność (a nawet żąda od nas ponoszenia całej odpowiedzialności) za ich znaczenie? Co nam z niej przyjdzie, jeśli konkretny człowiek jako jednostka może „*tylko*” nadawać znaczenia temu, co faktycznie napotyka, lub temu, co zostaje mu dane, skoro z reguły nie jesteśmy w stanie wybrać wszystkiego, *co* nas spotyka, poza tym, że w akcie fundamentalnego sprzeciwu możemy odrzucić po prostu życie jako takie? Ale i w tym przypadku byłaby to w sposób wolny wybrana reakcja na przeciwności naszej egzystencji! Czy, wraz z Sartre'em, nie doszliśmy tu do całkowicie fatalistycznego stanowiska odzwierciedlającego epokę, w której powstawała w nim ta myśl, czyli lat 1937–1947/8? Czy nie można powiedzieć, że i tak wszystkie zdarzenia dzieją się poza naszą kontrolą, a nasza wolność polega nie na rzeczywistym ich współkształtowaniu, lecz sprowadza się do nadawania im znaczeń?

¹¹ *VE*, s. 89.

Przy takim pochopnym ujęciu zapomina się o tym, że *nasz* sposób egzystowania jest ostatecznie *wszystkim*, czym jesteśmy i co posiadamy, i co polega właśnie na tym, by światu i innym *móc* nadać takie znaczenie, jakie im nadać *chcemy*. Można nawet spekulować, iż, zdaniem Sartre'a, nieurzeczywistniony dotąd potencjał wszystkich ludzi polega na tym, by zaakceptować tezę, iż to *my* jesteśmy tymi, którzy w sprawach małych i dużych tworzą i kształtują świat i jego znaczenie i że każdy z nas z osobna i wszyscy razem przed tą odpowiedzialnością uciekamy. Trzecią konsekwencją nie jest więc bynajmniej teza, że musimy posłusznie poddać się losowi, lecz twierdzenie, że przez nasze działania możemy, a nawet musimy ten świat – którym, naturalnie, jest zawsze świat każdorazowo przez nas zastany – zmienić. Nasze możliwe działania winniśmy właśnie projektować na gruncie zastanego świata i odnosić do perspektywy świata, który chcemy wymyślić i urzeczywistnić. Nie jesteśmy skazani na czystą kontemplację, lecz na to, by *działać*, to znaczy na to, by przejąć odpowiedzialność za to, co ma nadejść.

Powiedzieliśmy, że nie możemy wykorzystać wolności do pozbycia się jej, ponieważ zawsze poprzedza ona i warunkuje wszelką decyzję naszej woli, która nadaje znaczenia. Zawsze tylko *ex post* możemy zaakceptować albo odrzucić dokonane już przez nią wybory lub propozycje i w ich miejsce zaprojektować albo wymyślić inne. Nasza wolność *refleksyjna* polega więc na kwestionowaniu tego, czego znaczenie jawi się nam jako niewybrane przez nas i niechciane. Jeśli kwestionujemy to, co dane, zastane, biorąc w ogóle pod uwagę, że to, co jest, *mogłoby być także innym, niż takim, jakim się nam jawi*, oznacza to, że znów dokonaliśmy wyboru, który w innym świetle pozwala nam widzieć świat, nas samych i nasze odniesienie do tego świata.

Zauważyli już Państwo, że ukazuje się tu *droga możliwego wyjścia* z opisanego przez Sartre'a ludzkiego „dramatu”; polega ona na tym, że tylko przez zaakceptowanie naszej własnej faktyczności, tzn. poniesienie prób negocjowania naszej wolności, naszego bycia jestestwami wybierającymi, różnicującymi, będziemy w stanie – jak powiada Sartre – *wytworzyć człowieka i świat*, a naszemu życiu w nim nadać takie znaczenie, jakie mu nadać *chcemy*. Nie oznacza to bynajmniej, że wówczas wszystko stanie się już bezproblemowe. Sartre zwraca nam uwagę, że sami *musimy znaleźć* „tylko” rozwiązania problemów i że to my jesteśmy tymi, którzy współżycie z innymi mogą uczynić znośnym lub nieznośnym. A jeśli chcemy wybrać świat *dla* nas, a nie *przeciw* nam, to powinniśmy porzucić poszukiwania wszelkich determinujących nasze wybory [z zewnątrz, niezależnych od nas] czynników, niezależnie od tego, czy są one natury religijnej czy przyrodniczej – i miast tego skoncentrować się na tym, co rzeczywiście możemy – na wybieraniu i decydowaniu o tym, co ma mieć znaczenie, a co nie, co jest ważne, a co nie.

Pozwolą Państwo, że na koniec powrócę raz jeszcze do sformułowania tytułu tego wykładu i postawię pytanie o związek między obu przytoczonymi wyżej cy-

tatami z dzieł Sartre’a: z jednej strony, każdorazowo indywidualnie rozumiane skazanie na wolność, a z drugiej – piekło, którym są dla nas inni. Według Sartre’a piekło nie polega na tym, że inni w ogóle *istnieją*, lecz na tym, *jak* istnieją; że istnieją jako istoty *wolne*, które swoją nieredukowalną wolność usiłują przed sobą zataić. W ten sposób wspólnie tworzymy świat, w którym chodzi o to, aby być innymi, niż [naprawdę] jesteśmy, i oczekujemy, naturalnie, że zostanie to także potwierdzone przez wszystkich. Dostrzeżenie tego, że inni są warunkiem naszego życia i tym samym warunkiem naszej wolności, że tylko dzięki innym wyobrażalne i realizowalne są w ogóle w tym świecie rozliczne możliwości, oraz tego, że z innymi dzielimy los „bycia skazanymi na wolność”, a więc wspólnie poszukiwać musimy rozwiązań i możliwości, które pragniemy stworzyć i które *możemy* urzeczywistnić, oraz że możemy i musimy – *ale na gruncie świata zastanego* – stworzyć świat, jakiego pragniemy, jest, według Sartre’a, *właśnie* zadaniem filozofii moralnej, która nie ogranicza się do obszaru wolności rozumianej po Kartezjańsku czy po Kantowsku, lecz akceptuje i za punkt wyjścia przyjmuje jego interpretację ludzkiej wolności; „Mimo, że znaczenie twierdzenia ‘jesteśmy skazani na wolność’ nie zostało nigdy właściwie zrozumiane, jest ono podstawą mojej etyki”¹². Niestety, dopóki będziemy wierzyć, że w filozofii Sartre’a nie ma drogi wyjścia z „ludzkiego dramatu”, dopóty nie uda mu się nas przekonać, że nasze obecne życie jest życiem *przez nas samych* wybranym – i tym samym z całą wyrazistością ukazać możliwości wyjścia z tego dramatu.

Z języka niemieckiego przełożył Zbigniew Zwoliński

Sentenced to Remain Free

In Sartre’s own words, we are “thrown into liberty” (*nous sommes jetés dans la liberté*) or condemned to freedom (*condamnés à la liberté*). These phrases indicate that freedom can be experienced as burden or penance. First, the author reviews opinions on liberty expressed by Descartes and Kant. Then she contrasts them with the conception worked out by Sartre, in which he emphasizes that freedom is something more than the power to choose. It is also an obligation to view oneself as a differentiating and discriminating subject called upon to assign meaning and value to different situations in the world. By taking up this task human individuals create in nature a whole new world of purposes and ends. If they fail to execute this responsibility, they slide back into the status of passive and irresponsible parts of nature.

¹² Jean Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 2005, s. 447.