

Rozprawy

M a r e k B ł a s z c z y k

Człowiek według Jeana-Paula Sartre’a

Słowa kluczowe: *człowiek, samotność, absurd, wolność, egzystencjalizm*

W niniejszym artykule zamierzam opisać Sartre’owskie rozumienie człowieka. Jean-Paul Sartre był, jak wiadomo, czołowym przedstawicielem francuskiego egzystencjalizmu, XX-wiecznego nurtu filozoficznego skierowanego na „sprawy ludzkie”. Można zaryzykować twierdzenie, że to właśnie Sartre był jedynym myślicielem, który – przynajmniej przez pewien okres swojej filozoficznej twórczości – w pełni akceptował miano egzystencjalisty. Inni bowiem łączeni z tym kierunkiem filozofowie, jak np. Martin Heidegger, Karl Jaspers czy Albert Camus, odcinali się od egzystencjalizmu jako swoistej mody intelektualnej¹. Pozostawiając jednak tę kwestię na boku, problem człowieka stanowił niewątpliwie dla autora *Mdłości* główny przedmiot dociekań. Celem naszym będzie więc przede wszystkim ukazanie zasadniczych rysów Sartre’owskiej refleksji antropologicznej. W koncepcji tej człowiek jest bytem absolutnie wolnym, samotnym oraz odczuwającym absurdalność swego usytuowania w świecie. Pomimo krytyki ze strony filozofów dialogu (zwłaszcza Emmanuela Lévinasa), wizja ta zdaje się doskonale ujmować problematyczność kondycji ludzkiej w kontekście odwiecznych, a zarazem fundamentalnych pytań o cel i sens jednostkowej egzystencji.

Marek Błaszczyk, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Instytut Literatury Polskiej, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń; e-mail: marek_blaszczyk@onet.eu, ORCID: 0000-0001-5518-0115.

¹ Co ciekawe, miano egzystencjalisty nadał Sartre’owi Gabriel Marcel. Autor *Bytu i nicości* próbował początkowo protestować, dystansując się od tego określenia, bowiem funkcjonowało ono wówczas jako lekceważący epitet: „moja filozofia – stwierdzał – jest filozofią egzystencji; nie wiem, co to jest egzystencjalizm” (cyt. za Puszeko 1995: 65; Puszeko 1997: 12–13).

Człowiek samotny, człowiek absurdalny

Motywnym przewodnikiem Sartre'owskiego egzystencjalizmu było poczucie absurdalności jednostkowego istnienia – wyobcowania (obcości), wykorzenia, samotności². Autor *Bytu i nicości* przekonuje, że ludzka egzystencja jest pozbawiona głębszego sensu, jest czymś zbędnym, „nieprzyzwoitym, obscenicznym, jest nagą obrzydliwością zapachów, wydzielin, dźwięków, masą bezkształtną, absurdalnym nadmiarem” (Adamski 1966: 288; por. Puszek 1993: 23–24). Podobnie byt – bez racji, przyczyn czy konieczności – po prostu jest. Stanowi on jedynie miejsce wydarzenia się człowieczej wolności. Samotność jest więc dla Sartre'a podstawową daną egzystencjalną. Problem bezdomności stoi w centrum jego filozofowania, a bodaj najdonioślej zilustrowany został przezeń w powieści zatytułowanej *Mdłości*, której główny bohater, Antoine Roquentin, „odnosi wrażenie, że byt otaczających go rzeczy i jego własny byt jest czymś niepotrzebnym, zbytecznym. To znaczy, nie ma żadnej racji, by one były” (Copleston 2006: 304; por. Jager 1991: 477–494)³.

Przyjrzyjmy się bliżej postaci Roquentina i jego egzystencjalnym „mdłościom”. Znalazszy się w świecie, w przypadkowo określonej sytuacji, Sartre'owski bohater odczuwa przesytność istnienia. Owo istnienie wydaje mu się bowiem na wskroś absorbujące, przejmujące i przenikające jego własną ontykę. Drażnią go także wszelkie otaczające byty, ich próżność i absurdalność: „jestem wrzucony w terażniejszość i tu pozostawiony. Na próżno usiłuję osiągnąć przeszłości, nie mogę się wymknąć” (Sartre 1974: 67). Zatopiony w terażniejszym trwaniu, Roquentin próbuje wyczerpać każdą upływającą sekundę, odczuwa jednak, że „każda chwila prowadzi ku innej chwili, tamta jeszcze do innej i tak dalej; że każda chwila przepada, że nie ma co wysilać się, aby ją zatrzymać” (tamże: 95). Temporalność ludzkiego bytu strukturuje więc egzystencję, nadając jej znaczenie. Kiedy bowiem Antoine zastanawia się nad nader ezoterycznym fenomenem, a mianowicie nad tym, dlaczego jest tu-oto,

² Warto odnotować, że problem absurdalności oraz samotności (obcości) człowieka szczególnie akcentował w swej twórczości również inny francuski egzystencjalista – Albert Camus. Przede wszystkim, rzecz jasna, mam tu na myśli te prace Camusa, które stanowią tzw. tryptyk o absurdzie (zbiór esejów *Mit Syzyfa*, powieść *Obcy*, dramat *Kaligula*). Zob. Camus 1967; Camus 1971; Camus 2004. Niektórzy badacze literatury francuskiej twierdzą nawet, że „Camus był pewnie gorszym od Sartre'a filozofem, ale z pewnością lepszym pisarzem” (Jakóbczyk 2001: 122). Jak wiadomo, obaj myśliciele przez pewien czas się przyjaźnili, a także czytali nawzajem swoje dzieła (zob. Sartre 1968a: 111–132), choć Camus – w przeciwieństwie do Sartre'a – nie chciał, aby łączono jego nazwisko z modnym wówczas egzystencjalizmem. Na temat samotności (bezdomności) Sartre'owskiego i Camusowskiego człowieka zob. Arendt 2008: 105–112; Wilson 1992: 20–25.

³ Na marginesie dodajmy, że problem samotności oraz absurdalności ludzkiej egzystencji nader wyraźnie przedstawił Sartre w opowiadaniu *Mur* (zob. Sartre 2005b: 7–27).

dlaczego sytuuje się w bycie w tym właśnie momencie, dochodzi do konstatacji, że chce się odeń uwolnić, wyjść poza swoją *obecność*, zaznaczyć się gdziekolwiek, by faktycznie być w „swoim” miejscu; w miejscu, w którym mógłby się zadomowić, konstytuując – mówiąc językiem ontologii fundamentalnej Martina Heideggera (por. Heidegger 2010: 66–70) – swoją *mojość*. Jednakże nigdzie nie czuje się „swój”, za każdym razem jest zbędny, samotny. Istnieje zatem niejako na powierzchni, a samo istnienie jawi mu się jako absurdalna pustka (*pusta forma*), która wypełniając rzeczy, tworzy li tylko zbyteczną zewnętrżność.

Zauważmy, że wiele uwagi poświęca tu Sartre kwestii przypadkowości ludzkiego bycia. Mówi, że nie jest ona złudzeniem, majakiem czy dającym się rozproszyć pozorem, lecz wewnątrzświatowym absolutem, bezpodstawną opoką istnienia, które *ex definitione* nie jest koniecznością. Jak sam pisze: „istnieć to znaczy być tutaj, po prostu (...). Nie można było nawet postawić pytania, skąd się to wszystko brało ani dlaczego było tak, że raczej istnieje świat niż nic. To nie miało sensu, świat był wszędzie obecny, z przodu, z tyłu. Nie było nic przed nim. Nic. Nie było takiej chwili, w której mógłbym nie istnieć” (Sartre 1974: 185, 189). Roquentina razi zbyteczność i próżność przenikającego zewsząd istnienia, dręczą chwile, które konstytuują jego jestestwo, a których nie może opuścić, ominąć, gdyż go zamykają, krępują, ograniczają ze wszystkich możliwych stron i na każdy możliwy sposób. W każdym momencie egzystowania doświadczą „mdłości”, a więc uczucia obrzydzenia względem otaczającej rzeczywistości oraz wyobcowania ze świata. Z całą mocą stwierdza: „rzeczy oswobodziły się od swoich nazw. Są tutaj, groteskowe, uparte, olbrzymie, (...) jestem w środku Rzeczy nienazywalnych. Sam bez słów, bez obrony, one mnie otaczają, pode mną, za mną, nade mną. (...) I ja także chciałem być. A nawet nie chciałem niczego więcej; oto przewodnie słowo mego życia: w głębi tych wszystkich usiłowań, które wydawały się bez związku, odnajduję to samo pragnienie: wypędzić istnienie poza mnie” (tamże: 178, 238).

Sartre'owskie *La Nausée*, jak się zdaje, to swoista próba ukazania fenomenu egzystencjalnej samotności (a także absurdalności) poszczególnego człowieka. Antoine Roquentin, doznając tytułowych „mdłości”, odsłania epifanię istnienia, odkrywa, że jestestwo (egzystencja), będące – jak pisaliśmy wyżej – nadmiarem, przesytem, pełnią, ogromem, obfitością, jest zarazem próżną obecnością, próżnym trwaniem (*tout est gratuit*). Czymś miękkim, efemerycznym, choć absorbującym, przerażającym marnością i znużeniem, nierzadko obscenicznym, brudnym i słabym – „mdłym” właśnie. Możemy więc powiedzieć, że według francuskiego filozofa, jednostkowa egzystencja jawi się jako „nagie istnienie”, odarte z metafizycznych i transcendentnych przybytków oraz wyzbyte wszystkiego, co jakkolwiek przesłania jego pierwotną

absurdalność. Jak celnie konstatuje Józef Leszek Krakowiak: „*nagie istnienie*, czyli to, co normalnie ukrywa się, *jemu* [Roquentinowi – M.B.] *odstłoniło* się spod cienkiej błony jako miękkie, gołe nagością przerażającą i obsceniczną, mdłe, słabe i zmęczone, galaretowate niczym cieknąca lava, lepki brud, letnie lub ciepłe – *odrażające wyznanie swego istnienia*. Wszystko było w działaniu, poruszające się spontanicznie, ale nierodzące nowych jakości i pozbawione wewnętrznej konieczności, absolutnie bezpodstawne. Absurdalne w stosunku do wszystkiego, niedające się sprowadzić do niczego” (Krakowiak 2010: 236).

Jean-Paul Sartre, tematyzując w *Mdłościach* samotność ludzkiej egzystencji, eksponuje zarazem nieredukowalną w człowieku absurdalnym myśl trwania bez sensu, myśl, z którą trzeba się zmierzyć, a niepodobna jej uniknąć, bowiem wynika ona z samego faktu egzystowania. Samotność Roquentina konstituowana jest zatem jego próżną obecnością, niemożnością zadomowienia się i bycia-u-siebie, która z kolei zdaje się być konsekwencją uświadomienia sobie absurdalności oraz kruchości poszczególnego istnienia. Sartre’owski bohater, podkreślmy tytułem konkluzji, nie czuje jedności z otaczającym go światem. Owo rozdarcie pomiędzy jego własną, indywidualną egzystencją a zewnętrzną względem niej rzeczywistością zdaje się go w pełni formować. Świat rzeczy oraz inni ludzie nie interesują go, stanowią raczej swoiste tło „wydarzenia się” jego istnienia, zwłaszcza zaś jego działań powziętych w duchu absolutnej wolności. „Roquentin – trafnie komentuje Zbigniew Bieńkowski – jest ciągle swoją własną rewelacją, nieukończeniem. Z innymi, ze światem, z naturą łączy go stan nieuświadomienia, nierozoznania, jakieś uczucie niesprecyzowane, muł, maź, blokco podłości, lenistwa, błogostanu, nienawiści, z czego nie można się wydostać, w czym grzęźnie coraz głębiej, co go dławi, dusi, unicestwia” (Bieńkowski 2009: 210). Mdłości, których doznaje Antoine, określają jego ontyczną odrębność i egzystencjalne usytuowanie, egzystencję naznaczoną przypadkowymi zdarzeniami, niejasnością i nieokreślonością. Samotność Sartre’owskiego bohatera polega więc na jego „absurdalnej obecności”, trwaniu bez sensu i bez nadziei na istnieniowe zakotwiczenie.

Sartre, jak można sądzić, ukazuje w *Mdłościach* problem ontologicznej niewspółmierności „statycznego” i „masywnego” świata (bytu-w-sobie) oraz ekstatycznie bytującego w nim człowieka (bytu-dla-siebie), który jawi się jako czysta potencjalność (por. Luijpen 1972: 124–134)⁴. Konsekwencją owej niewspółmierności zdaje się być właśnie samotność ludzkiej egzystencji. Jak zauważa Waleria Szydłowska: „moje istnienie jest absolutnie samotne – i nie

⁴ Świadomość jako byt-dla-siebie nie jest tożsama z rzeczami (bytami-w-sobie), jawi się ona raczej jako swoista spontaniczna aktywność „wychodząca naprzeciw” wszelkim „statycznym” bytom-w-sobie. Por. Prokopski 2007: 64; Crowell 2012: 199–226. Szerzej na temat ontologii Sartre’a zob. Barnes 1992: 13–38.

dlatego, że opuścili mnie moi bliscy, lecz dlatego, że ja sam jestem dany tylko samemu sobie, od siebie jedynie zależę, sam siebie tworzę, określam i pojmuję. To ograniczenie konstytuuje moje człowieczeństwo w opozycji do boskości bytu zdolnego ogarniać i ujmować w sobie inne byty i w opozycji do predestynacji wyznaczającej życie ludzkie podległe Bogu w metafizyce chrześcijańskiej. Ontologicznie wolny – jestem egzystencjalnie samotny” (Szydłowska 1989: 111; por. Domeracki 2016: 225–230). Człowiek, rozumiany przez Sartre'a jako subiektywnie przeżywany projekt, jest więc jedynym twórcą wewnątrzświatowych znaczeń, sensów i odniesień, *a fortiori* – jest wyłącznym architektem swojej własnej egzystencji.

Powiedzieliśmy, że istnienie ludzkie – według Sartre'a – wyczerpuje się w terażniejszości, doczesności, że nie ma transcendentnego celu ani *a priori* wyznaczonego sensu („nie ma znaków w świecie”). Autor *Bytu i nicości* odrzuca bowiem wszystko to, co z punktu widzenia człowieka jawi się jako trwałe (esen-cjalne), a więc nie tylko Boga, lecz także wieczne wartości, idee oraz materię. Można – nie bez racji – zadać tu pytanie, gdzie wówczas szukać egzystencjalnego ukonstytuowania, gdzie szukać sensu, czy w ogóle go szukać, a wreszcie, jaką postawę wobec istnienia przyjąć. Dla Sartre'a, o czym szerzej w dalszej części wywodu, punktem zakotwiczenia w bycie będzie ludzka wolność, jej absolutny charakter. Człowiek, zdaniem filozofa, jest na wolność „skazany”, nie może bowiem od niej uciec ani jej zaprzeczyć, ponieważ będąc „rzucony” w świat, musi nieustannie wybierać, projektować siebie. Należy tu również pamiętać, że niedokonanie wyboru też jest wyborem, implikującym określoną sytuację egzystencjalną. Wolność – choć ma charakter totalny – pociąga za sobą odpowiedzialność (za siebie samego, za świat, który współtworzymy, oraz za bliźniego, z którym współegzystujemy). Być odpowiedzialnym znaczy więc dla Sartre'a tyle, co mieć świadomość, że jest się niezaprzeczalnym sprawcą danego czynu: „człowiek, będąc skazany na bycie wolnym, nosi na swoich ramionach ciężar całego świata: jest odpowiedzialny za świat i siebie samego, jako że jest pewnym sposobem bycia. Używamy słowa *odpowiedzialność* w pospolitym znaczeniu świadomości bycia niekwestionowanym sprawcą jakiegoś wydarzenia lub przedmiotu” (Sartre 2007: 680; por. Catalano 1985: 196–213).

Ludzkich czynów nie sposób tedy usprawiedliwić powołując się na Rzeczywistość Transcendentną czy odwołując się wprost do Bytu Najwyższego (Boga, Absolutu), ponieważ – jak przekonuje Sartre – „jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”. „Jeżeli rzeczywiście egzystencja wyprzedza istotę – pisze – to człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest. Tak więc pierwszym krokiem egzystencjalizmu będzie uświadomienie człowiekowi, czym jest on sam, i złożenie na niego całkowitej odpowiedzialności za własne istnienie” (Sartre 1998: 28). Wybór tegoż czy innego sposobu istnienia oznacza więc zarazem jego afirmację, jedyna bowiem dostępna człowiekowi rzeczywistość

to ta, która właśnie się dokonuje, która właśnie tu i teraz się istotczy, wydarza. A wydarza się ona bez wyznaczonego z góry programu, nic jej nie determinuje i nie ogranicza. Absurdem byłoby próbować ją przekroczyć, wyrwać się z karbów jej wszechogarniającej potęgi, bo poza jej obrębem nic nie ma, ale jednocześnie absurdem byłoby poddać się bezwolnie jej dominacji. Skoro „nie ma znaków w świecie”, skoro fikcją jest istnienie nadnaturalnej hierarchii wartości, skoro życie nie ma *a priori* określonego sensu – konkluduje Sartre – to pierwszorzędnym zadaniem człowieka jest właśnie ów sens wyznaczyć, nadać go swemu życiu: „od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tylko sensem przez nas wybranym” (tamże: 78).

Człowiek absolutnie wolny. Problem Innego

Problem wolności ludzkiej egzystencji zdaje się być fundamentalnym przedmiotem refleksji Jeana-Paula Sartre’a. Biorąc bowiem pod uwagę całość jego filozoficzno-literackiego dorobku, nie sposób nie zauważyć, iż zagadnienie wolności człowieka nie dość, że było dłań pierwszorzędnym tematem filozofowania, to jeszcze wokół niego ogniskowały się bądź też były z nim ściśle związane inne filozoficzne kwestie, jak choćby – zarysowany wyżej – problem egzystencjalnego (nie)zakorzenienia w świecie czy problem komunikacji z Innym. Można więc powiedzieć, że zagadnienie wolności nawet nie tyle stanowi centrum, co raczej przenika i łączy wiele płaszczyzn twórczości francuskiego intelektualisty (por. Morris 1976)⁵.

Od razu trzeba podkreślić, że wolność jest dla Sartre’a wartością samą w sobie, człowiek nie może jej wybrać (choć może, świadomie bądź nie, z niej zrezygnować lub jej zaprzeczać), ponieważ – już przez sam fakt egzystowania – jest na nią „skazany”: „nie możemy wybrać wolności lub jej nie wybrać; jesteśmy po prostu wolni siłą faktu” (Copleston 2006: 309)⁶. Najbardziej reprezentatywną wykładnię Sartre’owskiej koncepcji wolności znajdziemy w jednym z kluczowych tekstów filozofa *Egzystencjalizm jest humanizmem*:

Dostojewski napisał: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”. To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani

⁵ W swej autobiograficznej książce zatytułowanej *Słowa*, Sartre wielokrotnie wspomina, że pisanie (szeroko rozumiana twórczość literacko-filozoficzna) już od najmłodszych lat dawało mu poczucie wolności: „pisząc istniałem, wymyślałem się dorosłym; ale istniałem tylko po to, żeby pisać, jeśli więc mówiłem: ja, znaczyło to: ja, który piszę” (Sartre 1968b: 121).

⁶ Szerzej na temat Sartre’owskiej koncepcji wolności zob. Harper 1949: 100–101; Daigle 2010: 44–58; Føllesdal 1991: 392–407; Webber 2009: 59–73; Howells 1998.

poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia. Jeżeli rzeczywistość egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem się na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością. Z drugiej strony, jeżeli Bóg nie istnieje, nie widzimy przed sobą wartości czy nakazów, które usprawiedliwiałyby nasze postępowanie. Tak więc nie mamy, ani poza sobą, ani przed sobą, w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. To chciałbym wyrazić mówiąc, że człowiek skazany jest na wolność. Skazany, nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi (Sartre 1998: 38–39).

Jak widzimy, proponowany przez Sartre'a projekt wolności absolutnej, a więc takiej, która nie napotyka granic, gdyż sama je kreuje i burzy, ogniskuje się wokół kilku rudymenarnych dłań zagadnień egzystencjalnych, takich jak samotność bytu ludzkiego („jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”), brak apriorycznych wartości moralnych oraz brak wewnątrzświatowej esencji (istoty) – a co za tym idzie, niemożność usprawiedliwienia siebie i swoich poczynań, brak punktu oparcia poza samym sobą (odrzućcie nadziei zbawienia, absolutnych systemów aksjologicznych oraz Boga jako Transcendencji). Człowiek Sartre'a jest bowiem „wrzucony” w świat (Heideggerowskie *Geworfenheit*), jego istnienie zdaje się być zupełnie przypadkowe („absurdem jest, że się rodzimy, absurdem, że umieramy”), i jest zmuszony do projektowania swej egzystencji w horyzoncie ludzkiej skończoności, co wyraźnie uwypukla jego „skazanie na wolność”. Znajduje tu tym samym wyraz główna myśl Sartre'owskiego egzystencjalizmu, że „egzystencja poprzedza esencję” (istnienie poprzedza istotę):

co to znaczy (...), że egzystencja poprzedza istotę? To znaczy, że człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. Człowiek jest poza tym nie tylko taki, jakim siebie pojmuje, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni (Sartre 1998: 26–27).

Człowiek, jak widzi go Sartre, jest zawsze „bytem w sytuacji”, nieustannie konfrontującym się z rzeczywistością zewnętrzną, światem rzeczy (sfera bytu-w-sobie), a zarazem ze swoją własną egzystencją (byt-dla-siebie) i innymi ludźmi (byt-dla-Innego). Świat rzeczy, Sartre'owski byt-w-sobie (*en-soi*), to rzeczywistość przypadkowa, niezmienna, „masywna” i – z uwagi na swoją ontologiczną trwałość (esencyjność) – radykalnie od jednostki odmienna. Byt-w-sobie jest zatem „tym, czym jest”. Byt-dla-siebie (*pour-soi*) odnosi natomiast filozof do sfery ludzkiej (samo)świadomości, refleksji i swoiście ludzkiej zdolności do (samo)rozumienia i projektowania swej egzystencji. Człowiek więc, ujmowany jako byt-dla-siebie,

w czym dostrzegamy nawiązanie Sartre'a do Heideggerowskiej tezy o projektująco-rozumiejącym charakterze egzystencji *Dasein* (bycia-tu-oto), „jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest” (Sartre 1957: 34). Autor *Bytu i nicności* ma przy tym świadomość, że każdy człowiek, każdy poszczególny byt-dla-siebie, na mocy swego wolnego wyboru istnieje zawsze w konkretnym miejscu i czasie, co choć stanowi o jego ontycznej wyjątkowości i niepowtarzalności, to jednak sytuuje go zarazem zawsze już w określonej przestrzeni współjstestwa (Heideggerowskie *Mitdasein*), a więc zawsze w relacji do drugiego człowieka (byt-dla-Innego). Jak konstatuje Wiesław Gromczyński: „świat istnieje dla podmiotu, jawiąc się jego świadomości, a świadomość istnieje dla siebie tylko przez mediację innych ludzi i rzeczy” (Gromczyński 1969: 11; por. Blackham 1956: 111–114). Sartre wyróżnia zatem trzy powiązane ze sobą wymiary bytu: byt-w-sobie, czyli to, co nieświadome i względem człowieka zewnętrzne, byt-dla-siebie, czyli świadomość egzystującego podmiotu (*cogito* egzystencjalne), oraz byt-dla-Innego, czyli to, co będąc publiczne i intersubiektywne, zdaje się być domeną innych bytów-dla-siebie. Co wszak istotne, francuski filozof podkreśla tutaj, że reifikujące spojrzenie Innego „wykrada” nam nasze własne indywidualne projekty życiowe, tym samym znacząco ograniczając naszą wolność jako bytu-dla-siebie (por. Flynn 1992: 216).

Uprzedmiotowienie Innego, wedle Sartre'a, stanowi radykalną konsekwencję, która wynika z absolutnej wolności człowieka jako bytu-dla-siebie. Stąd nie wyda się zaskoczeniem, że źródłem relacji międzyludzkich jest dla filozofa konflikt, walka, niemożność porozumienia. Jak celnie komentuje Mary Warnock: „inni ludzie bowiem – z racji samego swego istnienia – stanowią dla nas zagrożenie. W pewnym momencie zdaję sobie sprawę z tego, że stałem się przedmiotem obserwacji Innego, tym samym uprzytomniam sobie, iż będzie on miał własne kryteria oceniania mnie i przewidywania mego zachowania. W rewanżu również ja próbuję zredukować go do rzeczy. Wiem wszakże od samego początku, że nie uda mi się to w pełni” (Warnock 2006: 135). I dalej: fakt istnienia Innego „jest bezsporny i porusza mnie do głębi. Uświadamiam go sobie poprzez niepokój; z jego powodu czuję się nieustannie zagrożony. (...) Podczas gdy usiłuję wyzwolić się spod wpływu Innego, Inny próbuje uwolnić się ode mnie; kiedy ja staram się zniewolić Innego, Inny stara się zniewolić mnie” (tamże: 136; por. Natanson 1991: 326–344; Żelazny 2011: 338–347; Kowalska 1997: 114; Jędraszewski 1994: 15–38). Drugi człowiek, powie francuski egzystencjalista, zagraża mojej wolności. Ulec jego spojrzeniu znaczy stracić swoją wolność i stać się jego niewolnikiem: „piekło to inni” (Sartre 1958: 176).

Powiedzieliśmy wyżej, że spojrzenie Innego, zdaniem Sartre'a, jest głównym źródłem egzystencjalnego niepokoju, nachodzącego jednostkę lęku przed utratą czy też ograniczeniem własnej wolności. Spojrzenie Innego przekreśla jednocześnie sensowność formowania trwałych sądów o nim, w konsekwencji zaś burzy uniwersum postrzegającego i oceniającego go bytu-dla-siebie,

dla którego stał się chwilowo przedmiotem obserwacji i refleksji (por. Sartre 2007: 326–341). Jeśli bowiem treścią relacji międzyludzkich jest walka, której zasadniczym celem jest dążenie do uprzedmiotowienia drugiego człowieka, niemożność nawiązania trwałej więzi z Innym nie wyda się dla Sartre'a ani czymś szczególnym, ani kłopotliwym. Jak pisze Czesława Piecuch:

drugi człowiek staje się przedmiotem wiedzy, narzędziem władzy, środkiem do zaspokojenia własnych potrzeb. Poznać go można tylko jak rzecz, jak martwy przedmiot, ponieważ jego wolność-świadomość, czyli podmiotowość, jest niedostępna poznaniu obiektywnemu (...). Podmiotowość drugiego, tak jak i własna, pozostaje zakryta, możliwy jest więc jedynie kontakt przedmiotowy, ale ten zagraża wolności. Toteż niemożliwe jest realizowanie własnej wolności bez jednoczesnego ograniczenia wolności drugiego, absolutna wolność jest bezwzględny zagrożeniem dla innych ludzi (Piecuch 2001: 58).

Sartre podkreśla, że człowiek, który rzeka się swojej wolności na rzecz wolności drugiego, sam niewątpliwie przyczynia się do uprzedmiotowienia siebie, czyni siebie samego rzeczą. Jednostka może więc albo zanegować samą siebie, „oddając” swoją wolność Innemu, albo dokonać neantyzacji Innego, „odzyskując” upragnioną wolność. Niemożliwe jest natomiast wypracowanie czegoś na kształt „powszechnej wolności”, która gwarantowałaby harmonijną (bezkonfliktową) koegzystencję. Albo uprzedmiotowiam, powie filozof, albo sam jestem uprzedmiotowiany: „Inny staje na drodze moich dążeń i stanowi dla mnie przeszkodę, będąc poprzez swą *bezwstydnie* manifestowaną na moich oczach wolność granicą mej wolności” (Bukowski 1981: 144).

Absolutna wolność prowadzi zatem do absolutnej samotności człowieka wobec innych ludzi i wobec świata. Co więcej, inni ludzie oraz świat rzeczy, w ogóle cała natura, budzą w człowieku Sartre'a odrazę, wstręt, „mdłości”. Wszystko wokół – przypomnijmy – wydaje mu się miałkie, nieważne, bezpodstawne, niewystarczające, obsceniczne, „lepkie”, przypadkowe, „absurdalne w stosunku do wszystkiego, niedające się sprowadzić do niczego”⁷. Wszystko napawa go też obrzydzeniem: „odraża mnie to, gdy pomyślę, że znów zobaczę ich szerokie i spokojne twarze” (Sartre 1974: 218). Sartre, dla którego – jak powiedzieliśmy – podstawowym motorem stosunków interpersonalnych jest konflikt oraz zagrożenie uprzedmiotowieniem, odrzuca możliwość ukonstytuowania się relacji braterstwa, przyjaźni czy miłości. Absolutna wolność człowieka stanowczo wyklucza bowiem szansę na nawiązanie autentycznej komunikacji egzystencjalnej z Innym: „Ludzie. Trzeba kochać ludzi. Ludzie są godni podziwu. Zbiera mi się na wymioty – i nagle to przychodzi. Mdłości” (tamże: 174).

⁷ „Mdłości – zauważa Hanna Puszko – to sama egzystencja, przypadkowa, zbyteczna, bez racji bytu i usprawiedliwienia, absurdalna, bo niedająca się sprowadzić do niczego, nieukrywająca za sobą żadnej racji istnienia, a więc przez nic niewyjaśnialna” (Puszko 1993: 194).

Konsekwencją absolutnej wolności jest także nuda („mdłości”). „Skazany” na wolność człowiek Sartre’a zdaje się być nią niezmiernie znudzony, nie znajduje on bowiem żadnego drogowskazu, argumentu czy motywacji, żadnej wyższej racji dla swego istnienia: „cele, wartości, czyny wprawdzie nie mają żadnych ograniczeń, ale równocześnie też żadnych uzasadnień. To, co człowiek ma wybrać, dokąd zmierzać, jest nie tylko niewiadome, ale w gruncie rzeczy nieważne” (Piecuch 2001: 57). W gąszczu rozmaitych, przeróżnych możliwości kreowania siebie, nie znajduje on celu, ku któremu miałby zmierzać, nadrzędnej wartości, którą miałby się kierować, nie znajduje wreszcie sensu, który wypełniłby jego egzystencję i napędzał działania, nadając jego życiu swoistą „jakość” i sensorodną „treść”. Człowiek wolny nie widzi zatem celu, sensu i wartości poza swoją własną egzystencją, poza swoją własną zdolnością do ustanawiania i permanentnego przekraczania wcześniej postawionych granic, co skutkuje samotnością, obcością (także dla samego siebie) oraz znudzeniem: „nudzę się, to wszystko (...). To głębokie, głębokie znudzenie, sam ośrodek istnienia, z którego jestem zbudowany” (Sartre 1974: 217). W konsekwencji zaś absolutna wolność, najwyższa wartość Sartre’owskiego humanizmu i zarazem najdonioślejszy wyraz ludzkiej godności, staje się „podobna do śmierci”:

jestem wolny: nie mam już żadnych racji życia, wszystkie, których próbowałem, zawiodły i nie mogę już sobie wyobrazić innych. Jestem jeszcze dość młody, mam jeszcze sporo sił, żeby rozpocząć na nowo. Ale co rozpocząć? (...) Sam i wolny. Ale ta wolność jest trochę podobna do śmierci (Sartre 1974: 216).

Świadomość nieskrępowanej wolności, ciągłego projektowania swego istnienia, a także braku aksjologicznych drogowskazów, otaczającej nicości i nieograniczonych możliwości samookreślenia nierzadko budzić może w jednostce egzystencjalny lęk. Skoro bowiem „wszystko jest dozwolone”, a żadna wyższa instancja (jak np. transcendentny Bóg, aprioryczna teoria wartości czy moralność powszechna) nie warunkuje i nie uzasadnia ludzkich wyborów, jedynym wyjściem dla człowieka chcącego wyzbyć się owego lęku – konstatuje francuski filozof – może być tylko ucieczka od absolutnej wolności. Dokonuje się ona jednak za cenę zanegowania swego człowieczeństwa, indywidualności oraz utraty swego autentycznego życia. Wiara we wszechmocnego i miłosiernego Boga, nadzieja na nawiązanie trwałych, przyjacielskich relacji z innymi ludźmi, na harmonijną i bezkonfliktową wewnątrzświatową koegzystencję, usilne pragnienie Absolutu, który byłby gwarantem obiektywnej moralności i norm postępowania, słowem, wszystko to, co może stanowić dla człowieka swoiste „usprawiedliwienie” jego własnych wyborów i poczynań, zwalniając go z trudu samodzielnego kreowania wartości lub przynajmniej zdejmując z niego ów ciężar decydowania i wybierania – wszystko to stanowi dla Sartre’a przejaw „złej wiary” (por. Sartre 2007: 83–112).

Zła wiara jest w istocie „samookłamywaniem się” (por. Catalano 1985: 78–86), „samo-negacją” (Stone 1991: 246–256), jest fałszowaniem rzeczywistości, zasłanianiem prawdy przed samym sobą celem usprawiedliwienia siebie i swoich działań. Jak trafnie konstatuje Hanna Puszko:

zła wiara pod pewnym względem przypomina kłamstwo. Ale jest to kłamstwo specyficzne: w aktach złej wiary człowiek okłamuje sam siebie i kłamie o sobie samym. Każde takie samooszustwo jest czymś wewnątrznie sprzecznym: nie mogę okłamać siebie, bo jeśli kłamię, to znaczy, że znam prawdę, którą daremnie usiłuję przed sobą ukryć; by oszukiwać siebie, trzeba zarazem wierzyć i nie wierzyć we własne oszustwa. Mogę uciec przed prawdą o sobie, ale nie mogę nie wiedzieć, że przed nią uciekam (Puszko 1993: 149)⁸.

Zła wiara, mając swe źródło w antynomicznej strukturze bytu-dla-siebie, który – jak pamiętamy – „jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest”, konstituuje nieautentyczny sposób egzystowania. Zła wiara jawi się więc jako wyraźne zaprzeczenie absolutnej wolności jednostki jako bytu-dla-siebie: „działanie w złej wierze służy temu, aby uciec od tego, od czego nie można uciec: uciec od tego, czym się jest” (Sartre 2007: 111). W tym też sensie zdaje się być ona zanegowaniem projektującego charakteru ludzkiego istnienia, nie sposób bowiem, trwając w złej wierze, urzeczywistnić egzystencji autentycznej, do której „skazany na wolność” człowiek Sartre'a jest powołany.

Zakończenie

Filozofia Jeana-Paula Sartre'a, jak mieliśmy okazję zobaczyć, zdaje się zasadzać na konstatacji, że człowiek jest bytem w pełni wolnym, niezdeteminowanym, że jest absolutnym twórcą siebie samego, własnego indywidualnego projektu życiowego, ponieważ zawsze będzie tym, czym siebie uczyni. Głównym wyrazem ludzkiej godności, a zarazem naczelnym przejawem Sartre'owskiego humanizmu, jest bowiem właśnie nieskrępowana niczym wolność podmiotu jako niekwestionowanego sprawcy określonych czynów, kreatora wewnątrzświatowych wartości oraz sensu swojej egzystencji⁹. Dość przywołać tu słowa, które skierował Sartre do jednego ze swych uczniów, gdy ten poprosił go o pomoc w rozwiązaniu

⁸ Por. też Webber 2009: 88–103. Dodajmy, że zła wiara, podobnie jak Heideggerowskie „Się”, stanowi o „nieautentyczności” człowieka, bowiem zwalnia go z ponoszenia odpowiedzialności za własne czyny, dając złudne poczucie ich usprawiedliwienia. Tym samym stanowi o tragizmie ludzkiej egzystencji (por. Prokopski 2007: 156).

⁹ Na marginesie powtórzmy, że Sartre'owska koncepcja człowieka spotkała się z wyraźną krytyką ze strony filozofów dialogu, zwłaszcza Emmanuela Lévinasa. Autor *Całości i nieskończoności* kontestował bowiem – charakterystyczne dla filozofii „monologicznej” – wszelkie próby zawłaszczania, reifikacji Innego (por. Sealey 2013: 117–150; Jędraszewski 1994: 175–199).

życiowego dylematu, do ostatniej chwili wahając się przed podjęciem decyzji: „młody człowiek miał do wyboru: albo ucieczkę do Anglii i zaciągnięcie się do Sił «Wolnej Francji» – co było równoznaczne z porzuceniem matki – albo pozostanie z matką i pomaganie jej w życiu” (Sartre 1998: 41). Filozof odpowiedział swojemu uczniowi: „jest pan wolny, niech pan wybiera, to znaczy – niech pan szuka, niech pan odkrywa. Żadna moralność powszechna nie może panu wskazać, jak należy postąpić. W ogóle nie ma żadnych wskazówek na świecie” (tamże: 46).

Wartość wolności, jak widzimy, stanowi więc dla Sartre’a samo działanie, projektowanie swej egzystencji (tym samym egzystencjalnej tożsamości) poprzez samodzielne dokonywanie wyborów, nieustanne wybieganie ku swym możliwościom. Jak pisze Sartre w *Drogach wolności*: „być wolnym, być przyczyną samego siebie, móc powiedzieć: jestem, ponieważ tego chcę; być swoim własnym początkiem. (...) obowiązkiem naszym jest robić wszystko, czego chcemy, myśleć to, co wydaje nam się dobre, być odpowiedzialnym tylko przed sobą i stale kwestionować to, co się myśli – wszystkich w ogóle. (...) Jeśli zaś idzie o wolność, nie byłoby również właściwe zastanawiać się nad nią, bo wtedy człowiek przestaje być wolnym” (Sartre 2005a: 43, 112).

Bibliografia

- Adamski J. (1966), *Historia literatury francuskiej*, Wrocław: Ossolineum.
- Arendt H. (2008), *Francuski egzystencjalizm*, w: *taż, Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Barnes H.E. (1992), *Sartre's ontology. The revealing and making of being*, w: Ch. Howells (red.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bieńkowski Z. (2009), *Piekła i Orfeusza. Szkice z literatury zachodniej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Blackham H.J. (1956), *Six existentialist thinkers*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bukowski J. (1981), *Problem Innego u Sartre'a*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 3 (57), s. 142–151.
- Camus A. (1967), *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa: PIW.
- Camus A. (1971), *Mit Syzyfa*, w: *tenże, Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa: PIW.
- Camus A. (2004), *Kaligula*, przeł. J. Kasza, Kraków: Zielona Sowa.
- Catalano J.S. (1985), *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness”*, Chicago – London: University of Chicago Press.
- Copleston F. (2006), *Historia filozofii*, t. 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX.
- Crowell S. (2012), *Sartre's Existentialism and the Nature of Consciousness*, w: S. Crowell (red.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Daigle Ch. (2010), *Jean-Paul Sartre*, New York: Routledge.
- Domeracki P. (2016), *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków: Nomos.
- Flynn T.R. (1992), *Sartre and the Poetics of the History*, w: Ch. Howells (red.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Føllesdal D. (1991), *Sartre on Freedom*, w: P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Gromczyński W. (1969), *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa: PWN.
- Harper R. (1949), *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger M. (2010), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Howells Ch. (1988), *Sartre. The Necessity of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jager B. (1991), *Sartre's Anthropology. A Philosophical Reflection on „La Nausée”*, w: P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Jakóbczyk S. (2001), *Wspomnienia z literatury francuskiej XX wieku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jędraszewski M. (1994), *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Kowalska M. (1997), *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa: Spacja.
- Krakowiak J.L. (2010), *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa: Scholar.
- Luijpen W. (1972), *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX.
- Morris P.S. (1976), *Sartre's Concept of a Person. An Analytic Approach*, Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Natanson M. (1991), *The Problem of Others in „Being and Nothingness”*, w: P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Piecuch Cz. (2001), *Człowiek metafizyczny*, Warszawa – Kraków: PWN.
- Prokopski J.A. (2007), *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Puszko H. (1993), *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Puszko H. (1995), *Czy Jean-Paul Sartre był egzystencjalistą?*, „Sztuka i Filozofia” 10, s. 65–70.
- Puszko H. (1997), *Być Stendhalem i Spinozą. Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre'a*, Warszawa: Scholar.
- Sartre J.P. (1957), *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard.
- Sartre J.P. (1958), *Przy drzwiach zamkniętych*, w: tenże, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa: PIW.

- Sartre J.P. (1968a), *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa: PIW.
- Sartre J.P. (1968b), *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa: PIW.
- Sartre J.P. (1974), *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa: PIW.
- Sartre J.P. (1998), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Sartre J.P. (2005a), *Drogi wolności*, przeł. J. Rogoziński, Kraków: Zielona Sowa.
- Sartre J.P. (2005b), *Mur*, przeł. J. Lisowski, Kraków: Zielona Sowa.
- Sartre J.P. (2007), *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa i in., Kraków: Zielona Sowa.
- Sealey K. (2013), *Moments of Disruption. Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence*, New York: University of New York Press.
- Stone R.V. (1991), *Sartre on Bad Faith and Authenticity*, w: P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Szydłowska W. (1989), *Co to jest egzystencjalizm?*, „Studia Filozoficzne” nr 3 (280), s. 107–120.
- Warnock M. (2006), *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Webber J. (2009), *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, New York: Routledge.
- Wilson C. (1992), *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Żelazny M. (2011), *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

M a r e k B ł a s z c z y k

Jean-Paul Sartre's query about the human condition

Keywords: *the condition of man, loneliness, absurdity, freedom, existentialism*

The article aims to depict Jean-Paul Sartre's concept of the human condition. It presents the main ideas of Sartre's anthropological reflection (the man as an entity that is absolutely free, lonely, and doomed to experience the absurdity of the status of an 'in-the-world-being'). Although Sartre's thoughts have been criticized by the 'philosophers of dialogue', his anthropology still seems to express appropriately the complexity of the human condition in the context of everlasting and fundamental queries about the purpose and the sense of individual existence.