

PIOTR DOMERACKI

Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Zakład Filozofii Moralnej i Bioetyki

Implikacje etyczne ontologii fenomenologicznej Jean-Paul Sartre'a

Ethical Implications of Sartre's Phenomenological Ontology

1. ETYKA POZA ETYKĄ

„Sartre'a bardzo często postrzegano przede wszystkim jako pisarza moralistę” – przypomina Mary Warnock¹, jednak twierdzenie, że dopracował się on własnej filozofii moralnej, napotyka na istotne ograniczenia; jest ponadto nader problematyczne, dlatego wymaga solidnego przemyślenia i poważnej dyskusji, a niewykluczone, że także rewizji. Nie bez słuszności, omawiając poglądy etyczne Sartre'a, Piotr Mróz czyni wprzód konieczne dla tego zadania zastrzeżenie, które przyjmuję jako własne, mianowicie:

Prezentacja poglądów etycznych Jean Paul Sartre'a [...] stwarza wiele trudności i kłopotów, nie tylko natury metodologiczno-formalnej. Sartre nie pozostawił bowiem systematycznej, koherentnej wykładni tego, co mogłoby uchodzić za „jego etykę”, szerzej „etykę egzystencjalistyczną”².

Mary Warnock broni tezy, którą także stawiam jako własną, że „nie może istnieć coś takiego jak egzystencjalna moralność”³. Co więcej, radykalizując wysuniętą tezę, Warnock perswaduje, że:

W rzeczywistości mylne jest przekonanie, że egzystencjalizm w swej późniejszej postaci wniósł jakiś wkład w filozofię moralności. W istocie mamy tu do czynienia z filozofią, która umiejscawia człowieka w jego własnym

¹ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Warszawa 2005, rozdz. 6: *Jean-Paul Sartre (2)*, s. 132.

² P. Mróz, *Poglądy etyczne J.P. Sartre'a*, w: *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, s. 443.

³ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 144.

świecie, i tylko na marginesie wyjaśnia, na czym polegają lub powinny polegać stosunki międzyludzkie w społeczeństwie⁴.

Hannah Arendt, jedna z pierwszych uważnych czytelniczek *Bytu i nicości*, wypomina – co wypada przypomnieć i wskazać jako argument za tezą o nieistnieniu Sartre'owskiej etyki – że:

Sartre nigdy nie spełnił (ani nie wspomniął ponownie) swojej obietnicy złożonej na końcu *Bytu i nicości*, że napisze filozofię moralną, ale zamiast tego napisał sztuki i powieści oraz założył czasopismo quasi-polityczne⁵.

A obiecał – przypomnijmy:

Wszystkie te pytania [...], odsyłające nas do czystej i niewykłanej refleksji, mogą znaleźć swą odpowiedź jedynie na gruncie moralności. Poświęcimy temu nasze kolejne dzieło⁶.

W nawiązaniu do tego, Warnock, nie bez ironii, wspomina:

Sartre obiecywał napisać drugą książkę „z perspektywy etycznej”. W części III *Bytu i nicości*, będącej przyczynkiem do tej zapowiadanej pracy, a poświęconej istocie relacji międzyludzkich, z góry skazanych na niepowodzenie, pisze: „Względy te nie wykluczają możliwości etyki wyzwolenia i ratunku. To jednak da się osiągnąć wyłącznie poprzez radykalną przemianę, której nie możemy tutaj roztrząsać”. Wydaje się nieco wątpliwe – konkluduje autorka – by ów radykalny zwrot miał być nawróceniem się na marksizm, a zapowiedzianą książką napisaną z perspektywy etycznej – *Critique de la raison dialectique*, wydana w 1960⁷.

Sartre uczestniczył też w pamiętnej konferencji 29 października 1945 roku, w Paryżu, na której objaśniał, że i dlaczego postulowany przez niego egzystencjalizm „wierny jest założeniom humanizmu”⁸. Choć istotnie, stenograficzny zapis wygłoszonego przez Sartre'a podczas tej konferencji wykładu, wydany w postaci książkowej pod znanym tytułem *Egzystencjalizm jest humanizmem*, został „zinterpretowany jako ostateczna deklaracja jego [Sartre'a – P.D.] poglądów etycznych”⁹, to

⁴ Tamże, s. 144-145.

⁵ H. Arendt, *Francuski egzystencjalizm*, w: tejże, *Salon berliński i inne eseje*, przedm. i wyb. tekstów P. Nowak, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 112. Por. A. Elkaïm-Sartre, *Kilka słów o konferencji*, w: J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 10, przyp. ****.

⁶ J.P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 769.

⁷ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 145-146.

⁸ A. Elkaïm-Sartre, *Kilka słów o konferencji*, dz. cyt., s. 5.

⁹ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 143.

– w opinii Warnock, wzmacnianej analizą wyłożonych tam poglądów, jak też reakcją samego Sartre'a, wstydliwie wycofującego się z zajętego tam stanowiska –

[...] należy zrezygnować z prób interpretowania rozprawy *Egzystencjalizm jest humanizmem* jako właściwego Sartre'owskiego ujęcia moralności bądź egzystencjalnej filozofii moralnej¹⁰.

Z całą pewnością teza, że nic takiego, jak etyka Sartre'a nie istnieje, tylko dlatego, że nie napisał on odrębnej rozprawy, *explicite i formaliter* tematyzującej zagadnienia etyczne, nie będzie argumentem – co warto uwzględnić w naszej dyskusji – dla kogoś takiego, jak Richard Rorty, który akurat, zapewne na korzyść Sartre'a, poczytałby występujący u niego brak systematycznej refleksji etycznej. Zgodnie z wyznawanym przez Rorty'ego standardem metodologicznym, filozofia moralna, jak zresztą w ogóle cały dyskurs filozoficzny, powinna przyjąć postać „filozofii budującej”, a zatem kształ(tuj)-c-ącej, edukującej, a przy tym narratywnej, nie przebiegającej zasadniczo w środkach wyrazu, z wyjątkiem unikania popadania w żargon obiektywistycznej, faktograficznej epistemologii. Jako taka filozofia moralna pozostaje, zgodnie z intencją Rorty'ego, filozofią – opowieścią, która zopozycjonowana (dialektycznie – nigdy rozłącznie) wobec dyskursu epistemologicznego, nabiera cech „dyskursu nienormalnego” i – co dla nas ważne w kontekście Sartre'a i jego wprawek etycznych – rewolucyjnego¹¹. Na tę okoliczność Rorty nie waha się wprost stwierdzić, że „nienormalny dyskurs «egzystencjalny»”, a ściślej

„Egzystencjalistyczna” postawa Sartre'a, Heideggera i Gadamera, jednym słowem – „Egzystencjalizm” z istoty swej jest reaktywnym ruchem myśli i ma sens tylko jako opozycja wobec tradycji¹².

Wracając jednak do przewodniego problemu niniejszego przedłożenia, należy zaznaczyć – co jest truizmem – że w przypadku Sartre'a

¹⁰ Tamże, s. 144.

¹¹ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, cz. 3, rozdz. 8, podrozdz. 1, s. 316-336. Warto przy okazji wspomnieć, że w tej swojej wczesnej rozprawie, Rorty czyni Sartre'a jednym z patronów (choć nie najważniejszym, do tych bowiem zaliczał on Deweya, Wittgensteina i Heideggera – ibidem, s. 327) swojej hermeneutyki reinterpretacji lub – jak woli ją nazywać Gianni Vattimo – redeskrypcji. Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, dz. cyt., s. 320-325; G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, rozdz. 3, s. 45-48; M. Januszkiewicz, *Etyczny wymiar hermeneutyki (wokół Gianni Vattimo)*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 296-298.

¹² R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, dz. cyt., s. 325.

o etyce jako takiej mowy być nie może z uwagi na jego – jak na egzystencjalistę przystało – programowe okopywanie się na pozycjach antyakademickich i antysystemowych¹³. Jeżeli więc o jakichkolwiek związkach doktryny moralnej tutaj mówić, to na takiej samej zasadzie, jak to ma miejsce w odniesieniu do Martina Heideggera, który – podobnie, jak Sartre – odrębnej rozprawy, poruszającej *in extenso* zagadnienia etyczne, jak wiadomo nie napisał i – w przeciwieństwie do tego drugiego obiecał nie napisać, w czym pozostał konsekwentny – czego znów o Sartrze powiedzieć nie można.

Fenomen moralności na terenie filozofii egzystencjalnej nie wymaga odrębnej, pieczołowicie wyselekcjonowanej operacjonalizacji, wszak jest on nieodrodny od samej egzystencji, która jest tej filozofii *in toto* zasadniczym tematem. Wydaje się, że jest to prawidłowość filozofii egzystencjalnej w ogóle, nie zaś specyfika tudzież egzotyka samego tylko Sartre’a czy Heideggera. W tym sensie – poczyńmy taką ogólną uwagę – nie tylko nie ma powodu mówić o etyce Sartre’a czy Heideggera, ale w ogóle o etyce egzystencjalnej, przynajmniej w sposób, w jaki tradycyjnie rozumie się etykę jako metodologicznie uporządkowaną, posiadającą własny, odrębny przedmiot badania, usystematyzowaną, intrakoherentną, normatywną naukę o moralności, funkcjonującą nadto według rygorów akademickości.

Jeśli mielibyśmy, w przypadku Sartre’a, identyfikować jakąś etykę, trzeba by ją było nazwać, za Warnock, wprost „etyką egzystencjalną” bądź „egzystencjalną filozofią moralną”¹⁴. Wydaje się jednak, że już samo to sformułowanie kryje w sobie oczywistą sprzeczność. Wszak czy etyka jest czymś nadrzędnym nad egzystencją, co miałoby z góry ją organizować, czyliż raczej jej integralną, niewyróżnioną składową, której przejawem jest każda, nawet najdowolniejsza – i w tym sensie niesystematyczna – próba¹⁵ rozumienia egzystencji w aspekcie jej moralnych implikacji. Nie tyle bowiem egzystencja jest fenomenem moralnym, ile moralność pozostaje fenomenem egzystencjalnym, jednym z możliwych *modi* egzystencji.

¹³ Hannah Arendt nie tylko to potwierdza, ale owo poważne „odrzućenie filozofii akademickiej i porzucenie stanowiska kontemplacyjnego” poczytuje wręcz Sartre’owi na wyraźną korzyść. H. Arendt, *Zainteresowanie polityką w najnowszej europejskiej myśli filozoficznej*, w: tejsze, *Salon berliński i inne eseje*, dz. cyt., s. 128.

¹⁴ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 144.

¹⁵ Trzeba pamiętać – o czym przypomina Czesław Piecuch – że *Byt i nicność*, w pierwotnym zamierzeniu autora, miał mieć podtytuł: *Essai d’ontologie phénoménologique*. Miały to więc być raptem „próby ontologii fenomenologicznej”. C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa – Kraków 2001, s. 48, przyp. 4.

W ogóle, jeśli chodzi o Sartre'a, rzecz wydaje się nad wyraz zagmatwana, bowiem pierwszą trudność w recepcji i rekonstrukcji jego filozofii moralnej napotykamy już na etapie ustalania jego filozoficznej tożsamości, która – pomimo wyraźnych deklaracji autora – nie wydaje się wcale taka oczywista. Kwestię tę problematyzuje chociażby – wnikliwie analizująca sartryzm – Mary Warnock, która stwierdza, że: „Już sam tytuł głównego dzieła Sartre'a – *Byt i nicość* – może wzbudzać wątpliwości co do tego, czy w ogóle zasadne jest nazywanie go egzystencjalistą”¹⁶.

Wynika z tego co najmniej tyle, że należałoby bodaj klasyfikować go raczej jako ontologa – filozofa bytu, a nie egzystencji. Jeśli tak, to pomijając – aczkolwiek, rzecz jasna, nie bagatelizując – subtelności wielu drobiazgowych rozróżnień i precyzacji odnoszących się do Sartre'owskiego pojęcia bytu, należałoby przyjąć, za Małgorzatą Kowalską, że to ostatnie „nie ma znaczenia moralnego”, gdyż jego sens jest „wyłącznie logiczny”. „Zgodnie z tym ujęciem – dopowiada Kowalska – byt jest etycznie neutralny lub obojętny”¹⁷. W tej kwestii Kowalska Kowalska wydaje się bliska stanowisku Warnock, twierdząc że

[...] dla Sartre'a perspektywa ontologiczna pozostaje perspektywą podstawową albo zgoła jedyną (nawet jeżeli filozof miał zamiar stworzyć etykę, chciał, aby ontologia stanowiła jej pozytywny fundament)¹⁸.

Na tym jednak nie koniec wątpliwości. Okazuje się bowiem, co skwapliwie natychmiast podchwytuje Warnock, że:

[...] Sartre, choć w tytule i w samej rozprawie zapowiada zbadanie pojęcia bytu, rozważa je, zajmując radykalnie antropologiczną pozycję. Analizuje więc przede wszystkim egzystencję c z ł o w i e k a , natomiast byt jako całość przedstawia jako to, w obrębie czego przebiega rozstrzygająca granica pomiędzy ludzką a każdą inną egzystencją¹⁹.

Obserwacje Warnock znajdują odzwierciedlenie w statystycznym podsumowaniu *Bytu i nicości*, jakiego dokonał Vincent Descombes. Ten, rozliczając Sartre'a, wypomina:

[...] faktycznie, na 722 stronach rozprawy *rzecz* ma prawo tylko do czterech stron (s. 30-34), reszta zostaje poświęcona temu, co w tytule ujęto jako „nicość”²⁰.

¹⁶ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 111.

¹⁷ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 213.

¹⁸ Tamże, s. 215.

¹⁹ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 111.

²⁰ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 61.

Stwierdzony stan rzeczy Descombes podsumowuje jednoznacznie, nie szczędząc ironii:

Jeśli do opisu bytu w sobie wystarczą cztery strony, to dlatego, że nie ma tu nic ważnego do powiedzenia. Rzeczywiście, czytelnik nie może oprzeć się myśli, że te cztery strony to i tak za dużo. Sartre w istocie określa „byt w sobie” przez absolutną tożsamość: „byt jest tym, czym jest”. Jednakże mówić o tożsamości, to w tym przypadku mówić zbyt wiele, gdyż „tożsamość, jako że jest relacją, wymaga rozpoczęcia od różnicy czy też refleksji. Otóż to, co jest w sobie, jest tak dobrze zamknięte w samym sobie, że nie łączy się z niczym, nawet z samym sobą²¹.

Bodaj ostatecznie rację ma Jean Wahl, kiedy stwierdza, że Sartre przedstawia „studium bytu przy pomocy idei egzystencji”²².

Przywołane wątpliwości nie tylko nie stawiają autora *Bytu i nicości* w stan filozoficznego oskarżenia, lecz stanowią ważny pretekst do takiej interpretacji poglądów etycznych Sartre’a, która akcentuje ich z góry dany, organiczny wręcz związek z ontologiczno-antropologiczną podstawą – choć co do tego, czy istotnie ma ona właśnie taki, to jest dwoisty (co nie znaczy dualny) charakter wśród wytrawnych znawców, komentatorów, analityków oraz krytyków Sartre’a zdania są podzielone. Dość przytoczyć pozornie tylko kontrowersyjną opinię Descombesa, który w konkluzji poczynionej syntezy filozofii autora *Bytu i nicości* bez wahania stwierdza, że „tym, co nie powiodło się w całej tej sprawie, jest raczej ontologia Sartre’a niż deifikacja człowieka”²³.

Doktrynalny status etycznej warstwy pism Sartre’a, w tym szczególnie *Bytu i nicości*, pozostaje kłopotliwy – jeżeli chcieć go identyfikować jako etykę – również dlatego, że przekracza on dawno, przez Hume’a jeszcze, wyznaczony horyzont tego, co etyczne. Chodzi mianowicie o sławetne rozróżnienie – spopularyzowane jako prawo lub (zgodnie z określeniem Maxa Blacka²⁴) „gilotyna Hume’a” – między porządkami tego, jak *jest* (porządek faktów) a tym, jak *być powinno* (porządek wartości)²⁵.

²¹ Tamże, s. 62.

²² J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, tłum. J.A. Prokopski, Wrocław 2004, s. 50.

²³ V. Descombes, *To samo i inne*, dz. cyt., s. 65.

²⁴ M. Black, *The Gap Between „Is” and „Should”*, „The Philosophical Review” 1964, nr 73, s. 165-181.

²⁵ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 547. Por. np. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 275-277; A.M. Sobczyk, *Niektóre spośród filozoficznych implikacji problemu gilotyny Hume’a*, „Ruch Filozoficzny” t. LXIX, 2012, nr 2, s. 257-266; A. Kuźniar, *Teoria metaetyczna Davida Hume’a: w stronę interpretacji ekspresywistycznej*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXIX, 2012, nr 2, s. 272-273.

Jak pamiętamy, główny nerw przeprowadzonego przez Hume'a rozróżnienia tkwi w radykalnej parcelacji obu tych porządków i wyraża się w stwierdzeniu, że nie istnieje przejście od sfery faktów do dziedziny wartości; od tego, jak *jest*, do tego, jak być *powinno* [kursywa – P.D.]. Jeśli etyka jest domeną wartości, te zaś artykułują powinności – jak przekonująco argumentuje w tej sprawie chociażby Henryk Elzenberg²⁶ – podczas gdy Sartre uprawia ontologię, która celuje w deskrypcji faktyczności, trudno jest – respektując postulat Hume'a – spotkać ze sobą obie te perspektywy. Wysunięte zastrzeżenie zdaje się zdawkowo potwierdzać sam autor *Bytu i nicości*, który w zakończeniu rozprawy, roztańczając przed czytelnikiem „Perspektywy moralne”, przyznaje otwarcie:

Sama ontologia nie umiałaby sformułować przepisów moralnych. Zajmuje się ona jedynie tym, co jest, i nie ma możliwości, by z jej wskazań czerpać imperatywy²⁷.

Podobnie, zdaniem Czesławy Piecuch, zgodnie z jej odczytaniem filozofii Sartre'a, które, w moim przekonaniu, przyjmuje charakter egzystencjalizujący (to jest respektujący deklarowany przez autora typ stanowiska, które on sam określa przecież jako egzystencjalizm i przynajmniej oficjalnie łączy z perspektywą ontologiczno-fenomenologiczną, nie zająkując się przy tym ani słowem o etyce), w granicach tej filozofii wszelka etyka musi jawić się jako immanentnie niemożliwa. Egzystencjalizm Sartre'a pozostaje nieodwołalnie i niewzruszenie tym, czym jest, czyli osadzonym w realiach ontologii egzystencjalizmem. Próżno w nim szukać transparentnych odniesień czy afiliacji etycznych; ani nie da się bowiem, nie przecząc jemu samemu (przenikającej go idei i przeznaczeniu) etyki z niego wywieść, ani tym bardziej jego samego za etykę uważać.

2. W OKOWACH NAD-INTERPRETACJI

Warto może w tym miejscu, wykorzystując podejście Czesławy Piecuch – pod warunkiem oczywiście, że ona sama uznałaby je za zasadne – wyrazić przekonanie, że każdy, kto w filozofii Sartre'a poszukuje/doszukuje się etyki, winien zwrócić uwagę na to, jaką strategią interpre-

²⁶ Por. H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, w: tegoż, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005, s. 18-19; tenże, *Wartość ujemna*, w: tegoż, *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, A. Loryczyk, A. Nogał, Lublin 2002, s. 171-172; H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności*, oprac. L. Hostyński, w: tenże, *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, s. 123-168; H. Elzenberg, *Konstrukcja pojęcia wartości*, oprac. L. Hostyński, w: tegoż, *Pisma aksjologiczne*, s. 71-90.

²⁷ J.P. Sartre, *Zakończenie*, w: tenże, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 766.

tacyjną się posługuje: immanentystyczną czy transcendentystyczną. Ta pierwsza usiłuje niejako z wnętrza filozofii Sartre'a wydobyć jakoby tkwiącą w niej podskórnie etykę. Ta druga zaś do zadania wyinterpretowania z satyryzmu etyki przystępuje niejako z zewnątrz, spoza niego samego, przykładając do niego własne wzorce, matryce i miary, i nie dbając specjalnie o to, czy satyryzm etykę w sobie mieści, czy raptem zostaje ona jemu jedynie przypisana. Reguły heurystyczne, które rządzą każdym z wymienionych ujęć, za Jonathanem Cullerem można kolejno określić jako interpretację i nadinterpretację. Ta pierwsza (w rozważanym przez nas przypadku – immanentyzm) znajduje ujście w dążeniu do – jak by powiedział Culler – odtworzenia intencji tekstu; ta druga, dla odmiany, niekoniecznie od razu – jako nadinterpretacja – zgodnie ze skojarzeniami, jakie nieuchronnie termin ów przywołuje, dokonuje naruszenia, a wraz z nim wypaczenia litery (*resp.* intencji) tekstu, lecz pozwala zrozumieć go do samego końca, doprowadzając jego rozumienie aż na skraj możliwości, rozpatrując przy tym pytania, których on sam (wprost?) nie stawia, lecz na które otwiera²⁸.

Przyjmijmy więc jako hipotezę godną, jak sądzę, rozważenia, że w kwestii obecności etyki w dziele Sartre'a, jeśli chcieć zadanie stwierdzenia i opisanie jej przeprowadzić rzetelnie i do samego końca, należy równolegle podążyć dwiema drogami: interpretacji immanentystycznej i transcendentystycznej nadinterpretacji. Inaczej, wykonanie tego zadania można uznać za połowiczne, a uzyskane wnioski za częściowo tylko uprawnione i zadowalające. W ślad za tą hipotezą biegnie dalsza, równie warta przemyślenia. Zgodnie z nią można przyjąć, że pozostając w konwencji interpretacji immanentystycznej, nie uda się w Sartre zobaczyć etyka, a przypisywanie mu tego miana może co najwyżej trącić tym, czym w istocie jest, to znaczy nadinterpretacją. Jeśli jednak – godząc się z poglądem, jaki firmuje Culler – przejść w interpretacji Sartre'a na pozycje transcendentystyczne, wówczas wynikająca z nich nadinterpretacja nabierze szlachetniejszych rysów, pozwalając dostrzec w jego dziele znamiona doktryny moralnej. Przeprowadzenie tego zadania oraz weryfikacja postawionych hipotez znacznie wykracza poza skromne zamierzenia tego artykułu i kompetencje jego autora. Dlatego poprzestaną jedynie na ich zasygnalizowaniu, traktując je jako zadanie do wykonania, z którym – mam nadzieję – przyjdzie się komuś w przyszłości zmierzyć.

²⁸ J. Culler, *W obronie nadinterpretacji*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 129-131.

Ustosunkowując się krótko do wywołanej kwestii możliwości i standardów interpretacyjnych egzystencjalnej ontologii fenomenologicznej Sartre'a, rozpatrywanej w kategoriach etycznych, wyrażam pogląd, że w sensie immanentystycznym taki zabieg jest niewykonalny, a wręcz zbyt czyny, przez co mówienie o etyce Sartre'a musi jawić się jako interpretacyjne nadużycie. Dopełniając jednak ów sens podejściem transcendentystycznym, zyskujemy optymalną możliwość uprawnionego nadinterpretowania koncepcji francuskiego egzystencjalisty w kategoriach *stricto* etycznych. Z tego powodu zdecydowałem się mówić jedynie o implikacjach etycznych ontologii fenomenologicznej Sartre'a, dając tym wyraz mojego respektu dla immoralistycznego jednak, w gruncie rzeczy, przeznaczenia i wymowy tej filozofii, a równocześnie zadość czyniąc przyjętym tu wymogom Cullerowskiej hermeneutyki.

Na gruncie sartryzmu etyka jako taka jest niemożliwa także z uwagi na programowy, łagodzony czasami, *subiektywizm*, który wytrąca Sartre'owi – o ile ma pozostać konsekwentny – możliwość stworzenia etyki ogólnej. Wszak jedynym kreatorem wartości-powinności, jak chce tego filozof, jest *subiectum*, które tworzy je sam, na kanwie własnej egzystencji, z takim, to jest dla niej, obligującym przeznaczeniem, jeśli – rzecz jasna – ma się to odbyć w sposób autentyczny – co Sartre z całą mocą postuluje – to jest niezapośredniczony *resp.* niezredukowany do niczego ani nikogo poza tą oto wprost egzystencją, która wartości samowładnie ustanawia i realizuje.

Samo też posługiwanie się terminami rdzennie przynależnymi *resp.* kojarzonymi z etyką, co nagminnie napotykamy w *Bycie i nicości* (1943), a także w nieco późniejszym, filozoficznym manifestie *Egzystencjalizm jest humanizmem* (1945), nie uzasadnia możliwości legitymowania się przez Sartre'a mianem filozofa moralnego. Niezwykle trafnie, jak sądzę, komentuje ten *casus* przywoływana już w nieco innym, acz zbieżnym z tym kontekście, Czesława Piecuch, która w książce *Człowiek metafizyczny*, w części poświęconej autorowi *Mdłości*, przywołując na myśl jedno z podstawowych, organizacyjnych, założycielskich – można by rzec – pojęć sartryzmu – odpowiedzialności, jednoznacznie, prawdziwie i słusznie stwierdza, że ma ono „aspekt nie tyle etyczny, co raczej egzystencjalny”²⁹.

3. JEŚLI BOGA NIE MA...

W przypadku Sartre'a dochodzi ta jeszcze trudność, związana i z jego poglądami, i z jego biografią, że obawą może napawać, wzbudzając na-

²⁹ C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, dz. cyt., s. 54.

wet protest, iżby ten ateusz–marksista považał się kogokolwiek nauczać moralności i – nie daj Bóg jeszcze – moralnie dyscyplinować. Wydaje mi się jednak, że wysiłek Sartre’a należy wprost raczej uznać i docenić, niż bojkotować, tym bardziej i dlatego właśnie, że próbuje się on odnaleźć w daleko trudniejszej niż można by sądzić, sytuacji, w której – jak się przyjmuje – Bóg jako taki nie istnieje, a podtrzymywana wiara w niego miast za dobrą – za złą, to jest zwodniczą, powinna być uznana. Bóg, który w tradycji etyki chrześcijańskiej, uchodzi za najwyższego i jedyne moralnego prawodawcę, w tradycji etyki ateistycznej³⁰, do której Sartre nie tylko aspiruje, ale którą w wydatnym sensie tworzy, nie ma nic do powiedzenia. Pozostaje tylko człowiek sam na sam ze sobą i światem, od którego, z kolei, także nie ma prawa się spodziewać prawodawczej inicjatywy, wszak świat ten to nie-wola, do znudzenia indyferentna moralnie; o nic mu nie chodzi, na niczym nie zależy, nie wie nawet, że jest, a gdzież by dopiero miał stanowić o sobie, konstruując rozmaite projekty, oddelegowane ku przyszłości. Sartre, podchwytując znane *dictum* Dostojewskiego, który ateizm i ateuszy skazuje na moralną banicję, twierdząc że „Jeśli Boga nie ma, to wszystko jest możliwe”, przekuwa je w etyczny program egzystencjalizmu, nadając mu nośne miano *humanizmu*, który Hannah Arendt zwykła określać jako „humanizm aktywistyczny” lub „radykałny”³¹; proklamuje „ateizm w imię człowieka” – jak zwięźle i trafnie ujął to Marcel Neusch³².

Otóż właśnie, (dopiero) jeśli Boga nie ma, to (rzeczywiście) wszystko jest możliwe, to nie ma granic dla niespożytej – co nie znaczy dowolnej – aktywności ludzkiej (woli?) egzystencji. Człowiek może wreszcie stać się lub raczej stawać człowiekiem (sobą) we właściwym (to znaczy egzystencjalnym) tego słowa znaczeniu, to jest jako istota i instancja w pełni autonomiczna; może porzucić w końcu kajdany heteronomii, rozsmakowując się w dotąd zakazanym owocu wolności. (Dopiero) pod nieobecność Boga człowiek (prawdziwie i w pełni) staje się wolny³³ Jako taki wycho-

³⁰ Na temat związków ateizmu z etyką w filozofii Sartre’a zob. np. K. Szocik, *Ateizm i etyka w filozofii Jeana Paula Sartre’a*, publikacja internetowa, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5864> [dostęp 27.02.2013].

³¹ H. Arendt, *Zainteresowanie polityką*, dz. cyt., s. 129.

³² M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paryż 1980, s. 175.

³³ Por. tamże, s. 178-181. Agnieszka Iskra-Paczkowska, w swojej dysertacji doktorskiej, poświęconej antynomiom Sartre’owskiej koncepcji egzystencji autentycznej, wprost wiąże Sartre’owskie pojęcie „nieobecności Boga” z pojęciem „wolności bytu-dla-siebie”. Zob. A. Iskra-Paczkowska, *Antynomie Sartre’owskiej koncepcji egzystencji autentycznej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, promotor prof. dr hab. A.L. Zachariasz, Katowice 2007, rozdz. 2, *Wprowadzenie*, s. 117.

dzi z dziecięctwa moralnej łatwości samousprawiedliwiania się i nieodpowiedzialności. Tym razem to on staje się wreszcie (prawdziwie i w pełni) odpowiedzialny, a jego odpowiedzialność sięga równie daleko, jak wolność. A że ta jest, zdaniem Sartre'a, absolutna, – co wydaje mi się, z grubsza, przesadzoną tezą, w stosunku do której sam jej autor, jak wiemy, z upływem czasu nabierał zdrowego dystansu, łagodząc ostrość jej wydzwięku – przeto i wynikająca z niej odpowiedzialność pozostaje w równym stopniu absolutna, a przez to także nieznośna, napawając trwogą i zgnuśnieniem. Nieobecność Boga – wbrew przekazowi Dostojewskiego – wcale nie wiąże się z dowolnością, anarchią, degrengoladą i nihilizmem. To zbyt łatwe i nieuprawnione posądzenia. Przeciwnie, nieobecność Boga tym bardziej stymuluje w kierunku bezgranicznie odpowiedzialnego formułowania zrębów własnej podmiotowości moralnej. W kreślonym kontekście, rezerwuar wartości moralnych pozostaje niewyczerpany. Świadomość bytu-dla-siebie – jak przytomnie zauważa Descombes – nabiera charakteru „rachunku sumienia”³⁴.

I nie jest wcale znowuż tak, czym wielu mogłoby się niepotrzebnie zadrećcać, że autor *Diabła i Pana Boga* bluźnierczo i wyzywająco epatuje i napawa się wieszczonym ateizmem. Przeciwnie, nie tylko tego nie czyni, ale wręcz z genialną przenikliwością wyprowadza z niego ostateczne konsekwencje, obnażając nie tyle jego słabość, ile dramatyczność. Najdobitniej i bodaj najbardziej wstrząsająco wyrażają ją słowa włożone przez Sartre'a w usta głównego bohatera swojej sztuki *Diabeł i Pan Bóg*. Oto Goetz, bo o nim tu mowa, „wyszedłszy z fazy mistycznej, która także go w końcu znużyła”³⁵, stając po stronie ludzi i tego, co typowo ludzkie, rozedrganym głosem wykrzykuje na całe gardło: „Zabiłem Boga, ponieważ mnie oddzielał od ludzi, a oto Jego śmierć jeszcze bardziej mnie od nich oddala”³⁶. Dopełniając niejako obrazu całości, a równocześnie potęgując jego dramatyczność, Agnieszka Iskra-Paczkowska wyjawia, że w związku z „nieobecnością Boga”, a także w jej wyniku byt-dla-siebie odnajduje się w „sytuacji aksjologicznej”, „opisywanej przez pojęcia osamotnienia, skrajnej tymczasowości czy absurdalności”³⁷. Mając m.in. to na uwadze, paryski literat przestrzega przed zbyt pochopnym i łatwym przechodzeniem nad ateizmem do porządku dziennego, pomny na osławioną chełpliwość dziewiętnastowiecznego francuskiego racjonalizmu, która – jak sam o niej wspomina z nutą

³⁴ V. Descombes, *To samo i inne*, dz. cyt., s. 61.

³⁵ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 172.

³⁶ J.P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, przeł. J. Kott, „Dialog” 1959, nr 9, s. 172.

³⁷ A. Iskra-Paczkowska, *Antynomie Sartre'owskiej koncepcji egzystencji autentycznej*, dz. cyt., s. 117.

otwartego sprzeciwu³⁸ – „nazywa się we Francji radykalizmem”³⁹ tudzież „moralnością laicką”⁴⁰. Ateizm jest więc dla Sartre’a przede wszystkim ambarasującym problemem, niżli satysfakcjonującym rozwiązaniem; jest dopiero punktem wyjścia, zarzewiem konstituowania się indywidualnej podmiotowości moralnej, określonej w swych podstawach i aktywności przez triumwirat samotności, wolności i odpowiedzialności. Autor *Słów* przestrzega przed trywializowaniem ateizmu, sprowadzającym go do raptem tylko bądź do intelektualnej gry, bądź do chuligańskiego wybryku. Odnosząc się do ateistycznego profilu promulgowanego przez siebie egzystencjalizmu, stwierdza on z przejmującą powagą, „iż jest to bardzo kłopotliwe, że Bóg nie istnieje”⁴¹; kłopotliwe w tym sensie, że „w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia”⁴². Sartre’owski humanizm egzystencjalistyczny okazuje się w związku z tym „jedynie wysiłkiem, aby wyciągnąć wszelkie konsekwencje ze stanowiska ateistycznego”⁴³. W słynnej, autobiograficznej powieści *Słowa* filozof wyznaje i potwierdza, że „ateizm to przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe”, oraz że chyba doprowadził je do końca⁴⁴.

Mimo to jednak, a może właśnie dlatego, uruchamiając po mistrzowsku swój niedościgniony zmysł dialektyczny, Sartre z graniczącym z pewnością przekonaniem wyznaje, że choć ateizm może jawić się jako nader moralnie kłopotliwa okoliczność egzystencjalna, zwłaszcza, że stanowi ona nieuniknioną, wszak ontologicznie daną konieczność determinującą ludzką kondycję, nim poweźmie ona co do siebie jakąkolwiek autorską decyzję⁴⁵, to jednak w nim paradoksalnie należy upatrywać

³⁸ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 36-37.

³⁹ Tamże, s. 37.

⁴⁰ Tamże, s. 36-37.

⁴¹ Tamże, s. 37.

⁴² Tamże, s. 38.

⁴³ Tamże, s. 82.

⁴⁴ J.P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 158-159.

⁴⁵ Trudno uniknąć wrażenia, że Sartre’owski *o p c j o n a l i z m* (od łac. *optio* – wolna wola, wybór, życzenie) – jak pozwałam go sobie nazywać, pragnąc uniknąć niepożądanych skojarzeń tego stanowiska z takimi tradycjami filozoficznego konceptualizowania wolności, jak woluntaryzm, liberalizm, libertynizm czy libertaryzm – nie posiada charakteru bezzałożeniowego, choć *prima facie* tak to wygląda. Należy raczej, jak sądzę, przyjąć, że ufundowany jest on na założeniu o nieistnieniu Boga, rozpatrywanego jednak nie tyle jako obiekt religijnego kultu, ile przede wszystkim jako najwyższa, konstytutywna (ustanawiająca), decyzyjna (rozsądzająca), egzekutywna (pociągającej do odpowiedzialności) i odwoławcza instancja moralna, od której zawisła jest wszelka moralność tak co do pochodzenia, jak organizacji i obowiązywania.

swoiście zbawczej nadziei człowieka, który nie oglądając się na innych ani nie wdzięcząc się fałszywie mirażom boskiej opatrności, kierowany ufnością zasługiwania na nagrodę, tudzież z obawy przed sromotną karą, sam staje się absolutem moralnym – dokumentnym panem samego siebie i własnej sytuacji, od którego najczęściej zależy, czym ostatecznie siebie uczyni i jakim zostanie zapamiętany. „W tym sensie – jak konkluduje filozof – egzystencjalizm jest optymizmem, jest doktryną czynu i jedyne w złej wierze – gmatwając własną beznadziejność z naszą – chrześcijanie mogą nas nazywać ludźmi bez nadziei”⁴⁶.

W interesującym nas tu kontekście, trudno ów Sartre'owski ateizm lekceważąco pominąć, zmilczeć lub zbyć obojętnym wzruszeniem ramion. Każdy taki gest z konieczności oznacza niezrozumienie tego najbardziej podstawowego założenia, a równocześnie przesłania sartrizmu, jakim jest skojarzenie ateizmu z perspektywą głęboko humanistyczną. Ateizm nie jest tu więc wariantem humanizmu ani też humanizm nie sprowadza się wyłącznie do rodzaju ateizmu. Zdaniem Sartre'a, autentyczny humanizm możliwy jest jedynie jako ateizm. Nieateistyczny humanizm – którego określenie kryje w sobie *de facto* wewnętrzna sprzeczność – daje się wyobrazić już nie jako humanizm, lecz wprost jako teizm. Ten zaś uchwytuje człowieka przez pryzmat Boga, dopuszczając się na nim (na człowieku – P.D.) teomorfizacji – ubogopodobnienia. Jeśli więc mamy mówić o człowieku rzetelnie i prawdziwie, powinniśmy poprzestać na nim samym. Konsekwentny humanizm siłą rzeczy, *ex definitione*, musi być ateistyczny. Jednakowoż owo „ateistyczny” w pojęciu Sartre'a, przynajmniej tak, jak ja go rozumiem, nie pociąga za sobą, jak się na ogół przyjmuje, trywialnej negacji (odrzużenia) Boga i walki z wszystkim, co go tylko przypomina, lecz stwierdza ono raczej: „nawet jeżeliby Bóg istniał, to nic by się nie zmieniło”⁴⁷. Dla autora *Bytu i nicości* nie stanowi problemu ani nie jest głównym przedmiotem sporu „to, czy wierzymy w istnienie Boga”⁴⁸. Zależy mu bowiem przede wszystkim na tym, „żeby człowiek odnalazł siebie i wytłumaczył sobie, że nic go nie uchroni od niego samego – nawet najpewniejszy dowód istnienia Boga”⁴⁹.

Ateizm Sartre'a, jak też wynikającą zeń organicznie etykę, należy więc, jak mi się wydaje – postrzegać nie jako logiczną negację teizmu (nieteizm) ani jako jego ideologiczne przeciwieństwo (antyteizm), lecz dokładnie tak, jakim on w istocie jest, to znaczy właśnie jako a-teizm,

⁴⁶ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 83.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

czyli humanizm, to jest filozofię człowieka abstrahującą od tego, co nadludzkie. W tym miejscu aż chciałoby się sentencjonalnie za Sartrem wykrzyknąć: „Jestem człowiekiem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce!”. Otóż to, „nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Boskość nijak nie przynależy do tego, co ludzkie. Skoro tak, to temu, co ludzkie, jest ona najzupełniej obca, a jako taka – niewymagająca uwzględnienia. Nie bez powodu posłużyłem się konotującym z nietzscheanizmem określeniem „nadmudzkie”. Nie zamierzając tego zagadnienia rozpatrywać tu szczegółowo, poprzestanę jedynie na obserwacji, która wydaje mi się interesująca i poznawczo płodna. Gdy bowiem ateizm w rozważaniach antropologicznych prowadzi Nietzschego do apoteozy nadczłowieka, to już w przypadku Sartre’a tak się nie dzieje. Przeciwnie nawet, u tego ostatniego ateizm pozwala człowiekowi być i stawać się tym, kim jest, na własne podobieństwo i własną miarę. W filozofii Sartre’a zdaje się powracać echem, i to ze zdwojoną mocą, bo już nie tylko jako zasada retoryczna, lecz przede wszystkim nawet jako pryncypium ontoetycznoegzystencjalne, sławetne sformułowanie Protagorasa z Abdery, które głosi, że to człowiek, a nie kto inny, sam jest miarą wszechrzeczy. Istotnie, podszyta ateizmem etyka Sartre’owska pozwala udatnie streścić się w Protagorasowym haśle: *homo mensura*.

Przeciwników Sartre’a może zdumiewać lub co najmniej zaskakiwać otwarcie przezeń głoszony, stanowczy sprzeciw wobec interpretowania – powiedzmy po Heideggerowsku – egzystencjału wolności absolutnej w kategoriach ślepej, bezmyślnej i wyuzdanej dowolności. Sartre’owski opcjonalizm nie ma w sobie nic z ostentacyjnej prowokacyjności libertynizmu, podobnie jak daleko mu od ideologicznych ograniczeń leseferyzmu. W przekonaniu paryskiego filozofa wybory, jakie podejmujemy, mogą, owszem, być przypadkowe i bezładne, nigdy jednak dowolne. Żaden nasz wybór nie sprowadza się bowiem do fantazji ani kaprysu⁵⁰, nawet jeśli nie determinuje go *a priori* żadna wartość. Podstawowego ograniczenia dla możliwości kierowania się w aktach przedsięwziętych wyborów fantazyjno-kapryśną dowolnością Sartre upatruje w sytuacji nieusuwalnego, bo egzystencjalnego zobowiązania do nieustannego stawania wobec wyboru określonej postawy, powiązanego z nieodwołalną koniecznością ponoszenia za każdy taki wybór osobistej, choć niekoniecznie mierzonej skalą uchwytneho konkretności. W tym sensie owa odpowiedzialność nigdy nie jest abstrakcyjna, lecz zawsze konkretnie czyjaś. Odpowiedzialność nie jest kwestią wyboru ani tym bardziej zachcianki czy fanaberii. To nie my wybieramy odpowiedzialność, lecz to odpowiedzialność wybiera nas, wprzód nawet,

⁵⁰ Tamże, s. 66.

nim ją sobie uzmysłowimy. Mimo że moralność wiąże Sartre, niczym sztukę, z tworzeniem (*création*) i odkrywczością (*invention*)⁵¹ – uznając przy tym, że to nie moralność tworzy człowieka, lecz człowiek własną moralność, a poprzez nią także siebie – to jednak wzdraga się on i zabezpiecza przed wynikającą z tego *in potentia* dowolnością. Obojętnie czy przekonująco, czy kojąco dla samego siebie, z obawy przed doprowadzeniem forsowanego stanowiska do nieakceptowalnej skrajności „lesefemoralizmu”⁵², Sartre naprędcę, acz konsekwentnie, uprzedzając krytykę, jakoby koryguje się, zastrzegając, że człowiek, owszem, każdorazowo tworzy siebie, odkrywając swoje prawa moralne sam – osobiście, ale nigdy nie czyni tego dowolnie⁵³.

Za moralność bez Boga, która stanowi deskryptywny punkt wyjścia, nie zaś dopiero normatywny postulat Sartre'owskiego egzystencjalizmu ateistycznego⁵⁴, przychodzi jednak człowiekowi płacić mniej lub bardziej dotkliwym, zawsze jednak odczuwalnym i doskwierającym *osamotnieniem*. Zagadnienie to jest na tyle szerokie, że wymagałoby odrębnego studium. W tym momencie poprzestańmy jedynie na zdawkowej uwadze, że podstawową konsekwencją, a zarazem wadą Sartre'owskiego ateizmu, z której – co należy zapisać akurat na jego korzyść – doskonale zdawał sobie sprawę, jest uwikłanie antropologii, a w jej ramach etyki w monoseologię⁵⁵. Świadczy o tym chociażby następująca wypowiedź:

⁵¹ Tamże, s. 69.

⁵² Całkowitej, indywidualnej, moralnej dowolności wyborów, postaw, przekonań, działań i ocen w każdych możliwych warunkach i w stosunku do każdego.

⁵³ Por. np. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁴ Tamże, s. 82–83.

⁵⁵ „Monoseologia” jest moim autorskim pojęciem. Wywodzi się ono z języka greckiego od słów *monose* – samotność i *logos* – nauka, oznaczając formalnie naukę o samotności, materialnie zaś kładąc nacisk i wyostrażając pojęcie samotności jako konstytutywne dla ludzkiej egzystencji. Pojęcie to wprowadziłem do słownika filozofii samotności w roku 2005. Od tamtej pory urosło ono do miana interdyscypliny problematyzującej zagadnienie samotności. Z biegiem czasu zaczęło ono żyć poniekąd własnym życiem, czego interesującym przykładem może być wykorzystanie go chociażby do określenia szerzej pedagogicznych, a więcej andragogicznych badań nad samotnością, które – za sprawą prof. Elżbiety Dubas z Uniwersytetu Łódzkiego, najwybitniejszej w Polsce znawczyni i promotorce tej subdyscypliny – noszą obecnie nazwę odpowiednio „monoseologii pedagogicznej” oraz „monoseologii andragogicznej”. Pojęcie „monoseologii” przyjęło się także w szeregu prac akademickich. Występuje ono na przykład w pracy magisterskiej Pani Jolanty Czyżowskiej, powstałej i obronionej w Zakładzie Teorii Kultury Instytutu Teorii Literatury, Teatru i Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Łódzkiego, pod tytułem: *Isolisme. Wizja samotności w myśli Markiza de Sade*, s. 3, 10.

A kiedy mówimy o osamotnieniu [wyrażenie cenione przez Heideggera] chcemy powiedzieć jedynie, że Bóg nie istnieje i że trzeba z tego wyciągnąć konsekwencje aż do końca⁵⁶.

„Konsekwencje”, o których wspomina Sartre, posiadają nader wyraźny wydźwięk etyczny, stanowiąc zarzewie wszelkiej możliwej etyki. Chociaż wzdragam się przed mówieniem o etyce Sartre’a w sensie ścisłym, to jednak istnieją liczne powody, by nie odmawiać mu bez reszty obywatelstwa na terenie dyskursu etycznego.

W tymże samym zakończeniu *Bytu i nicości*, Sartre, stwierdziwszy naprzód, że rozwijana przez niego perspektywa ontologiczna nie posiada pretensji etycznotwórczych, zaraz potem dodaje:

Pozwala [ona – P.D.] jednak dostrzec, czym może być etyka, która weźmie na siebie odpowiedzialność w obliczu *rzeczywistości-ludzkiej w sytuacji*. Ukazała nam ona w istocie pochodzenie i naturę *wartości*; zobaczyliśmy, że *jest ten brak*, w stosunku do którego byt-dla-siebie określa się w swoim byciu jako *brak*. Przez sam fakt, że byt-dla-siebie *istnieje*, jak mogliśmy się przekonać, wartość wynurza się, by nawiedzić swój byt-dla-siebie. Co za tym idzie, różne zadania bytu-dla-siebie mogą stać się przedmiotem psychoanalizy egzystencjalnej, bowiem wszystkie one zmierzają do wytworzenia brakującej syntezy świadomości i bytu, pod znakiem wartości, lub przyczyny siebie. W ten sposób psychoanaliza egzystencjalna jest *opisem moralnym*, gdyż dostarcza nam etycznego sensu różnych projektów ludzkich; wskazuje nam ona konieczność odrzucenia roszczeń psychologii i każdej utylitarystycznej wykładni ludzkiego zachowania, ukazując nam znaczenie *idealne* wszystkich postaw człowieka. Znaczenia te znajdują się poza egoizmem i altruizmem, również poza zachowaniami, zwanymi *bezinteresownymi*. Można powiedzieć, że człowiek staje się człowiekiem, aby być Bogiem, i Sobość [*ipséité*], rozważana z tego punktu widzenia, może zdawać się egoizmem⁵⁷.

To dlatego, powtórzę raz jeszcze, ośmielam się mówić i wydobywać raptem jedynie etyczne *implikacje* z fenomenologicznej ontologii Sartre’a.

4. A JEDNAK ETYKA?

Mimo zastrzeżeń, jakie poczyniłem, a także mimo podtrzymywanych obiekcji, obecnie chciałbym przejść do sprobematyzowania kluczowego dla nas pojęcia etyki w kontekście filozofii Sartre’owskiej, z nieustającym odniesieniem do pierwszego jej etapu rozwojowego, wyzna-

⁵⁶ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 36.

⁵⁷ Tenże, *Byt i nicość, Zakończenie*, dz. cyt., s. 766-767.

czonego rozprawą *L'Être et le Néant* oraz esejem *L'existentialisme est un humanisme*. Uwzględnienie i omówienie dalszych faz filozoficznej drogi francuskiego egzystencjalisty znacznie przekracza skromne możliwości artykułu naukowego, stanowiąc materiał i pożywkę dla odrębnej rozprawy⁵⁸.

Respektując wszystkie poczynione wcześniej zastrzeżenia i niuanse, związane ze strategią interpretowania egzystencjalistycznej ontologii fenomenologicznej w kategoriach etycznych (jako etyki), oddam głos jednemu z pierwszych w Polsce, wytrwałych badaczy Sartre'a, Wiesławowi Gromczyńskiemu, który w znanej, stanowiącej punkt odniesienia dla wielu późniejszych, w tym także obecnych badaczy, książce *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*⁵⁹, wypowiedział tezę, która jeśli nie rewolucjonizuje, to co najmniej udogadnia możliwość filtrowania wczesnych dzieł Paryżanina pod kątem zawartego w nich *implicite* lub *explicite* (to kwestia do dalszych dyskusji) przekazu etycznego. Teza ta brzmi następująco: „Ontologia Sartre'a jest zorientowana aksjologicznie”⁶⁰, a swoje rozwinięcie i uargumentowanie znajduje ona w stwierdzeniu:

Wbrew pozorom postulowanego czystego opisu zjawisk Sartre jest zainteresowany nie samą strukturą bytu, lecz problemem, jak przedstawienia o tej strukturze wpływają na moralną postawę człowieka⁶¹.

W moim przekonaniu, Gromczyński, dzieląc się tym spostrzeżeniem, dotknął samej istoty dyskutowanego problemu. Po pierwsze, zgodnie z wymogami interpretacji immanentystycznej, odróżnia on – jak należy – porządek ontologiczny, stanowiący podstawę i ośnowę filozofii Sartre'a, od aksjologicznego. Po wtóre, przechodząc na pozycje interpretacji transcendentystycznej, Gromczyński wskazuje na metaprzmiotowe (*scil.* ponadontologiczne) orientacje Sartre'owskiej ontologii, nadając im status implikatywny. Wynika z tego, że niepodobna – tak, jak to konsekwentnie przyjmuję od początku prowadzonych rozważań – utożsamiać ontologii Sartre'a z etyką. Musiałoby to bowiem oznaczać, że – wbrew Sartre'owi – opowiadamy się za ścisłą kongruencją faktów

⁵⁸ Interesującą syntezę sartryzmu z równoczesnym zestawieniem go z równie syntetycznym ujęciem trój etapowo rozwijającej się filozofii Levinasa, w kontekście humanizmu i samotności stanowi erudycyjny artykuł Marka Jędraszewskiego, *Humanizm i samotność. Sartre – Levinas*, w: *Levinas i inni*, red. naukowa T. Gadacz i J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 139-156.

⁵⁹ W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969.

⁶⁰ Tamże, s. 122.

⁶¹ Tamże.

i wartości, nie odróżniając jednych od drugich, a ponadto jedne przez drugie tłumacząc. A przecież, co przypomina Małgorzata Kowalska, „był jest etycznie neutralny lub obojętny”⁶².

Jak się rzekło, związki ontologii Sartre’a z etyką są więc nieco słabszej natury. Przyjmują one bowiem postać aksjoetycznych implikacji. Nauka, jaka płynie z obserwacji Gromczyńskiego jest zatem taka, że jeśli w ogóle mówić o etyce Sartre’a, to w sposób następujący: że jest ona, (1) ugruntowana ontologicznie i bez trwałego odniesienia do ontologii niepojmowalna (w tym sensie wolno ją uważać za heteronomiczną, ale w szczególnym tego słowa znaczeniu, to jest jako zależną od uwarunkowań fundamentalnej, ontologicznej warstwy egzystencji); (2) że ma ona charakter opisowy, bez szczególniejszych pretensji do normatywności, która siłą rzeczy, wbrew intencjom Sartre’a, musiałaby ją wikłać w kodeksowo-regulaminowo-dyrektywny, ponadjednostkowy, ponad-sytuacyjny i ponadczasowy mechaniczny schematyzm; (3) spodziewana etyka Sartre’a, z konieczności, posiada charakter nieusuwalnie rekonstrukcyjny, nigdy nie będąc dana – ani w warstwie teorii, ani tym bardziej praktyki – w gotowej, skończonej, ostatecznej postaci; (4) podstawowym zadaniem etyki Sartre’owskiej jest – jak to zwięźle i trafnie ujął Gromczyński – dociekanie tego, jak przedstawienia o strukturze bytu wpływają na moralną postawę człowieka.

Ostatecznie rzecz można, że w recepcji Gromczyńskiego przeważa pogląd, że jakkolwiek Sartre w punkcie wyjścia przejawiał zainteresowanie fenomenologiczną ontologią egzystencjalną, to jednak w punkcie dojścia koncentrował się już na wynikającej z tego zainteresowania etyce. Paradoksalnie więc przychodzi stwierdzić, że choć etyka, w wydaniu Sartre’owskim, funkcjonuje jako ledwie implikacja jego ontologii, która ją konceptualnie poprzedza i warunkuje, to w rezultacie wychodzi na to, że ontologia stanowiła dla francuskiego egzystencjalisty raptem pretekst do rozważań o charakterze etycznym, te zaś wydają się, w związku z tym, zupełnie dla niego filozofii Sartre’owskiej centralne. Niezwykle przydatne do zrozumienia i uporządkowania tego dialektycznego przedpola ciągłych napięć i wzajemnych nawiązań między etyką i ontologią w filozofii Sartre’a, wydają się, w moim przekonaniu, cezurę nazewnicze, jakie wprowadza w swojej, w sumie jeszcze niedawnej, książce o Sartrze Paul Crittenden. Zaleca on, w tym kontekście, posługiwać się określeniami *ontology before ethics* oraz *ethics after ontology*⁶³. Uważam, że są to nad wyraz przydatne i pożyteczne w badaniach nad Sartrem *modi operandi*.

⁶² M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, dz. cyt., s. 213.

⁶³ P. Crittenden, *Sartre in Search of an Ethics*, Cambridge 2009.

Znaczenie więcej pewności co do tego, że istnieje coś takiego, jak etyka Sartre'a przejawia jeden z pierwszych i niezwykle zasłużonych na tym polu badaczy jego filozofii, Thomas C. Anderson⁶⁴, którego interesowały te kwestie jeszcze za życia autora *Dróg wolności*. Udało mu się nawet, jak sam o tym wspomina, dosłownie na kilka miesięcy przed śmiercią Sartre'a w roku 1980, wydać książkę poświęconą jego etyce, a zatytułowaną *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*⁶⁵. W późniejszej o dekadę monografii ten sam autor wprowadza znaczącą korektę do ustaleń poczynionych w przywołanej książce⁶⁶. Ta korekta zasadniczo polega na tym, że gdy w *The Foundation...* utrzymywał on z całą mocą nie tylko to, że ponad wszelką wątpliwość istnieje coś takiego, jak etyka Sartre'a, ale że co najmniej w swoim ogólnym zarysie i strukturze nie zmieniła się ona od lat czterdziestych⁶⁷. Obecnie Anderson twierdzi, że istnieją co najmniej dwie etyki Sartre'a⁶⁸, zgodnie zresztą z chronologią i charakter zmian, jakie się dokonywały w obrębie całej twórczości tego filozofa. Przy czym badacz ten, podobnie jak Crittenden, wyraża przekonanie, że etyka Sartre'a posiada charakter ewolutywno-progresywny i właściwie jej rozwój, a wraz z nim zachodzące zmiany, dokonywały się aż do śmierci jej twórcy. Sartre'owska etyka to wiecznie niedokończony projekt, który trwa i rozwija się także po śmierci jej konstruktora, tyle że dzieje się to niejako w drugim obiegu, bo już z jego biernym, za to naszym aktywnym udziałem.

Andersonowskie rozróżnienie dwóch Sartre'owskich etyk nie oznacza, że w doktrynie francuskiego egzystencjalisty istnieje nieprzekraczalny rozziew⁶⁹. Nic podobnego, autor *Two Ethics...* twierdzi jedynie, że filozofia moralna Sartre'a, podlegając logice wewnętrznej zmiany, wyewoluowała z wczesnego stadium, w którym odznaczała się zasadniczo abstrakcyjnością, niekompletnością, silnie wyeksponowanym rysem indywidualistycznym oraz idealizmem, w stadium późniejsze,

⁶⁴ T.C. Anderson, *Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Illinois 1993. Na potwierdzenie tego znajdujemy w tej książce taki oto, na przykład, zapis: „Oznacza to, i chciałbym to bardzo podkreślić, że z całą powagą uważam Sartre'a za filozofa moralności”, tamże, s. xii [tłum. P.D.].

⁶⁵ Tenże, *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Lawrence, KS 1979.

⁶⁶ Tenże, *Two Ethics...*, dz. cyt.

⁶⁷ Tamże, s. xi-xii.

⁶⁸ Piszę „co najmniej”, bowiem jak wiadomo, o czym wzmiankuje także Anderson, pod koniec życia Sartre przyznał się, że pracował nad kilkoma różnymi etykami, a dokładnie nad trzema. T.C. Anderson, *Two Ethics...*, dz. cyt., s. 1.

⁶⁹ Anderson, w tej sprawie, zajmuje wyraźne stanowisko, że „druga (i trzecia) etyka Sartre'a nieuchronnie zawierają w sobie pierwszą, tyle że jest ona w nich przekształcona i rozwinięta”, T.C. Anderson, *Two Ethics...*, s. 3 [tłum. P.D.].

w którym akcent został przesunięty na o wiele bardziej konkretne, realistyczne i materialistyczne podejście. Pierwszą z etyk Anderson nazywa „etyką autentyczności”⁷⁰ lub etyką idealistyczną, drugą zaś „etyką realistyczną”⁷¹. Ta pierwsza celowała w ontologicznych abstrakcjach, przykrojonych ma użytek i modłę wyizolowanej ze społeczeństwa jednostki, ta druga, z kolei, zyskała na znacznym zbliżeniu jej społeczno-politycznych realiów życia, w nich znajdując oparcie i do nich się ostatecznie stosując.

Pogląd ten jest niewątpliwie odważny, a w swej śmiałości kontrowersyjny. Wiele jednak z krytyczno-naukowych opracowań sartryzmu albo idzie drogą Francisa Jeanson, preferując antropologiczno-moralne zainteresowanie tą filozofią, albo drogą Małgorzaty Kowalskiej, która – co prawda w odniesieniu do filozofii Sartre’a z okresu *Critique de la raison dialectique* (cz. 1 – 1960), ale z wyraźnymi paralelami do jej kształtu i wymowy, charakterystycznych dla *Bytu i nicości* – w wyniku poczynionych analiz, utrzymanych w konwencji immanentystycznej, wyprowadza wcale chyba zaskakujący wniosek, cokolwiek zbieżny i – co jeszcze ważniejsze – potwierdzający transcendentystyczny punkt wyjścia analiz Jeanson, że mianowicie to właśnie kategorie antropologiczne, a wśród nich – dodajmy od siebie – także etyczne, pozostają dla Sartre’a podstawowe⁷².

O możliwości rekonstruowania Sartre’owskiego egzystencjalizmu w kategoriach etycznych przekonuje także Jean Wahl. Twierdzi on, że nie tylko sartryzm, ale w ogóle wszelka „filozofia egzystencjalna nierzadko była i nadal jest psychologicznym lub moralnym opisem tego odczucia egzystencji, które może się przejawiać w najróżniejszych sytuacjach”⁷³. Bezpośrednio odnosząc się w tej kwestii do Sartre’a, Wahl niezwykle sugestywnie stwierdza:

Egzystencjalizm jest zatem humanizmem, jak powiada Sartre, i niewątpliwie posiada etyczne walory, dąży do modelu „życia autentycznego”, w którym odrzuca się konsumpcjonizm, a podąża w stronę innych ludzi jako tych, którzy przeżywają podobny do naszego los. Bowiem los ludzki jest wspólny⁷⁴.

⁷⁰ T.C. Anderson, *Two Ethics...*, dz. cyt., s. 1.

⁷¹ Tamże, s. 1, 4–9.

⁷² M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradigmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 146.

⁷³ J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, dz. cyt., s. 77.

⁷⁴ Tamże, s. 81.

Wcześniej wspomniałem, że również dla Richarda Rorty'ego Sartre ze swoim egzystencjalizmem uchodzi za przedstawiciela *Bildung Philosophie*, której zadaniem podstawowym jest prowadzić dyskurs w takim kierunku, by prowadził on do kształcenia się i samokształtowania⁷⁵; by stał się on dążeniem do zbudowania siebie i innych⁷⁶; by otwierał on nas „na niszczącą stare 'ja' potęgę obcości, by wspomóc przemianę naszego bytu”⁷⁷.

Towarzyszące nam wahanie, czy (by) uznać Sartre'a (jednak) za etyka, czy (jednak) mu tego miana odmówić, można tłumaczyć lapidarną konstatacją Kowalskiej, zgodnie z którą Sartre „był filozofem paradoksu i dwuznaczności”⁷⁸. Rozpoznanie to niewątpliwie wiele światła wnosi do namysłu nad etyką paryskiego intelektualisty. Kto wie, czy nie należałoby w tym kontekście po raz kolejny przyznać racji Paulowi Crittendenowi, który w tytule jednej ze swoich książek, poświęconej akurat Sartre'owi, użył nader wymownego określenia: *Sartre in Search of an Ethics*⁷⁹. Posługując się nim, Crittenden wykazał się godną uwagi ostrożnością, a nadto daleko posuniętą wnikliwością w podejściu do tego, co chcemy nazywać Sartre'owską etyką. Wyraża się ona w szeregu zazębiających się z sobą przekonań, że, po pierwsze, etyka Sartre'a nie istnieje w gotowej postaci, lecz trzeba ją dopiero rekonstruować; po wtóre, że etyka ta jest przedmiotem nie tylko naszych poszukiwań, ale że jest ona przedmiotem poszukiwań samego Sartre'a; w końcu po trzecie, że etyka ta pozostaje do końca nieokreślona (Crittenden, jak sądzę, nie tylko z powodów gramatycznych, ale również interpretacyjnych, jeśli tych ostatnich nie przede wszystkim, poprzedził słowo „etyka” przedrostkiem nieokreślonym „an”). Stąd płynie dla nas niezwykle ciekawy wniosek, taki mianowicie, że etyka Sartre'a pozostaje wciąż *in statu nascendi*.

Z mówieniem o etyce egzystencjalistycznej, w tym Sartre'owskiej nie ma problemu także Arno Anzenbacher, dokładając od siebie taką jej charakterystykę, która pozwala opatrzyć ją mianem etyki sytuacyjnej⁸⁰.

Sam autor *Dróg wolności* zdaje się dawać asumpt i pretekst do tego, by całokształt jego dokonań filozoficznych i literackich rozpatrywać i oceniać w kategoriach etycznych.

⁷⁵ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, dz. cyt., s. 318.

⁷⁶ Tamże, s. 319.

⁷⁷ Tamże, s. 320.

⁷⁸ M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁹ Por. P. Crittenden, *Sartre in Search of an Ethics*, dz. cyt.

⁸⁰ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, dz. cyt., s. 236, 243-244, 245, 247-250.

5. RAMY POJĘCIOWE EGZYSTENCJALISTYCZNEJ ETYKI SARTRE'A

Jeśli miałbym – wbrew lub raczej z chwilowym zawieszeniem charakterystyki immanentnej struktury filozofii Sartre'a – ryzykować podejście systemotwórcze, by przy tym nastawieniu i takim podejściu zrekonstruować zawiązki etyki Sartre'owskiej, świadom obowiązywania wszystkich dotychczas poczynionych zastrzeżeń, to wskazałbym – jako na *topoi* ewentualnej *resp.* domniemanej etyki Sartre'a – na następujące elementy konstrukcyjne, tymczasem wyliczając je tylko w hasłowym porządku, bez dalszych rozwinięć i uszczegółowień. Otóż, program etyczny Sartre'a – celujący prędeziej w etyce deskryptywnej niżli normatywnej – jawi się jako uporządkowane współwystępowanie harmonizujących ze sobą konceptów. Wśród nich na czoło wysuwają się: specyficznie rozumiany woluntaryzm (specyficzny, bo absolutny, a z tej racji, że mniej Sartre'a albo zgoła zupełnie nie interesuje wola, więcej zaś – i to zdecydowanie – wolność, pojęta już nie jako jej atrybut, lecz jako definiens samej egzystencji, przeto wolałbym, zamiast o woluntaryzmie, mówić o „libertaryzmie” Sartre'a); responsybilizm (filozofia odpowiedzialności, równie jak woluntaryzm absolutna); egalitaryzm o nachyleniu (jednak) elitarystycznym, z wezwaniem „wolnymi jesteście/bądźmy”, inter-subiektywizm etyczny; futuryzm (w sensie etyki zawsze wychylonej/ukierunkowanej na przyszłość); antydogmatyzm, praktycyzm (etyka czynu), imperfekcjonizm (który rozumiem jako doktrynę braku doskonalenia *resp.* postępu moralnego) oraz związany z nim optymalizm (zakładający możliwość realizacji co najwyżej optimum moralnego, nigdy zaś moralnego maksimum, co oznacza, że nigdy nie jest się wystarczająco dobrym ani też nigdy nie jest się dokumentnie złym). Poza tym optymizm, opcjonalizm i deabsolutyzm aksjologiczny (wszak trudno posądzać Sartre'a o relatywizm, który absolutyzmowi jest przeciwstawiany). Ponadto wolno chyba także przypisać Sartre'owi aksjologiczny idealizm, który jednakowoż na kartach *Egzystencjalizmu* zostaje zniuansowany i sprowadzony właściwie do postaci egzystencjalnie rozumianego realizmu.

Druga rzecz, nad którą warto się krótko pochylić, to – mówiąc po Rortiańsku – słownik, jaki wypracował i jakim operował autor *Bytu i nicności*. Otóż, mimo wyraźnych deklaracji ontologiczno-fenomenologicznych, zaprawionych sową szczyptą egzystencjalizmu, gdy prześledzić terminologię, jaką Sartre się tam posługuje – a już zwłaszcza dotyczy to rozprawki *Egzystencjalizm jest humanizmem* – zrazu musi uderzać, że ów zasłużony i utalentowany laureat literackiej nagrody Nobla, w znakomitej części składu swojego arsenału pojęciowego posługuje się terminami i pojęciami typowymi dla etyki lub mającymi etyczny rodowód. Nie wchodząc już w szczegółową ich analizę, poprzestaną je-

dy nie na ich wyliczeniu. Są to, poczynając od najistotniejszych dla Sartre'owskiego konceptu fenomenologicznej ontologii egzystencjalnej: wolność, odpowiedzialność, wybór (moralny), autentyczność, wartość, trwoga, sens życia, godność, dola ludzka, wspólnota ludzka, szczerłość, zakłamanie, kłamstwo, sumienie, beznadziejność, postępowanie, dobro, zło, czyn dobry, czyn zły, usprawiedliwienie, współczucie, nadzieja, działanie. Oczywiście listę tę można by dalej wydłużać, dołączając do niej kolejne terminy i pojęcia mające konotacje etyczne. Nie w tym jednak rzecz. Chodzi bowiem raczej o to, by uzmysłwić sobie rzecz ze wszech miar zdumiewającą, że Sartre uprawia ontologię przy pomocy terminologii etycznej. To zaś musi znaczyć tylko jedno, co tym razem utrudnia już nie tylko samo mówienie o jego etyce, ale stawia także w wątpliwość możliwość swobodnego operowania pojęciem Sartre'owskiej ontologii. Najlepiej będzie, by za Małgorzatą Kowalską zapisać to, co za chwilę powiem, na konto Sartre'owskiego poszukiwania „utraczonej syntezy”, za taką ostatecznie tę konkluzję uznając. Twierdząc mianowicie, że autor *Przy drzwiach zamkniętych* dokonał – trudno orzec, czy zamierzonego – zabiegu z jednej strony ontologizacji etyki, z drugiej zaś etyzacji ontologii. W rezultacie skłaniam się uważać, że terminologia, jaką posługuje się Sartre, zwłaszcza we wczesnych swoich pismach filozoficznych, nie może być kwalifikowana ani jako *stricte* ontologiczna, ani jako czysto etyczna. Wydaje się mi się, że najodpowiedniejszym posunięciem byłoby nie tylko samą tę terminologię, ale za jej pośrednictwem także całe rozległe przedsięwzięcie ontologiczno-egzystencjalistyczne Sartre'a opisać mianem *o n t o e t y k i*. Szczegółowa jej analiza to już jednak zadanie na inną okazję.

Wracając jeszcze na moment do wymownej obserwacji Wiesława Gromczyńskiego, zgodnie z którą – przypomnijmy – Sartre zainteresowany jest nie tyle samą strukturą bytu, ile problemem, jak przedstawienia o tej strukturze wpływają na moralną postawę człowieka, warto w oparciu o nią wysunąć wniosek, że jeśli istotnie jest tak, jak głosi Gromczyński, to można przyjąć – niezależnie od tego, jak dramatycznie lub paradoksalnie to zabrzmie – że filozofia Sartre'owska sama w sobie stanowi własną nadinterpretację w sensie Cullerowskim. Mówiąc konkretniej, w kwestiach etycznych Sartre sam dokonuje własnej nadinterpretacji. Stąd można wyprowadzić dalszy wniosek, że mówienie o jego etyce możliwe jest jedynie jako nadinterpretacja, z tą wszakże różnicą, że już nie tylko – jak to przyjmowaliśmy początkowo – w ramach podejścia transcendentnego, lecz również – co wydaje się najbardziej zaskakujące – w odniesieniu immanentnym.

Jeszcze jedna rzecz warta jest tu podkreślenia, mianowicie paracelacja „struktury bytu” i „moralnej postawy człowieka”, która jako żywo

przypomina dychotomię Hume'owską, to jest rozdział bytu od wartości. Nie wchodząc w detale, wszak wiele by można na ten temat napisać, za Vincentem Descombesem zwróćmy uwagę, że Sartre'owska ontologia jest z gruntu dualistyczna, a jej dualizm rozpościera się między sferą indyferentnego aksjoetycznie bytu i wartościotwórczej nicości⁸¹. Pozostawiam otwartym pytanie, czy po pierwsze rzeczywiście mamy tu do czynienia z dualizmem, a po wtóre – o wiele dla mnie ważniejsze – nawet jeśli zasadnym jest mówić o dualistycznej ontologii Sartre'a, to czy przypadkiem nie udało się temu filozofowi wyeliminować znanej dyferencji Hume'a?

Do wyobrażenia i zastosowania są także inne koncepty, pozwalające problematyzować fenomenologiczną ontologię egzystencjalną Sartre'a w kategoriach etycznych. Myślę tu, na przykład, o strategii Descombesa, która zgodnie z linią ideową autora *L'Être et le Néant*, zachęca, by w interpretowaniu tego dzieła pod kątem ewentualnej wykładni etycznej pozostać przy Sartre'owskim „jak gdyby”⁸².

Do rozważenia jest także artykulacja etycznych implikacji Sartre'owskiej ontologii w porządku hermeneutycznym. Dość dawno temu, bo w roku 1982, na taką możliwość, co prawda nadzwyczaj jeszcze wstępnie i ogólnikowo, zwrócił uwagę Marek Siemek. Upiera się on nawet przy tym, by analizując filozofię Sartre'a, odrzucić „mylną, a nagminnie do-
tąd używaną etykietę egzystencjalizmu”⁸³.

O Sartrze jako etyku, a o jego doktrynie jako etyce mogą wreszcie świadczyć liczne odwołania się do niego poprzez nawiązania, rekonstrukcje lub wprost kontynuacje, w których słabnie ontoegzystencjalny wydzźwięk jego filozofii, ustępując miejsca etycznej, społeczno-politycznej i kondycjonalnej (w sensie krytyki aktualnego stanu *conditio humana*) tonacji. Czynią tak, na przykład, Giorgio Agamben, którego myśl Mateusz Kwaterko uważa wręcz za zakorzenioną w Sartre'owskim egzystencjalizmie⁸⁴, wspominany już kilkakrotnie Richard Rorty, czy niezwykle frapujący w lekturze Terry Eagleton, o którym, z kolei, Bartosz Kuźniarz pisze, że „wątki egzystencjalne są u niego właściwie wszechobecne”, nierzadko będąc „wierną kopią” sartryzmu⁸⁵.

⁸¹ V. Descombes, *To samo i inne*, dz. cyt., s. 59.

⁸² Tamże, s. 65.

⁸³ M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 95.

⁸⁴ M. Kwaterko, *Nieznosna lekkość gestu*, w: G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 11.

⁸⁵ B. Kuźniarz, *Samotność i socjalizm*, w: T. Eagleton, *Koniec teorii*, tłum. B. Kuźniarz, Warszawa 2012, s. 222.

Choć tematu nie udało się wyczerpać, można się pocieszać myślą, którą podsuwa sam autor *Bytu i nicości*, że w gruncie rzeczy, ze swej istoty jest on niewyczerpywalny, przez co tylko zyskuje na atrakcyjności. Znacznie mniej litościwa nie tylko dla samego zagadnienia aktywistycznego humanizmu, ale w ogóle dla sposobu, w jaki Sartre je postawił, okazuje się Hannah Arendt. Twierdzi ona bowiem, że czegokolwiek nie powiedzielibyśmy o dokonaniach Sartre'a na polu filozofii moralnej, to

Wszystko to [...] daje niewielkie nadzieje filozofii politycznej i bardzo często wygląda jak bardzo skomplikowana zabawa dość zdesperowanych dzieci⁸⁶.

⁸⁶ H. Arendt, *Zainteresowanie polityką...*, s. 128.