

T o m a s z P. R o s i ń s k i

Powinność i egzystencja. O pryncypiach Sartre'owskiej etyki

1

Dla współczesnego intelektualisty *powinność* jest pojęciem co najmniej kłopotliwym. Wprawdzie święcący tryumfy naturalizm nie dość, że nie wyrugował go z filozoficznego słownika, ale z powodzeniem zaadaptował dla własnych potrzeb, to jednak *powinność* w ujęciu naturalisty jest tylko cieniem czy też wręcz karykaturą swego pierwowzoru, wyniesionego przez Kanta i Fichtego do rangi naczelných zasad rozumu.

Klasycznym już sformułowaniem wątpliwości odnośnie do użytku, jaki naturalizm czyni z pojęcia *powinności*, jest argumentacja G.E. Moore'a, który podkreśla semantyczną niezbieżność sfery bytu i sfery wartości. Jeśli – konkluduje swój wywód Moore – moglibyśmy podporządkować *powinność* faktyczności, to, chociażby w imię zacnego postulatu jasności, należałoby w ogóle wyeliminować zagadnienia etyczne ze sfery naszych zainteresowań. Tymczasem redukcja tego, co być powinno, do tego, co jest, wydaje się równie nieuprawniona, jak redukcja smaku do koloru. Byt i *powinność* to po prostu dwa modusy naszego postrzegania świata. Eliminacja jednego z nich spowodowałaby nie tyle rozjaśnienie rzeczywistości, co trudne do pojęcia jej zubożenie czy wręcz dewastację.

Oczywiście, jak to w filozofii zazwyczaj bywa, wątpliwość wyrażona przez Moore'a nie rozstrzyga jednoznacznie o wartości etyki poczętej z ducha naturalizmu. A jednak – by tak rzec – mości ona intelektualną niszę dla co wrażliwszych natur, które swoje etyczne intuicje wolą wyrażać w subtelniejszych terminach niż, dajmy na to, owocna strategia ewolucyjna. Nadal więc istnieją tacy filozofowie, którzy ośmielają się budować swoją naukę o moralności na bazie przekonań religijnych. Nadal niepoprawni zwolennicy naiwnego, oświeceniowego racjonalizmu z pasją godną lepszej sprawy konstruują zawiłe aksjologie.

Jednak obie te strategie w gruncie rzeczy trącą filozoficznym lamusem. Współczesne próby reanimacji pojęcia powinności, przyjmujące za podstawę pewien system norm obowiązujących człowieka w jego osobniczym życiu, mało komu trafiają do przekonania. Jak mogłoby się zdawać, o wiele owocniejszą strategią jest wywodzenie naszych powinności z apriorycznych zasad konstytuujących współżycie społeczne. I tak też czynią co bardziej prominentni ze współczesnych filozofów, którym nie w smak jest naturalistyczny redukcjonizm.

Tyle że traktowanie powinności, jakby była ona subiektywnym komponentem uspołecznienia, także godzi w naszą potoczną moralną intuicję, intuicję, z którą współczesny filozof, w obliczu, co tu kryć, nędzy własnych dokonań, musi się liczyć bardziej niż jego pełni buty poprzednicy. A ta intuicja czyni z powinności najintymniejszy z elementów życia duchowego – głos sumienia. Ów głos sumienia nie grzmi już, jak niegdyś, oskarżycielską tyradą patriarchy, rzucając gromy, grożąc kataklizmami i zbiorową zagładą. Za narzędzie perswazji starcza mu szept i cichy wyrzut. Ta relacja przez sam swój intymny charakter jakby zawiesza istnienie innych ludzi, a tym bardziej społeczeństwa, pojętego jako arena bezdusznej walki o byt, domena hałaśliwego bełkotu. I żaden genetyczny wywód, choćby najbardziej przemyślny, nie pozwala do końca pojąć, w jaki sposób ów zgiełk jest w stanie zrodzić swoje przeciwieństwo – szept powinności.

Powyższe wprowadzenie ma posłużyć jedynie jako tło do rozważań o Sartre'owskiej etyce. A ściśle rzecz biorąc, ma uświadomić czytelnikowi pewną interesującą jej właściwość, czy też raczej cały zespół właściwości. Tak więc, po pierwsze, Sartre jest filozofem, który, wbrew intelektualnej modzie i pomimo nagany udzielonej przez Heideggera, ze śmiertelną powagą traktuje kwestie powinności. Po wtóre, fundamentem powinności, znów wbrew panującej modzie i mimo napomnień sojuszników w walce o lepsze jutro, czyni Sartre indywidualną egzystencję. Po trzecie, będąc indywidualistą etycznym, Sartre stanowczo przeciwstawia się zarówno oświeceniowej z ducha aksjologii, jak i etyce religijnej, widząc w nich pokłosie tego samego, błędnego podejścia do kwestii etycznych, a nawet szerzej – ontologicznych. I po czwarte wreszcie, mimo odrzucenia powyższych stanowisk Sartre nie jest naturalistą i nawet jeśli w pewnych kwestiach – dodajmy, że w nie tak znowu wielu – jest on naturalizmowi bliski, to naturalistyczna etyka jest dlań *contradictio in adjecto* i to najbardziej ordynarną z możliwych.

Słowem, na tle naszkicowanej przez nas mapy współczesnych sporów o powinność Sartre jawi się jako filozof dosyć ekscentryczny, by nie rzec intrygujący. Jest to bez wątpienia wiadomość dobra. Dobra nie tylko dla Sartre'a, ale także dla tych filozofów, którzy żywią krzepiące przekonanie, że dzieje myśli ludzkiej do pewnego stopnia przypominają zwielokrotnioną drabinę Hugona od św. Wiktora, gdzie każdy następny gigant staje na plecach innych gigantów, tworząc w ten sposób gigantyczną piramidę ludzkiej samowiedzy, wznoszącą się wciąż wyżej i wyżej, ku *hyperouranios topos*.

Otóż był czas, kiedy nie znając Sartre'a, nie sposób było uważać się za rasowego filozofa. Wydawało się wtedy, że ma on już zapewnione miejsce w pantheonie filozoficznych świętych. Gdy jednak czas ów minął, intelektualiści o Sartrze zapomnieli, jak zapomina się o młodzieńczym zakochaniu, gwałtownym i krótkotrwałym. Wbrew przewidywaniom Sartre nie stał się „wiecznie żywym klasykiem”, a co gorsza – dorobił się opinii przedpotopowego metafizyka, głuchego na cały krytyczny dorobek nowożytności. W rezultacie ów prawdziwy intelektualny gigant XX wieku na dobrą sprawę wykluczony został z ewolucyjnego łańcucha myśli ludzkiej, a jego egzystencjalizm uznany za jedną z nader licznych ślepych uliczek filozofii.

Niniejszy esej w pewnym sensie przeciwstawia się tej tendencji. Chociaż bowiem prawdą jest, że filozofia Sartre'a w wielu swoich naczelnych tezach nie zda się już dzisiaj na zbyt wiele, to przynajmniej jedno głęboko nurtujące ją zagadnienie pozostaje nadal aktualne. Jest to kwestia wysupłania powinności z narosłych przez wieki filozoficznych presupozycji i ustawienia w zupełnie nowym świetle; pokazania, że postawa etyczna, głęboko w nas zakorzeniona, nie jest tylko fanaberią, ubocznym produktem procesów ewolucyjnych, społecznych, nieświadomych czy Bóg wie jakich, ale że przysługuje jej jakaś metafizyczna samoistość. W tym przedsięwzięciu Sartre jest wielkim prekursorem, a śmiałków podążających jego śladem było nader niewielu¹. Może więc czas Sartre'a jeszcze nie nadszedł? Może czeka on jeszcze na tych, którzy usadowią się na plecach giganta, aby dojrzeć stamtąd nowe filozoficzne horyzonty?

2

Budując własną koncepcję, Sartre wychodzi od ogólnej przesłanki krytycznej. Jego zdaniem kryzys filozoficznej refleksji nad powinnością nie ma charakteru regionalnego, a więc nie jest kryzysem pewnej określonej gałęzi filozofii, w tym wypadku etyki, ale obejmuje całość naszego myślenia o świecie. Co więcej, zdaniem Sartre'a jest to kryzys permanentny, trapiący refleksję nad rzeczywistością od jej zarania. Na dodatek nie jest on wynikiem jakiegoś nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, w rezultacie którego ludzkość powzięła błędne mniemanie o świecie. Gdyby tak się rzeczy miały, doprawdy byłoby pół biedy. Błędne mniemanie można by skorygować, tak jak skorygowano twierdzenia Gallenowskiej medycyny – skutecznie i raz na zawsze.

Ale – zdaniem Sartre'a – owo błędne pojmowanie powinności jest już wpisane w samą naturę ludzkiej egzystencji, a jego ewentualna korekta w żadnym wypadku nie będzie się równała rozwiązaniu problemu. Kryzys koncepcji powinności jest od samej powinności nieodłączny, gdyż – najkrócej mówiąc – ma on

¹ Do tego wąskiego grona należałoby w pierwszym rzędzie zaliczyć Levinasa.

charakter etyczny, a więc jest rezultatem trudności, na jakie napotyka człowiek, kiedy stara się powinności sprostać. Powinność, wynikająca z samego faktu bycia człowiekiem, trwoży nas. Szukamy zatem ucieczki w nieautentyczności, która jest zapomnieniem – a właściwie próbą zapomnienia – o na wskroś etycznym charakterze naszej egzystencji.

To fałszowanie naszej egzystencji znajduje swój najpełniejszy wyraz w fałszywym obrazie rzeczywistości, jaki dla własnych potrzeb urabiamy. Poprzez ten obraz utwierdzamy się w naszej nieautentyczności, głuchnąc na głos powinności. Jednak to przedsięwzięcie, zmierzające do ufundowania nieautentycznej egzystencji i zakrywające prawdę o niej, zarazem, poprzez wpisana w jego istotę nieudolność, ową prawdę odkrywa. A więc to na polu najogólniejszych rozważań filozoficznych, dotyczących zasadniczych kwestii ontologii i epistemologii, egzystencja, poprzez szczeliny i luki w dotychczasowych koncepcjach, jest w stanie dostrzec własne, autentyczne oblicze. Zanim więc Sartre przystąpi do rozważań etycznych, wpierv będzie prostować ścieżki filozofii pierwszej.

Najogólniej rzecz biorąc, ów fałszywy obraz świata ma charakter statyczny. Jest to świat, który człowiek zastaje niejako *już* gotowy i uformowany wedle boskiego zamysłu. Niezależnie od tego, czy ów zamysł przypiszemy Bogu osobowemu czy też Rozumowi czczonemu przez oświeceniowych filozofów, jego pierwszeństwo ma dla świata jedną, zasadniczą konsekwencję, a jest nią, by tak rzec, ontologiczna monotonia. Każdy z bytów, zamieszkujących uformowany w ten sposób świat, bytuje w ten sam sposób, a mianowicie jest urzeczywistnieniem boskiego zamysłu i jest wobec tego zamysłu wtórny. To zaś oznacza zasadniczy prymat istoty nad istnieniem. Po prostu: gdyby Bóg nie miał pomysłu na świat, świat nigdy by nie zaistniał.

Już najdawniejsze dostępne nam świadectwa kultury zaświadczały o takim sposobie postrzegania rzeczywistości. Jego niekwestionowana uniwersalność bierze się z uniwersalności ludzkiego losu, losu istot etycznych i odpowiedzialnych, które z jarzma tej odpowiedzialności pragną się za wszelką cenę wyswobodzić. Ale też od najdawniejszych czasów uwagę ludzi przykuwała rysa, stanowiąca zarazem punkt centralny powyższego obrazu świata. Jest bowiem tak, że o ile każdy byt na tym świecie bytuje w zasadniczej zgodzie ze swoją istotą, a więc i z boskim zamysłem, to zarazem istnieje taki byt, dla którego egzystowanie w zgodzie z własną istotą stanowi nie lada problem. Tym bytem jest, rzecz jasna, człowiek.

Mitologie oraz koncepcje religijne i filozoficzne na tysiące sposobów starały się objaśniać przyczyny tego metafizycznego skandalu. Wypracowano systemy przekonań, nakazów i rytuałów, które pozwalały niwelować skutki właściwej człowiekowi występności. Egzystencjalne zadanie człowieka zostało precyzyjnie zdefiniowane: należy, na ile to w ogóle możliwe, zażegnać ów kosmiczny kryzys, jakim jest możliwość nieposłuszeństwa człowieka wobec własnej istoty. Wprawdzie nie da się nic poradzić na to, że człowiekowi przysługuje zdolność wyboru

sposobu życia, a więc że jego posłuszeństwo wobec natury *de facto* może być jedynie posłuszeństwem zapośredniczonym przez wolną decyzję. Idzie jednak o to, aby ów skandaliczny fakt zaistnienia wolności w naturze zneutralizować i zatuszować frapującą rysą na doskonałości stworzenia, prowokującą do stawiania niewygodnych pytań o istotę boskiego zamysłu leżącego u podstaw świata.

I właśnie w tym kontekście tematem refleksji stają się dwa podstawowe pojęcia etyki: wolność i powinność. Wolność jest tu traktowana jako istota metafizycznej skazy piętnującej ludzki byt. Powinność zaś pojmuje się jako wysilek jej zniwelowania, trud sprostania ludzkiemu przeznaczeniu, którego celem jest realizacja esencji człowieczeństwa, esencji, która nie jest człowiekowi po prostu dana, jak dana jest krzesłu czy drzewu, ale dopiero musi być przezeń wypracowana, ucieleśniona. Życie ludzkie jest więc niejako kropką nad i, którą stawia człowiek, dokańczając dzieło stworzenia. Ale udział człowieka w akcie kreacji nie zakłada, broń Boże, oryginalności jego wkładu. Jest on zaledwie skromnym wykonawcą Bożego planu, a jego odpowiedzialność za własne życie sprowadza się do wyboru życia *pomimo* własnej wolności, życia w obojętności na jej wezwania, będące źródłem pokus i wszelakiej występności.

Jak dowodzi Sartre, naiwnym złudzeniem jest przekonanie, że taki światopogląd właściwy jest jedyne postawie religijnej. W rzeczywistości ma on zasięg uniwersalny, tak jak uniwersalna jest chęć ucieczki przed prawdą własnej egzystencji. W obliczu nowożytnego kryzysu religii zatryumfowała więc racjonalistyczna etyka, na dobrą sprawę będąca zamaskowanym kreacjonizmem. Jest to pierwsza, choć bardzo jeszcze naiwna, odmiana naturalizmu, która dwoi się i troi, aby wykazać, że konflikt między istotą człowieka i jego wolnością (pojętą specyficznie – jako realizacja naturalnych skłonności) w gruncie rzeczy nie istnieje, a pozorne napięcie, stanowiące źródło moralnych niepokojów, jest wynikiem akcydentalnych uwarunkowań – przesądów religijnych i głupoty urządzeń społecznych.

Prawdą jest, że naturalizm szybko ewoluował ku postawie bardziej „realistycznej”, by nie rzec – pesymistycznej. Jednak stare, kreacjonistyczne schematy myślenia niemniej są żywo obecne w jego najbardziej nihilistycznych mutacjach, które głoszą, że powinność jest fikcją, a jedyną prawdą ludzkiej egzystencji jest anarchiczna swoboda, wolna od zobowiązań i nie niepokojona przez głos sumienia. Daje tu o sobie znać fundamentalna dla kreacjonizmu dysjunkcja wolności i powinności, gdzie stanowią one alternatywę. Takie podejście jest też źródłem wszelkich koncepcji szukających fundamentu powinności w apriorycznych warunkach społecznienia. Traktują one wolność jako anarchiczną samowolę, która dopiero postawiona w obliczu innych istot wolnych i zmuszona do współdziałania z nimi jest w stanie nadać maksimum swego postępowania charakter powszechny, a więc etyczny.

Zatem wszystkie te ujęcia powinności, które pozornie zrywają z postawą religijną, są w istocie jej mutacjami. Fakt ów dotychczas umykał naszej uwadze, gdyż

na religię patrzyliśmy w powierzchowny sposób, za jej istotę uważając wiarę w istnienie boskiego demiurga. Tymczasem egzystencjalizm pozwala nam dostrzec, że wiara w demiurga jest pochodną zjawiska o wiele bardziej istotnego – ucieczki przed autentycznością naszej egzystencji, przed przytłaczającym nas brzemieniem wolności i odpowiedzialności.

3

Paradygmat myślenia metafizycznego, którego główne założenia streszczone zostały powyżej, budzi wiele kontrowersji, a naczelne z nich dotyczą problemu miejsca człowieka w świecie, jego relacji do innych bytów i do siebie samego. Jeśli założymy, że świat jest realizacją boskiego zamysłu, to naszemu spojrzeniu umyka istota ludzkiej wyjątkowości lub też jesteśmy w stanie ową wyjątkowość pojąć jedynie w sposób negatywny, przez pryzmat teoretycznych trudności i aporii. Skoro świat jest już z góry ukonstytuowany, skąd się bierze ludzka występnosć? Skoro świat jest zbiorem uformowanych substancji, jak możliwa jest relacja poznania, percepcji czy świadomego działania? Jak to się dzieje, że człowiek jest w stanie otworzyć się na inne jestestwa, a więc niejako przekroczyć siebie ku nim i wejść w inny typ relacji niż ta, która łączy dwa ziemniaki w torbie z zakupami?

Rzecz jasna, same aporie teorii poznania, percepcji czy filozoficznej antropologii nie wystarczają do tego, aby zdezawuować dotychczasową metafizykę demiurgicznego logosu. Toteż na kartach *Bytu i nicości*, opierając się na analizie fenomenu bytu i pojęcia Boga, Sartre stara się wykazać, że nawet gdyby Bóg istniał, co samo w sobie jest logiczną niedorzecznością, to i tak nie mógłby wejść w żadną relację z bytem. Mamy zatem dwa podstawowe ustalenia. Po pierwsze, dotychczasowa ontologia, oparta na fundamentalnej relacji Boga-wytwórcy i bytu-wytworu, przy bliższym wejrzeniu okazała się zbiorem niedorzecznych sofizmów. Po drugie, do „wyprostowania” naszego obrazu rzeczywistości nie wystarczy jedynie pozbyć się najbardziej problematycznego z członów relacji, czyli Boga, ale należy radykalnie przebudować nasze myślenie o świecie, które do szczętu przeniknięte jest kreacjonizmem.

Na pierwsze miejsce wybija się kwestia człowieka. Należy pozytywnie prze-myśleć to, co dotychczas jawiło nam się pod postacią skazy, braku, występnosci. Zdaniem Sartre’a ontologiczna niestandardowość, z jaką mamy do czynienia w przypadku człowieka, to dobry znak dla filozofów. Należy zacząć od tego, że analizowane przez Sartre’a pojęcie bytu okazało się nie tylko autonomiczne względem wszelkiego aktu stwórczego, ale także do pewnego stopnia beztreściowe. Owa beztreściowość nie jest równoznaczna z abstrakcyjną pustością pojęcia, ale z masownością czy też niewiarygodną gęstością fenomenu bytu, która sprawia, że wszelka treść i forma wydaje się czymś względem bytu zewnętrznym, choć zarazem może się ona objawić jedynie na jego fundamencie. Treść, choćby była to treść

urojona, zakłada bytową podstawę, ale ta podstawa, co podkreśla Sartre, jest autonomiczna względem treści. Sens, treść, forma muszą się zatem rodzić jako rezultat relacji. Jaki jest jej drugi człon? Z racji przytoczonych powyżej nie może nim być Bóg. Wobec tego jedynym kandydatem, zdolnym udźwignąć ciężar sensotwórczej relacji, jest człowiek, a najdobitniej świadczy o tym właśnie jego ontologiczna występnosć, która tyle kłopotu sprawiała metafizykom starej daty.

Filozof może przeciwstawić człowiekowi bytowi i pojąć świat jako rezultat interakcji między nimi jedynie dzięki temu, że elementem wyróżniającym specyficznie ludzki typ egzystowania jest nicość. Twierdzenie, że świat powstaje w relacji byt–człowiek, jest równoznaczne uznaniu, że świat jest rezultatem uporczywego kwestionowania bytu przez element absolutnie mu przeciwny, rozbijania jego masywności i rozrzedzania nieskończonej gęstości. Jednak pomimo swej nieredukowalnej względem bytu przeciwności nicość jest od bytu zależna, gdyż, jeśli nie chce być tylko pustym pojęciem, a do tego pojęciem wewnętrznie sprzecznym, musi być nicością czegoś, jakiegoś bytu. Zatem, przynajmniej na pierwszy rzut oka, nicość okazuje się wymarzoną kandydatką na drugi człon ontologicznej relacji, powołującej do istnienia świat. Nie dość, że zachowuje wobec bytu ontologiczną autonomię (wszak nie sposób zredukować nicość do bytu i odwrotnie), to jeszcze wchodzi z nim w najściślejszą relację, niejako wyczerpując się w nieustannym kwestionowaniu bytu.

Skąd jednak nicość w człowieku? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy się jej przyjrzeć nieco uważniej. Nicość, co zrozumiałe, „istnieje” w jakiś zgoła inny sposób niż byt. W żadnym więc wypadku nie możemy pojmować jej jako odmiennego rodzaju substancji, która sama w sobie zdolna jest do egzystencji obok i pomimo bytu. Jest ona raczej brakiem w bycie. Ale znowu – nie może być to brak *obiektywny*, przynależny bytowi jako takiemu. Byt bowiem, którego znaczenie udostępnia się nam w egzystencjalnym doświadczeniu młodości, jest na wskroś masywnością, gęstością, pełnią i, jako taki, nie zna braku. Brak, o którym mowa, musi mieć charakter *subiektywny*. Musi być brakiem w świadomości bytu, brakiem, który kwestionuje byt w akcie jego ujawniania poprzez ten akt.

Dochodzimy tutaj do twierdzenia o fundamentalnej doniosłości. Byt jest kwestionowany przez świadomość, a więc świadomość jest brakiem, nicością, drugim członem relacji konstytuującej uniwersum sensu – świat. Relację tę fenomenologowie nazywają aktem intencjonalnym. Sartre akceptuje ten termin, a zarazem daje mu wykładnię o wiele bardziej jednoznaczną niż ta, którą możemy znaleźć chociażby u Husserla. O ile bowiem łacińskie *intendo*, z czego korzystał Husserl, jest terminem wieloznacznym, odnoszącym się zarówno do aktu biernej uwagi, jak i do celowego dążenia, to w interpretacji Sartre'a świadomość jest intencjonalna, ponieważ jej istotą jest kwestionujące *status quo* działanie.

Świadomość jest nicością, ale ta nicość ma swoje bytowe podłoże. Przede wszystkim jest nim pewne szczególne jestestwo, *byt-dla-siebie*, o którym mówi-

my, że jest obdarzone świadomością, i to ono jest przez nicość kwestionowane. Rzecz jasna, nie czyni ona tego, na przykład, wierząc mu dziurę w brzuchu. Kwestionowanie jestestwa świadomego przez jego świadomość dokonuje się w ekstazie czasowej, a więc w wychyleniu w przyszłość, kiedy to świadomość umiejscawia istotę *bytu-dla-siebie* w tym, co jeszcze niebędące, czyniąc z tego, co będące, to, co już było, przeżyte, *passé*.

Zazwyczaj ilustruje się ów ruch przykładami odwołującymi się do spektakularnych, życiowych wyborów. Na przykład, będąc sybarytą trawiącym czas na poszukiwaniu ziemskich rozkoszy, w chwili nagłego olśnienia decyduję się na zmianę swego życia. Przypuśćmy, że miejscem tego olśnienia jest ekskluzywny lupanar. Tam to, tkwiąc po uszy w wyuzdaniu i rozpuście, postanawiam, że odtąd cały czas będę poświęcać służbie ubogim i nieszczęśliwym. Dokładnie w tym momencie ktoś mógłby wejść do lupanaru, rzucić spojrzenie w moją stronę i ujrzeć we mnie rozpustnika. Ale Bóg mi świadkiem, że jego wzrok nie uchwyciłby mnie takim, jakim jestem, ale takim, jakim byłem. W chwili olśnienia bowiem zakwestionowałem sam siebie, wykroczyłem poza siebie, ku nicości, która jest moim powołaniem.

Jak podkreśla Sartre, kwestionowanie bytu nie odbywa się wyłącznie ani nawet przede wszystkim w aktach tak spektakularnych jak olśnienie. Pomagają one jedynie odkryć prawdę, która, co wykazują badania fenomenologiczne, odnosi się do każdego, najdrobniejszego przejawu świadomości. Świadomość jest bowiem zawsze świadomością braku, a więc pragnieniem urzeczywistnienia nieistniejącego stanu rzeczy, pragnieniem działania. Dlatego też może ona oświecić rzeczywistość jedynie z punktu widzenia nicości, uświadomić ją poprzez zakwestionowanie.

W tym momencie należałoby uzupełnić twierdzenie, że nicość w pierwszym rzędzie kwestionuje byt-dla-siebie. Co to znaczy, że człowiek kwestionuje własny byt? Czy kwestionując własny byt, zostawia on inne byty w spokoju? Czy przekraczanie siebie, będące istotą bytu-dla-siebie i przybierające postać ekstazy czasowej, jest intymną sprawą jestestwa, w którym się ono dokonuje?

Otóż nie jest tak choćby z tej racji, że moje jestestwo nie jest samotną monadą, ale *sytuacją* zorganizowaną wokół podmiotowego centrum, pewną postacią świata, odsłoniętą przez moją aktywność. Gdy byłem sybarytą, świat jawił mi się jako nagromadzenie okazji do zaspokojenia moich żądz, a do innych ludzi przykładałem własną miarę, sądząc że pobudki, którymi się kierują, są w swej istocie identyczne z moimi. Zmiana, która się we mnie dokonała za sprawą olśnienia, wyraża się właśnie w metamorfozie, jakiej podlega cała rzeczywistość dookoła mnie, przybierając postać wezwania do miłości bliźniego. Nowa wrażliwość na krzywdę, jakiej doznają maluczcy, pozwala mi ujrzeć świat z innej perspektywy, z której pogoń za uciechami jawi się jako jeden z przejawów ludzkiej nędzy.

Zatem świadomość braku łączy w sobie nieredukowalną subiektywność z uniwersalnymi aspiracjami. Kwestionowanie bytu jest swobodnym aktem jednego z jestestw, ale zarazem w akcie tym i poprzez ten akt odsłonięty zostaje świat,

który zamieszkują także inni ludzie. Toteż każde z moich pragnień, które pobudza mnie do działania, ma ze swej natury charakter kosmiczny – jest sprawą całego świata i wszystkich istot świadomych, które go zamieszkują, a z którymi przychodzą mi wspólnie działać i komunikować się.

I właśnie fakt, że świadomość nie zastaje świata już gotowego, ale konstytuuje go przez zakwestionowanie, a z kolei to zakwestionowanie ma źródło w subiektywnym odczuciu braku, jest źródłem powinności ciężącej na istotach świadomych. Jakąkolwiek lukę dostrzegę w rzeczywistości i cokolwiek zdecyduje się w tej sprawie uczynić, przez ten akt zakwestionowania bytu powołuję do istnienia całe uniwersum sensu.

4

Rozważania ontologiczne pozwoliły Sartre'owi odkryć autentyczny sens powinności. Nie jest ona rezultatem metafizycznej skazy, w wyniku której człowiek zmuszony jest sam urzeczywistniać własną istotę, starając się dorównać pierwowzorowi obecnemu w boskim umyśle. W ujęciu Sartre'a powinność przyjmuje postać kosmicznej odpowiedzialności, jaka ciąży na istocie świadomej i działającej, która w aktach woli powołuje do życia świat.

Istotą tej odpowiedzialności jest, po pierwsze, to, że świadoma wola jako źródło wszelkiego sensu jest zarazem jedynym autentycznym źródłem norm regulujących działanie i jako taka nie może uznać absolutnej zwierzchności żadnego autorytetu. Owszem, wola, dokonując wyboru, najczęściej zdaje się na opinię innych woli, które uważa za moralnie wyższe, albo – co pod pewnym względem wychodzi na to samo – na własny, żywiony niegdyś pogląd, w imię stałości opinii, żelaznej konsekwencji *etc.* Jednak ów akt abdykacji z absolutnego przywileju decydowania o słuszności jest jedynie nieudolną próbą zatuszowania własnej odpowiedzialności, która bezustannie ciąży na nas i której brzemienia nie jesteśmy w stanie się pozbyć. Uznając czyjś autorytet, chcąc nie chcąc, podejmujemy przecież decyzję, z której w każdej chwili możemy być rozliczeni.

Po drugie, odpowiedzialność ta wynika z faktu, że istota, która powołuje do życia świat, nie jest – jak to było w wypadku Boga czy absolutnego Ja – transcendentnym Absolutem. Nicość kwestionuje byt i przesycę go sensem, będąc sama usytuowana niejako wewnątrz rzeczywistości, jako świadomość pewnego określonego jestestwa. To z kolei sprawia, że świadomość czuje się zawsze wrzucona w świat, zastaje go jakby gotowym, a kwestionuje tylko jego drobny i – jak się jej zdaje – nieistotny dla całości wycinek. Wrażenie to nie jest słuszne, jeśli owocuje metafizycznymi wnioskami o świecie jako gotowym wytworze, wszelako okazuje się całkiem dorzeczne, jeśli wskazuje na społeczny kontekst ludzkiego światotwórstwa.

Będąc człowiekiem, żyję wśród innych ludzi, jestem przez nich kształtowany i wychowywany, i niejako dostaję od nich w spadku ich świat – wyraz pragnień,

miłości, pasji, niechęci, nienawiści, fobii i idiosynkrazji innych jestestw. Stąd też można rzec, że przychodząc na świat, przyszedłem na gotowe. Ale ów zastany zbiór sensów i norm w każdej chwili może zostać przeze mnie zakwestionowany. Wszak nie jest on wytworem jakiegoś transcendentnego Boga, ale równorzędnych mi istot. Mam więc równe co one prawo chcieć tego, czego chcę, i światłem mojej woli oświeślać byt, dobywając sens z jego mrocznych czeluści.

Zarazem jednak muszę nieustannie pamiętać, że działając wśród ludzi i komunikując się z nimi, nie tylko zostaję zarażony ich marzeniami i dążeniami, ucieleśnionymi w promowanej przez nich wizji rzeczywistości, ale także sam, niejako w rewanżu, kształtuję ich obraz świata. Jak poucza Sartre, w kształtowaniu tym nie mogę odwołać się do jakichś transcendentnych norm i sensów, gdyż takowe po prostu nie istnieją. Ale zarazem brak nadrzędnej, metafizycznej uniwersalności nie oznacza bynajmniej, że przedsięwzięcie to jest makiaweliczną manipulacją. Albowiem ów świat, który zarazem akceptuję i kwestionuję, jest dla mnie jedyną sensowną rzeczywistością, choć rzeczywistością, która stanowi „zaledwie” korelat mojego działania. Dlatego też nie mogę zachować wobec niej dystansu sceptyka, ale muszę angażować się w nią (a bronić własnego stanowiska – za nią, po jej stronie) z całych swoich sił.

Należy wreszcie ponownie uwypuklić totalny charakter mojej odpowiedzialności. Sens jest wytworem ludzkich dążeń; to one odsłaniają czy też raczej konstytuują świat. Cokolwiek czynię, czynię świat, potwierdzając niektóre jego elementy jako warunki mojego działania, a kwestionując inne, które, jak to się mówi, wołają o zmianę. Toteż nie istnieją takie akty woli, które byłyby moją całkowicie prywatną sprawą, neutralne dla świata i spotykanych w nim ludzi. Nasza odpowiedzialność nie zna granic i jest to cena, jaką płacić musi twórca rzeczywistości, który nie może skryć się w zacisze prywatności i subiektywności, gdyż w jego wypadku granice między tym, co intymne i publiczne, obiektywne i subiektywne, są iluzją.

Ucieczka w prywatność to iluzja pozwalająca ludziom żyć wygodnie w przeświadczeniu, że obowiązek uformowania świata wziął na siebie jakiś nie-ludzki demiurg, im zaś nie pozostaje nic innego, jak korzystać z jej uroków, używając życia i przyprawiając je drobnomieszczańskim heroizmem akuratności i przyzwyczajenia. Jednak egzystencjalizm obnaża złudność tego przekonania i wskazuje na jego mało chlubną genezę. Człowiek, choć tego bardzo pragnie, nie jest w stanie uciec od odpowiedzialności za świat. Nie może obciążyć nią Boga, Rozumu czy Ducha Dziejów. Musi sprostać jej sam.

5

Powyżej naszkicowane rozumienie powinności rodzi wiele pytań. W jaki sposób możemy czuć się odpowiedzialni za pragnienia, które w sposób spontaniczny

i niekontrolowany nawiedzają nas i konstytuują nasze widzenie rzeczywistości? Czy nie lepiej jest uznać, jak to na przykład czynił Kant, że ich spontaniczność wskazuje na nieświadomą i zdeterminowaną biologicznie podstawę? Wtedy źródła powinności należałoby upatrywać nie w samych pożądaniach, ale raczej w racjonalnej procedurze ich weryfikacji.

Zacznijmy od wątpliwości drugiej. Sartre ma na nią gotową odpowiedź. Jego zdaniem próby wpisania ludzkich potrzeb i pragnień w deterministyczny obraz rzeczywistości to rezultat akceptacji błędnej przesłanki, w myśl której świat, jako uniwersum sensu, jest człowiekowi dany, nie zaś przezeń ukonstytuowany. Traktując pragnienia po prostu jako pewien typ zjawisk, tracimy z oczu ich transcendentálny charakter, to, że kwestionując rzeczywistość, odsłaniają ją zarazem jako wybrakowaną i wołającą o czyn. Rozpatrywane pod tym kątem pragnienia jawią się nam jako podstawa wszelkiej determinacji, jej metafizyczne ugruntowanie i wytłumaczenie.

To przekonanie ugruntowuje fenomenologiczna analiza, odsłaniająca źródłowy sens determinacji i jej braku. Jak wykazuje Sartre, są one modalnościami samego pragnienia, jego dwoma momentami. Wybiegając w przyszłość i kwestionując *status quo*, pragnienie wymyka się bytowi i jako takie nie może być pomyślane inaczej niż jako wolne. Ale zarazem ów skok w to, co jeszcze niebędące, nie byłby możliwy, gdyby nie istniał twardy grunt, od którego projektująca świadomość może się odbić. Tym gruntem jest wszystko, co się już wydarzyło, a co składa się bądź to na rzeczywistość braku, a więc niepożądany stan rzeczy, który wymaga zmiany, bądź to na całość warunków, w których przyszło świadomemu jestestwu działać – środków, które ma do swojej dyspozycji, i przeszkód, z którymi musi się liczyć. I właśnie ów moment uwarunkowania działania, stanowiący niezbędne tło dla manifestacji wolności, jest pierwotną, a zarazem jedyną uprawioną domeną myślenia deterministycznego. Dlatego też wszelkie próby wyeliminowania wolności z naszego obrazu świata i wpisania jej w deterministyczne schematy myślenia z góry należy uznać za niedorzeczność, relikw starzej, kreacjonistycznej z ducha, metafizyki.

Ale nawet jeśli uznamy powyższe analizy za słuszne, nadal bez odpowiedzi pozostaje pytanie, dlaczego za owe spontaniczne akty wolności mamy czuć się odpowiedzialni i czy ich spontaniczność, nazbyt przypominająca niezdeternowanie parenklizy, może być źródłem powinności. Aby uporać się z tym problemem, Sartre ucieka się do pojęciowej dystynkcji między *pragnieniem* i *wolą*.

Najkrócej rzecz ujmując, pragnienie jest nagłym afektem, którego transcendentálny, a zatem i etyczny, jest bardzo ograniczony. Bardziej oślepia ono, niż cokolwiek odsłania. Aby więc obecny w pragnieniu brak mógł wypełnić swoje transcendentálne powołanie, musi stać się przedmiotem woli.

Różnicę między wolą a pragnieniem najlepiej zilustrować przykładem. Oto w chwili wzburzenia nachodzi mnie nagła ochota, aby udusić żonę. Mam tu do

czynienia z pragnieniem w modelowej postaci. Nie otwiera ono na świat, nie oświetla go w inny sposób, ale raczej odgradza od całego już ukonstytuowanego uniwersum sensu i przez swoją radykalną ekscentryczność zrywa z nim wszelkie więzy. Nie mamy tu do czynienia z rewizją światopoglądu, z rzeczowym jego zakwestionowaniem, gdyż poprzez pragnienie, które mną owładnęło, moje bycie-w-świecie uległo zawieszeniu. Kiedy zatem po paru sekundach przyjdzie opamiętanie, kiedy minie moje zaślepienie, znów przypomnę sobie, że ta oto kobieta jest moją żoną i że wiąże nas głęboka więź emocjonalna, na dobre i na złe.

Ale nie jest też wykluczone, że kiedy trochę ochłonę, nadal uważać będę za bójstwo żony za rzecz słuszną i pożądaną. Mój poryw gniewu przekształci się wtedy w rzeczywisty zamiar, który pozwoli mi ujrzeć świat w innym świetle, dokonać jego gruntownego przewartościowania. To przewartościowanie nie będzie miało charakteru kontemplatywnego. Przede wszystkim zaowocuje serią odruchów, praktyk, przedsięwzięć, przygotowań, kalkulacji, które coraz gruntowniej zakorzeniać mnie będą w nowym świata widzeniu, korelacie zbrodniczego zamiaru.

Równocześnie ta „uniwersalizacja” mojego pragnienia pozbawi je solipsystycznego charakteru. Proces urabiania świata dla potrzeb zbrodni oznacza bowiem nieuchronną konfrontację z innymi ludźmi, ich sposobem życia i wizją rzeczywistości, którą dotychczas z nimi dzieliłem, a którą poprzez mój zamiar zakwestionowałem. Zbrodniarz, chcąc nie chcąc, musi być Raskolnikowem i musi rzucić innym wyzwanie w postaci własnej wizji świata. Inna rzecz, że nader często egzystencjalny ciężar tego przedsięwzięcia, odwaga przystąpienia do otwartej „wojny światów”, przerasta ludzkie możliwości. Zazwyczaj przestępcy po prostu nie starcza odwagi, aby otwarcie afirmować egzystencjalny wybór, którego dokonał, i wydzwignąć swój czyn na poziom powinności.

Takie pragnienie, które nie jest tylko subiektywną efemerydą, a które staje się rzeczywistym zamiarem ze wszystkimi tego konsekwencjami opisanymi powyżej, Sartre nazywa wolą. Różnica między wolą a efemerycznym pragnieniem nie zasadza się jedynie na trwałości, gruntowności i światowym charakterze tej pierwszej. Wola jest pragnieniem wyższego rzędu, a mówiąc ściślej – pragnieniem pragnienia. W akcie woli świadomość nie tyle nurtowana jest przez pewien brak, ale uznaje ów brak za rzeczywisty, a pragnienie, które jest jego wyrazem, za dostateczną przesłankę do działania. Konsekwencją jest decyzja o przewartościowaniu świata, ukonstytuowaniu go pod dyktando pragnienia – w teorii i w praktyce.

Z powyższych analiz wynika, że odpowiedzialni możemy być tylko za akty woli, gdyż jedynie one mają charakter światotwórczy. Jednak moc tego twierdzenia znacznie osłabiają założenia Sartre’owskiej ontologii. Albowiem na poziomie fundamentalnym pragnienie i wola, jako epifanie nicości, są praktycznie nieodróżnialne, a konstruktywny charakter woli nie zmienia faktu, że sama w sobie jest ona równie spontaniczna i nieprzewidywalna jak silny i niekontrolowany afekt,

a to dlatego, że jej metafizyczna konstytucja jest tożsama z konstytucją pragnienia. Dlatego też, pomimo że właściwą domenę powinności i odpowiedzialności stanowią akty woli, zbrodnia dokonana w afekcie nie może całkowicie wymknąć się ocenie moralnej. Podział na pragnienie i wolę pozwala wszelako osłabić moc wyjściowego twierdzenia o światotwórczej roli pragnień i nadać jego etycznym konsekwencjom kształt zgodny z wymogami zdrowego rozsądku.

6

Umiejętność odróżniania woli od pragnienia nie jest jedynie filozoficznym trikiem, ale odgrywa fundamentalną rolę w życiu każdego z nas. Przez zapoznanie tej różnicy dokonuje się upadek egzystencji w nieautentyczność, którą Sartre określa mianem *złej wiary*.

Wola jest aktem afirmacji i konfirmacji pewnego pragnienia. Wola „upadła” grzeszy tym, że nie widzi bądź też nie chce widzieć różnicy między podmiotem i przedmiotem afirmacji, między sobą a afirmowanym pragnieniem. Tymczasem różnica między nimi jest niebagatelna. Pragnienie afirmowane przez wolę jest już pewnym bytem, ale należy do *status quo* przez nią kwestionowanego. Z kolei wola jest tym, co kwestionuje, a więc zanegowaniem bytu – nicością.

Kwestionowanie pragnienia dokonywane przez wolę nie jest, rzecz jasna, jego *zakwestionowaniem*, ale raczej *postawieniem kwestii* (czy chcę dalej pragnąć i działać pod dyktando pragnienia, czy też uznaję moje pragnienie za tego niewarte) oraz zasadniczym rozstrzygnięciem, decyzją o losie pragnienia. Decyzja ta sama jest pragnieniem, ale w odróżnieniu od swego, należącego już do sfery bytu, przedmiotu jest ona pragnieniem żywym i spontanicznym, prawdziwą epifanią nicości. Jeśli więc można rzec, że akt woli mieści w sobie dwa pragnienia – pragnienie i pragnienie (afirmację) tegoż pragnienia – to jedno ma się do drugiego jak zwłoki do istoty żywej.

Zapoznanie powyższej różnicy leży u podstaw kreacjonistycznej metafizyki i jej licznych, nowoczesnych mutacji. Rozpoznając się w afirmowanym, martwym pragnieniu i utożsamiając się z nim, wola uznaje siebie za jeden z bytów, a zatem zapomina o ontologicznej specyfice świadomości. W konsekwencji zignorowana zostaje nie tylko jej transcendentalna funkcja, ale także fakt, że ze swej istoty świadomość jest absolutnie wolna, gdyż wszelki sens i wszelka determinacja jest jej własnym wytworem. Wola, która utożsamia się z afirmowanym pragnieniem, czuje się zaledwie pionkiem w grze, na którą nie ma wpływu. Nie pojmuje ona, że zarówno afirmowane przez nią pragnienie, jak i rzeczywistość, w której jest ono pomieszczone, są wobec woli zewnętrzne, że należą one do świata, który wola w sposób swobodny kwestionuje, będąc najwyższym arbitrem w ich sporze.

W ten sposób z horyzontu życia ludzkiego znika kwestia kosmicznej odpowiedzialności, którą ponosi człowiek jako wolny wytwórca świata. Jej miejsce zaj-

muje bądź to skarlała powinność kreacjonizmu, bądź też determinizm i fatalizmu, a miejsce egzystencjalnej odwagi, zdolnej unieść ciężar odpowiedzialności za konstytuowaną rzeczywistość, górnołotne pustosłowie, obnoszące się ze wzgardą dla rzeczywistości i uwielbieniem dla niedosiężnych ideałów.

Wszystkie te drogi ucieczki od autentyczności, strategie samooszukiwania, dają egzystencji swego rodzaju poczucie bezpieczeństwa. Można nawet rzec, że przynoszą jej wytnienie od tragizmu właściwego wolnym i niczym niezdeterminowanym wyborom. Toteż nie bez powodu uważane są za źródło szczęścia, a nawet życiowego spełnienia. Szkopuł w tym, że szczęście i samorealizacja są, zdaniem Sartre'a, postulatami iluzorycznymi i niejasnymi, a wszelka próba ich rozjaśnienia prowadzi do absurdałnych konsekwencji. Jest tak dlatego, że sens pojęć szczęśliwości i życiowego spełnienia jest tylko negatywny i zawiera się w odmowie wzięcia na siebie odpowiedzialności za siebie, innych ludzi i świat.

Obligation and Existence—Principles of Ethics

Existentialists were commonly accused of spreading pessimism and nihilism. Those accusations were unjustified and harmful, says the author. They also betrayed a misunderstanding on the part of the critics. Sartre did not attempt to abolish ethics; he undertook to create one that would not be constrained by strictures of naturalism and supra-naturalism. Human obligations could neither be found in empirical study of nature, nor in metaphysics, he thought. Our obligations do not arise from our human condition any more than they follow from theoretical preconceptions about supreme, absolute values. Human ethics can only be grounded in transcendental ontology, said Sartre, as a human response to the world that is susceptible to evaluation but contains no values in itself. It is our task to endow it with meanings.