

HANNA PUSZKO  
Uniwersytet Warszawski

## INDYWIDUALIZM A UNIWERSALIZM W FILOZOFII JEAN-PAUL SARTRE' A

### INDYWIDUALIZM I UNIWERSALIZM: SPRZECZNOŚĆ CZY KOMPLEMENTARNOŚĆ?

Indywidualizm i uniwersalizm mają swą długą historię. Odwołując się do metafory można by powiedzieć, że są one jak duchy, które od wieków nawiedzają europejską kulturę.

Porównanie takie jest uprawnione z wielu powodów. Po pierwsze indywidualizm i uniwersalizm to takie zjawiska, które jakby znikają, gdy chce się je uchwycić, a ich kontury pozostają zawsze zamazane. Po drugie — podobnie jak to bywa w odniesieniu do duchów — niektórzy negują samo istnienie czegoś takiego jak indywidualizm i uniwersalizm, a przynajmniej uznają, że oba te pojęcia (zawsze występujące w parze, gdyż jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego i tylko jako człon opozycji zachowuje swój sens) są „nienaukowe”, wieloznaczne, a ich stosowanie prowadzi do bezpłodnych sporów.

Znaczące jest też — jak sądzę — że w historii nowożytnej Europy po okresach dominacji indywidualizmu zawsze następowała faza uniwersalizmu, aby wkrótce znowu ustąpić miejsca tej pierwszej zasadzie itd. — przy czym odnosi się wrażenie, że nie jest to przypadek, że tkwi w tych zamianach pewna konieczność, tak jakby jedna z tych zasad domagała się dopełnienia przez drugą, jakby jedna do drugiej prowadziła, jakby każda zawierała w sobie swoje zaprzeczenie.

Myślę, że zarówno trudności z precyzyjnym określeniem pojęć indywidualizmu i uniwersalizmu (a określenie polegałoby tutaj na ich dokładnym oddzieleniu od siebie, ale i zbudowaniu wspólnej dla nich płaszczyzny), jak również naprzemienne współwystępowanie obu tych zasad bierze się stąd, że opozycja „indywidualizm — uniwersalizm” nie jest alternatywą, dopuszczającą możliwość dokonania wyboru jednej z tych perspektyw, lecz antynomią, w której wikła się zarówno myśl teoretyczna, jak i ludzkie działanie. Inaczej mówiąc; bliskie jest mi przekonanie Hegla o fundamentalnym charakterze przeciwieństwa między tym, co ogólne i co szczegółowe, które przejawiając się na różnych poziomach bytu (teoretyczna walka między indywidualizmem a uniwersalizmem byłaby jednym z tych przejawów) zmusza ludzką świadomość do błąkania się

między tymi przeciwieństwami i przerwania z jednej strony w drugą bez osiągnięcia ostatecznego zaspokojenia<sup>1</sup>.

To swoiste oscylowanie chciałabym zaprezentować na przykładzie intelektualisty, którego proindywidualistyczne sympatie są dla wszystkich oczywiste. Wedle powszechnej opinii Jean-Paul Sartre to symbol dwudziestowiecznego indywidualizmu, filozof, który idąc śladami Kierkegaarda wystąpił w obronie jednostki przeciwko uniwersalistycznym zakusom Heglowskiego systemu oraz przeciwko tym wszystkim, którzy na różne sposoby i z różnymi intencjami głoszą prymat tak lub inaczej pojmowanej całości. W dalszych rozważaniach nie tylko chciałabym pokazać, jak bardzo uproszczona jest taka opinia. Przykład Sartre'a pozwoli mi także przyrzeć się bliżej opozycji „indywidualizm-universalizm”, pokazać, jak przeciwieństwa te się dopełniają i wydobyc różnorodne treści ukrywające się w owych abstrakcyjnych i „widmowych” pojęciach.

#### NARODZINY NARCYZA

Indywidualizm i uniwersalizm to złożone zespoły poglądów, to teorie, które mają wiele różnych poziomów: ontologiczny, epistemologiczny, metodologiczny, etyczny. Jednak fundamentem tych teorii jest codzienna praktyka, indywidualizm i uniwersalizm jako postawa życiowa przyjmowana mniej lub bardziej spontanicznie, zanim jeszcze zostanie nazwana, poddana refleksji i przekształcona w światopogląd. W przypadku Sartre'a to wyjściowe doświadczenie było zespołem przeżyć, kierujących go w stronę indywidualistycznego bieguna opozycji. Później sam Sartre określi te przeżycia jako doświadczenie przypadkowości własnej egzystencji, które stało się fundamentem wszystkich jego późniejszych idei i koncepcji<sup>2</sup>. Doświadczenie to miało od początku dwa oblicza. Z jednej strony było ono tożsame z poczuciem odrzucenia, bycia „nadliczbowym” i nieuzasadnionym w swej egzystencji— co zostało sprowokowane sytuacją rodzinną i przeżyciami z okresu pobytu w La Rochelle<sup>3</sup>. Drugą zaś stroną tego samego doświadczenia było poczucie nieskrępowanej niczym wolności, utrwalone w okresie studiów w elitarnej enklawie, jaką była Ecole normale superieure. Okres studiów wspomnina później Sartre jako cztery lata szczęścia i absolutnej niezależności. To indywidualistyczne samopoczucie towarzyszyło Sartre'owi długo, bo aż do czasów wojny, a wyrazem jego ówczesnej samowiedzy była koncepcja „człowieka samotnego”. „Człowiek samotny” to jednostka, która przeciwstawia się społeczeństwu, która niczego mu nie zawdzięcza, a swą niezależność czerpie z przenikliwości własnej myśli. Nie widziałem — stwierdza później Sartre — żadnego związku między moją indywidualną egzystencją a społeczeństwem; na tym oparłem wszystko, co myślałem, co pisałem i czym żyłem przed 1939 rokiem. „Nie miałem wówczas żadnych opcji politycznych

<sup>1</sup> Por. G. W. F. Hegel: *Wykłady o estetyce*. T. I. Warszawa 1964, s. 92-93.

<sup>2</sup> J. -P. Sartre; M. Sicard: *Entretien. L'écriture et la publication*. „Obliques. Sartre. Numero special” 1979, nr 18-19, s. 21.

<sup>3</sup> Por. H. Puszko: *U źródeł Sartrowskiej syntezy filozofii i literatury*. „Edukacja Filozoficzna” 1987, vol. 3.

— wspomina — i oczywiście nie głosowałem<sup>4</sup>. Z tych właśnie doświadczeń wyrasta egzystencjalny i zarazem filozoficzny projekt Sartre'a, ukształtowany wcześniej — pod koniec lat dwudziestych — później niejednokrotnie modyfikowany, ale nigdy ostatecznie nie porzucony: jest to wybór pisarstwa jako drogi osobistego ocalenia.

Oczywiście później poglądy Sartre'a ulegały przeobrażeniom i miał on świadomość, że do literatury prowadzić mogą najróżnorodniejsze drogi, że istnieją inne typy pisarstwa, że można pisać książki nadając tej czynności zupełnie inne sensory. Jednak stale towarzyszyło mu przekonanie, że literatura prawdziwie godna swego miana (którą Sartre stopniowo zaczyna utożsamiać ze swoistą syntezą filozofii i literatury) jest dla jednostki środkiem ratunku: jest ona bowiem sposobem odkrywania i jednoczesnego kreowania własnej indywidualności, a także umożliwia narzucenie własnego obrazu swej osoby innym ludziom i przez to zapanowanie nad nimi w nigdy nie ustającej walce o uznanie.

Krótko mówiąc, tak pojęte pisarstwo to przede wszystkim autoanaliza i autoterapia. Jak zatem widać, fundamentalny projekt Sartre'a zawiera wszystkie składniki, które kojarzy się z postawą indywidualisty: przekonanie o absolutnej niezależności i wolności jednostki, zwrot ku samemu sobie, przyznanie sobie pełnej autonomii (to znaczy traktowanie siebie jako źródła znaczeń, wiedzy i wartości), uznanie siebie za punkt odniesienia.

#### NARCYZ POSZUKUJĄCY SAMOWIEDZY

Wedle obiegowych wyobrażeń symbolem indywidualisty jest Narcyz. Zbadajmy bliżej — na przykładzie Sartre'a — jaki jest ten Narcyz współczesny; może okaże się, że nie wszystkie pejoratywne określenia, jakimi często obdarzają go przeciwnicy indywidualizmu (np. egoizm, nihilizm, brak poczucia wspólnoty), są w stosunku do niego uzasadnione.

Otóż Narcyz to przede wszystkim ktoś, kto pochyla się nad samym sobą i szuka własnej tożsamości. Przez zwolenników opcji uniwersalistycznej dążenie to jest uznawane za rezultat romantycznych iluzji; pytanie o to, kim jestem — twierdzą na przykład strukturaliści — winno zostać odrzucone wraz z koncepcją autonomicznego podmiotu. Natomiast Sartre bez żenady przyznawał, że w młodości interesował się przede wszystkim sobą: nawet do filozofii doszedł przez psychologię, szukając opisu własnego życia psychicznego i odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?” Także i później, z ust siedemdziesięcioletniego Sartre'a, można było usłyszeć wyznanie, że narcyzm jako stały „sposób odnoszenia się do siebie samego”, jak bezustanny zwyczaj kontemplowania siebie, nigdy — pomimo czynionych wysiłków — nie został przez niego przezwyciężony<sup>5</sup>.

Autoanalityczny projekt leży u podstaw wszystkich Sartrowskich przedsięwzięć. Jest on ewidentny w *Mdłościach* i w *Słowach*, a także w tak chętnie przez Sartre'a

<sup>4</sup> J. -P. Sartre: *Autoportrait a soixante-dix ans*. W: J. -P. Sartre: *Situations X. Politique et autobiographie*. Paris 1976, s. 176.

<sup>5</sup> Tamże, s. 198.

udzielanych wywiadach o sobie samym, które można traktować jako przygotowanie do autobiografii. Można go także odnaleźć w cyklu wielkich biografii: Baudelaire'a, Geneta i Flauberta. Dzieła poświęcone tym trzem pisarzom to kolejne szczeble Sartrowskiej autoanalizy na coraz to wyższym poziomie samowiedzy. Tyle że wyjściowe pytanie organizujące tę autoanalizę, czyli pytanie: „kim jestem? ”, przybiera w biografii coraz to ogólniejszą formę, przekształcając się w pytanie: „co to znaczy »być pisarzem«? ”, czy wreszcie: „co można dziś wiedzieć o człowieku? ” Zgodnie z zaproponowaną tu interpretacją Sartrowskie biografie dałyby się potraktować jako symptom klasycznego narcyzmu i to nawet podniesionego do drugiej potęgi: Sartre nie tylko za ich pomocą poszukuje samowiedzy, ale także analizuje sens, możliwości i ograniczenia takiego projektu, opisując bohaterów zmierzających do tego samego celu. Wystarczy przypomnieć Baudelaire'a czy Geneta, by stwierdzić, że każdy z nich — podobnie jak dawniej Roquentin — jest przede wszystkim „człowiekiem refleksji”, który „pochyliła się nad sobą” i chce „widzieć jasno”, by móc się rozpoznać i zarazem siebie stwarzać.

Warto tu zwrócić uwagę, że biografie pisarzy nie są jakimś ubocznym nurtem w Sartrowskiej twórczości, lecz stanowią realizację projektu psychoanalizy egzystencjalnej, projektu naszkicowanego w *L'Être et le Néant*. Psychoanaliza egzystencjalna jest tam zaprezentowana jako filozofia *par excellence*, względem której fenomenologiczna ontologia jest jedynie niesamoistnym wstępem wypracowującym niezbędne narzędzia intelektualne. Owa filozofia tożsama jest z refleksją, czyli ze świadomością zwróconą ku sobie samej po to, by się rozpoznać, oczyścić ze złej wiary oraz pozbyć ducha powagi i w ten sposób na nowo uformować. Inaczej mówiąc, refleksja wyrasta z dążenia, by spontaniczną, irrefleksyjną (ale świadomą) praktykę postawić pod znakiem zapytania i ujawnić własny projekt egzystencjalny; czyli wyrasta ona z dążenia do samowiedzy. Tak więc narcystyczny zwrot ku sobie zostaje przez Sartre'a uznany za fundament filozofii; jej punktem wyjścia musi być „prawda bezwzględna świadomości osiągającej samą siebie”<sup>6</sup>.

Tak więc nie ulega wątpliwości, że Sartre wyjątkowe znaczenie przyznawał indywidualnej samowiedzy i fakt ten dla wielu interpretatorów był dowodem Sartrowskiego indywidualizmu.

#### SARTRE I SOLIPSYZM

Narcyzm artystów i filozofów występujących w obronie indywidualności nie jest tożsamy z autyzmem. Sartre również był takim Narcyzem, który za wszelką cenę chciał zwalczać solipsyzm i egocentryzm. Właśnie poszukiwanie sposobów uniknięcia tego błędu było jednym z głównych powodów powstania szkicu o transcendencji Ego. Wyraża w nim Sartre przekonanie, że to nie Kartezjańskie „Ego cogito”, zwrócone k sobie samemu, nie refleksyjna „świadomość świadomości”, a irrefleksyjna „świadomość świata” jest tym, co pierwotne, spontaniczne i samowystarczalne. Ponadto wedle

<sup>6</sup> J. -P. Sartre: *Egzystencjalizm jest humanizmem*. W: J. -P. Sartre: *Marksizm i egzystencjalizm*. Warszawa 198 s. 33.

Sartre'a Kartezjusz pomylił się utożsamiając świadomość z „substancją myślącą”, pojętą jako trwały ośrodek czy centrum wszystkich zmiennych i chwilowych aktów, czyli — jeszcze inaczej mówiąc — błędem było wyposażenie świadomości w indywidualne „Ego”. Żadna intuicja — stwierdza Sartre — nie odslania nam istnienia „wewnątrz” świadomości jakiegoś osobowego „Ja”<sup>7</sup>. Świadomość to bezosobowy strumień różnorodnych spontanicznych aktów, skierowanych bądź ku światu zewnętrznemu (akty świadomości irrefleksyjnej), bądź ku samej świadomości (refleksja). W tym drugim przypadku świadomość — jak Narcyz — usiłuje uchwycić własną istotę. Jeśli wtedy ulegnie pokusom złej wiary, to zacznie doszukiwać się w sobie trwałego aparatu dyspozycyjnego, determinującego spontaniczne w istocie rzeczy akty — stworzy „Ego” i przypisze je sobie, by ukryć przed sobą własną wolność. Jednak możliwa jest — wedle Sartre'a — refleksja „czysta”. Tego typu świadomość też zwraca się ku sobie samej, ale egotyzm i solipsyzm jej nie grozi, bo nie odkrywa ona w sobie żadnego „Ja”, wiedząc, że jest ona tylko konstruktem ustanawianym w aktach złej wiary. Tym samym to, co powszechnie uznawane jest za podstawowy składnik myślenia indywidualistycznego, tzn. wyobrażenie jednostki jako samoistnego podmiotu, który w sobie samym zawiera źródło wiedzy, znaczeń i wartości, staje się wielce problematyczne: transcendentalne, trwałe „Ego” — jako konstrukt — w każdej chwili może się rozplątać.

Taka próba uniknięcia rafy solipsyzmu była raczej chwytem formalnym, niż merytorycznym rozwiązaniem i sam Sartre nie był z niej zadowolony. Jednak pierwszy krok Narcyza na „zewnątrz” samego siebie został niewątpliwie dokonany.

#### ZWROT KU INNEMU WARUNKIEM SAMOWIEDZY

Zauważmy, że u każdego z klasyków indywidualizmu owo pochylenie się nad sobą w poszukiwaniu indywidualnej prawdy nie jest celem ostatecznym. Sokrates uważa, że sprawą najważniejszą jest wejrzeć w samego siebie — ale bezustannie szuka towarzystwa, rozmów i komunikacji. Zaratustra schodzi z gór, by przekazać ludziom swą wiedzę. Sartrowski „człowiek samotny”, choć odtrącony, wędruje od miasta do miasta ze swym przesłaniem. Także sam Sartre, w poczuciu „wykorzenia”, własnej samoistności i wyjątkowości, szuka osobistego ocalenia i samowiedzy, ale wybiera w tym celu literaturę i już sam ten wybór wciąga go w sferę tego, co uniwersalne. Literatura — nawet jeśli pojmuje się ją jako przygodę indywidualną — już przez samą ogólność języka zmusza jednostkę do bezustannego wykraczania poza granice własnej subiektywności; decyzja bycia pisarzem zmusza do prób przezwyciężenia sprzeczności między tym, co uniwersalne, a tym, co jednostkowe. Niewątpliwie Sartre ma świadomość tego faktu. Na przykład w *Saint Genet* czytamy, że język odzwierciedla dialektykę tego, co uniwersalne i tego, co jednostkowe i że każde słowo jest syntezą tych dwóch przeciwieństw. Jeśli chcę mówić o sobie — stwierdza dalej Sartre — i chcę być rozumiany, to muszę samego siebie traktować jako podmiot uniwersalny. Słowa, za pomocą których siebie opisuję, są jednocześnie opisem mnie samego i każdego innego człowieka<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> J. -P. Sartre: *La Transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris 1978, s. 48.

<sup>8</sup> J. -P. Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris 1978, s. 55-57.

Jeśli więc nawet zgodzimy się z tymi, którzy twierdzą, że formy literackie, do jakich Sartre z upodobaniem się odwoływał, tzn. biografia, autobiografia, dziennik czy wywiady, są w swej istocie indywidualistyczne i solipsystyczne, to nie możemy jednocześnie zapomnieć, że właśnie jako formy „literackie” mają one w sobie także elementy zacerpnięte z paradygmatu uniwersalistycznego.

Co sprawia, że „mędrzec wraca do jaskini”, że „człowiek samotny” podąża do miasta, a Sartre, Roquentin, Baudelaire i Genet zostają pisarzami?

Pierwszym powodem może być to, że cel podstawowy Narcyza — tzn. zdobycie samowiedzy — okazuje się nierealizowalny bez udziału innych jednostek.

Już w *L'Être et le Néant* zaprezentowane zostało przekonanie, że byt-dla-siebie (czyli świadomość transcendentálna) w swej strukturze wewnętrznej „dotknięty” jest istnieniem innych świadomości, że konstytutywnym składnikiem bytu-dla-siebie jest byt-dla-innego. Inny — pisze Sartre — staje się niezbędnym mediatorem między mną a mną samym. Moja samowiedza musi być zapośredniczona przez inną świadomość. Genialną intuicją Hegla — stwierdza dalej — było uzależnienie uznania mego bytu od bytu Innego<sup>9</sup>. Bliższa analiza i ocena wniosków, jakie Sartre wyprowadza z lektury Hegla nie jest przedmiotem niniejszej analizy. Przytoczę jedynie autoocenę Sartre'a wypowiedzianą już pod koniec życia. Mianowicie w 1980 roku Sartre stwierdza, że w epoce *L'Être et le Néant* mimo wszystko nadal był przekonany o autonomiczności jednostki, która — względnie niezależna od innych ludzi — sama siebie tworzy<sup>10</sup>.

Jeśli nawet Sartrowskie rozwiązanie problemu solipsyzmu w *L'Être et le Néant* uznamy za niezadawalające, to jednak trzeba zwrócić uwagę, że jest ono objawem interesującego fenomenu: wyraźnie już widać, jak sama logika niewątpliwie indywidualistycznego projektu autoanalizy i autoterapii zmusza do jego stopniowych modyfikacji, tak że coraz bardziej projekt ten zaczyna oscylować w kierunku bieguna uniwersalizmu. To przekształcenie zostało przyspieszone życiowymi doświadczeniami Sartre'a: „wojna — pisze Sartre — wyrwała mnie z indywidualistycznego światka i brutalnie uspołeczniła”<sup>11</sup>. Tę zmianę postawy widać zarówno w *L'Être et le Néant*, jak i w biografjach pisarzy. Roquentin, typowy „człowiek samotny”, poszukiwał samowiedzy sytuując się na zewnątrz całej ludzkości. Chciał poznać siebie bezpośrednio, jedynie siłą własnej przenikliwości. Natomiast już Sartrowski Baudelaire jest Narcyzem, który szuka swego odbicia w spojrzeniu Innego. Jeszcze wyraźniej ten nieuchronny dla Narcyza zwrot ku Innemu Sartre przedstawia w biografii Geneta: sukces autoanalitycznych zabiegów podejmowanych przez daną jednostkę jest uzależniony od charakteru relacji, w jakich pozostaje ona z innymi ludźmi.

#### „MOJA PRAWDA” PRAWDĄ UNIWERSALNĄ?

Zwrot Narcyza ku Innemu, szukanie z nim porozumienia, następuje wtedy, gdy owa prawda „konkretna i indywidualna” odkrywana w procesie autoanalizy ujawni swój

<sup>9</sup> J. -P. Sartre: *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1943, s. 280.

<sup>10</sup> J. -P. Sartre: *L'Espoir, maintenant (L'entretien de J. -P. Sartre avec Benny Lévy)*. „Le Nouvel Observateur” 1980, nr 800, s. 102.

<sup>11</sup> J. -P. Sartre: *Autoportrait...*, op. cit., s. 180.

drugi — uniwersalny wymiar. Narcyz zaczyna poczuwać się do misji orędownika prawdy wtedy, gdy jego własna prawda jawi mu się jako prawda uniwersalna i zarazem jako wartość domagająca się rozpowszechnienia. W ten sposób program osobistego ocalenia zostaje utożsamiony z misją ocalenia ludzkości. Bohaterowie Sartre'a: „człowiek samotny”, filozof z *L'Être et le Néant*, Genet czy intelektualista z *Plaidoyer pour les intellectuels* — nie zadowolają się tym, co Sartre nazywa „uniwersalnymi abstrakcjami”. I jest to całkowicie zrozumiałe: ten, kto podejmuje projekt autoanalizy i autoterapii nie dąży — przynajmniej na początku — do prawd uniwersalnych. Tak też było w przypadku Sartre'a. Simone de Beauvoir wspomina, że Sartre od wczesnej młodości z wyjątkową zajadłością tępił wszelkie myślowe przejawy uniwersalizmu. Projekt *La Légende de la vérité* wyrósł z niechęci do twierdzeń powszechnych, z odmowy stosowania „języka uniwersalizmu”<sup>12</sup>. Skoro pisarstwo — a potem także filozofia — były dla Sartre'a odsłanianiem i tworzeniem własnej indywidualności, to uniwersalność wypowiedzi musiała jawić mu się jako coś, czego przede wszystkim chciał uniknąć. Prawdy uniwersalne to prawdy nauki i abstrakcyjnej filozofii, prawdy „fałszywych” intelektualistów; prawda „człowieka samotnego” to prawda konkretna i indywidualna.

Dążenie, by uchwycić „żywą, konkretną i jednostkową” prawdę, będzie stale obecne w twórczości Sartre'a. Przypomnijmy tu na przykład program dotarcia do „konkretnego egzystencjalnego” przedstawiony w *L'Être et le Néant*, a także metodologiczne deklaracje z *Questions de méthode*, gdzie Sartre przeciwstawia się upraszczającym procedurom redukcyjnym, sprowadzającym „niepowtarzalną szczególność ludzkiej egzystencji” do „abstrakcyjnego szkieletu uniwersalności”<sup>13</sup>.

Jednak Sartre wprawdzie szukał prawdy indywidualnej, odmiennej od uniwersalnych prawd abstrakcyjnej filozofii, ale jednocześnie nigdy nie opuszczała go świadomość, że prawda ta zachowuje swą ponadindywidualną ważność. „Kiedy obserwowałem siebie — stwierdza Sartre — by napisać *Wyobrażenie*, i kiedy grzebałem w mojej świadomości, to szukałem raczej tego, co ogólne (generalité)”<sup>14</sup>. Autoanalityczne „kim jestem?” przekształcone w pytanie o to, kim jest pisarz, jawi się Sartre'owi jako problem uniwersalny, zaś działalność pisarska zostaje uznana za fundamentalną postać ludzkiej egzystencji. „Każdy chce pisać — czytamy — bo każdy ma potrzebę komunikacji”<sup>15</sup>. Koresponduje to z wcześniejszym przekonaniem, które w *Młodościach* wypowiada Roquentin: każdy jest „opowiadaczem” zdarzeń i usiłuje przeżywać swe życie tak, jakby je opowiadał innym. W wywiadzie dotyczącym *L'Idiot de la famille* Sartre wprost stwierdza, że przedstawiając przebieg konstituowania się specyficznej indywidualności Flauberta chciał dotrzeć do prawdy uniwersalnej: „chodzi mi o prawdę o nas wszystkich”<sup>16</sup>. Jeśli przyjrzeć się bliżej Sartrowskim biografom, to zwraca uwagę nie tylko ich charakter autoanalityczny. Równie istotne jest to, że w każdej z nich Sartre stopniowo i prawie niedostrzegalnie przechodzi od zamierzonego przez siebie opisu jednostkowej historii do prezentacji człowieka uniwersalnego, nie porzucając przy tym projektu

<sup>12</sup> S. de Beauvoir: *W sile wieku*. Warszawa 1967, s. 47.

<sup>13</sup> J. -P. Sartre: *Questions de méthode*. Paris 1960, s. 76-78, 81, 185.

<sup>14</sup> J. -P. Sartre: *Autoportrait...*, op. cit., s. 175.

<sup>15</sup> J. -P. Sartre. *Les écrivains en personne*. W: J. -P. Sartre: *Situations IX*. Paris 1972, s. 63.

<sup>16</sup> J. -P. Sartre: *Sur „L'Idiot de la famille”*. W: J. -P. Sartre: *Situations X*, op. cit., s. 100.

wyjściowego. Na przykład Baudelaire ze szkicu Sartre'a to przede wszystkim ktoś, kto ogarnięty złą wiarą dąży do niemożliwej syntezy bytu i istnienia — to zaś jest uniwersalnym, ontologicznym dążeniem każdego człowieka. Także Genet jest nie tylko niepowtarzalną indywidualnością i zarazem sobowtorem Sartre'a; jest on zwierciadłem, w którym przejrzeć się może każdy z nas, jest podmiotem uniwersalnym. Tak więc jeśli nawet dla Sartre'a jednostka nigdy nie przestaje być centrum zainteresowania i punktem odniesienia, to niewątpliwie zmienia się jej pojmowanie.

Ta zmiana pociąga za sobą zmianę terminologii: określenie „człowiek samotny” zostaje zastąpione przez termin „konkret egzystencjalny”, oznaczający taki sposób ludzkiego bytowania, który zakłada otwarcie się na Innego; wreszcie pojawia się pojęcie człowieka jako „zdetotalizowanej totalności” (*la totalité détotaillée*) i „uniwersalnej szczególności” (*l'universel singulier*). W *L'Idiot de la famille* czytamy, że „człowiek nigdy nie jest jednostką” i że „lepiej byłoby go nazwać „uniwersalną szczególnością”<sup>17</sup>. Jest uniwersalny dzięki „szczegółnej uniwersalności ludzkiej historii” i zarazem jest „szczególny” poprzez „uniwersalizującą szczególność” swych projektów<sup>18</sup>.

#### NARCYZ A POCZUCIE WSPÓLNOTY

Jest jeszcze jeden powód, który sprawia, że Narcyz wyrzeka się swej samotności i zaczyna wygłaszać zdania zupełnie do niego nie pasujące, takie jak na przykład to: „Zawsze sądziłem, że lepiej myśli się w grupie, niż w odosobnieniu. Myślę, że jednostka w grupie, nawet jeśli jest nieco sterroryzowana, to pomimo wszystko ma się lepiej, niż jednostka samotna i dumająca nad swym oddzieleniem. Nie sądzę, by jednostka sama w sobie mogła coś wymyślić, cokolwiek by to nie było”<sup>19</sup>. Otóż dzieje się tak dlatego, że Narcyz — mimo poczucia odrzucenia i własnej wyjątkowości — zachowuje nadal świadomość przynależności do takiej czy innej wspólnoty i przedsięwzięcie autoanalizy ma pomóc mu odnaleźć swe miejsce w tej wspólnocie.

Najczęściej Sartre'owi odmawiano tego rodzaju świadomości, powołując się przy tej okazji na słynne (opacznie zresztą interpretowane) hasło „piekło to inni” i oskarżając Sartre'a o to, że kwestionuje możliwość intersubiektywnej komunikacji. Na poparcie tych oskarżeń można by rzeczywiście przytoczyć liczne stwierdzenia Sartre'a; na przykład w szkicu o transcendencji „Ego” czytamy, że własną „wewnętrzność” można jedynie przeżywać, nie można jej kontemplować<sup>20</sup>, ergo nie można własnej podmiotowości powierzyć innemu, nie jest ona komunikowalna. Ale z kolei w *Questions de méthode* Sartre odcina się wyraźnie od idei Kierkegaarda, wedle której niepowtarzalna szczególność ludzkiej egzystencji jest czymś, co nie poddaje się refleksji, wymyka się poznaniu i może być jedynie przeżywane<sup>21</sup>. W *L'Être et le Néant* Sartre stwierdza, że

<sup>17</sup> Ta kategoria „uniwersalnej szczególności” jest transpozycją pojęcia „konkretnej ogólności” z Heglowskich *Zasad filozofii prawa*. Sposób, w jaki Sartre posługuje się tą kategorią, budzi także skojarzenia z Heglowską teorią wielkich ludzi.

<sup>18</sup> J. -P. Sartre: *L'Idiot de la famille*. T. I. Paris 1971, s. 7.

<sup>19</sup> J. -P. Sartre: *On a raison de se revolter*. Paris 1974, s. 170.

<sup>20</sup> J. -P. Sartre: *La Transcendence...*, op. cit., s. 66.

<sup>21</sup> J. -P. Sartre: *Questions...*, op. cit., s. 244.



projekt uchwycenia „konkretu egzystencjalnego” skazany jest na porażkę. Nie można jednak zapominać, że w tym samym dziele Sartre sygnalizuje możliwość refleksji „oczyszczającej”, która byłaby samowiedzą uwolnioną od złej wiary, a i sam projekt psychoanalizy egzystencjalnej opiera się na założeniu, że adekwatne poznanie podmiotowości (własnej i cudzej) jest możliwe, że jego wyniki są komunikowalne i mają ważność powszechną. Szczególnie w późniejszym okresie swej twórczości Sartre nie przestaje powtarzać, że idea „niekomunikowalności” to całkowicie mu obcy relikwyt XIX wieku. W wywiadzie z 1971 r. stwierdza, że pisząc *L'Idiot de la famille* chciał pokazać, że w istocie rzeczy „wszystko jest komunikowalne, że nawet nie będąc Bogiem można doskonale zrozumieć innego człowieka, jeśli tylko ma się do tego niezbędne dokumenty”; „moim celem — dodaje — było udowodnienie, że każdy człowiek jest poznawalny, o ile tylko używa się do tego właściwej metody”<sup>22</sup>.

A — jak pamiętamy — tą właściwą metodą jest wedle Sartre'a przede wszystkim tożsamy z empatią rozumienie. Możliwość rozumienia zaś uzależniona jest od współuczestnictwa we wspólnocie doświadczeń praktycznych, które tworzą więzi społeczne bardziej fundamentalne niż te, które urzeczywistniają się za pośrednictwem języka. Kto z takich czy innych powodów stał się banitą, kto — jak na przykład Genet — jest całkowicie „wykorzeniony” i prawdziwie samotny, ten nie może rozumieć innych, a co za tym idzie, nie może także rozpoznać siebie samego. Dlatego pełnia samowiedzy nie może zostać osiągnięta poza wspólnotą i niezależnie od niej. Zatem oba te dążenia: do samowiedzy i do wspólnoty są — w myśl koncepcji Sartre'a — momentami tego samego ruchu świadomości.

Ten związek jest jeszcze silniej podkreślany w późniejszych pracach Sartre'a. Na przykład wspomniany już przeze mnie „prawdziwy” intelektualista, o którym czytamy w *Plaidoyer pour les intellectuels*, wprawdzie prowadzi śledztwo w swej własnej sprawie, aby rozwiązać swój osobisty problem, to znaczy „przekształcić w harmonijną całość ten sprzeczny byt, który mu przypadł w udziale” — ale nie może on „odnaleźć swej tajemnicy” i rozwiązać dręczących go sprzeczności, nie zwracając się ku społeczeństwu, którego jest produktem<sup>23</sup>. Dlatego — wedle słów Sartre'a — intelektualista jest „technikiem tego, co uniwersalne”. Podobnie w wywiadzie z 1975 r. czytamy, że człowiek może stać się „przejrzysty” dla samego siebie o tyle tylko, o ile stanie się takim dla innych. To zaś może się dokonać tylko w warunkach „prawdziwej zgody społecznej”, w ramach takiej formy uspołecznienia, w której „każdy powierzy swą subiektywność innemu” i ten inny postąpi tak samo<sup>24</sup>.

Ostatecznie, jak widać, narcystyczny indywidualizm — nie wyrzekając się wcale swych wyjściowych przekonań — kończy się marzeniem o uniwersalnej komunikacji i powszechnym porozumieniu. Nic więc dziwnego, że projekt filozoficzny Sartre'a bywał określany jako zarazem hiperindywidualistyczny i hiperkolektywistyczny<sup>25</sup>. Logika

<sup>22</sup> J. -P. Sartre: *Sur „L'Idiot de la famille”*, op. cit., s. 106.

<sup>23</sup> J. -P. Sartre: *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris 1972, s. 45.

<sup>24</sup> J. -P. Sartre: *Autoportrait...*, op. cit., s. 144.

<sup>25</sup> Dlatego sądzę, że Claude Lévi-Strauss upraszcza poglądy Sartre'a, pisząc o nim jako o filozofie, który — pograżywszy się w „rzekomej oczywistości »ja« — stał się więźniem swego cogito w jeszcze większym stopniu niż Kartezjusz; ten bowiem pozostawił furtkę dla tego, co uniwersalne”, (por. Cl. Lévi-Strauss: *Mysł nieoswojona*. Warszawa 1969, s. 373).

autoemancypacji i zdobywania samowiedzy domaga się urzeczywistnienia idealnego społeczeństwa, ustanowienia prawdziwej wspólnoty i to wspólnoty o zasięgu uniwersalnym; takie społeczeństwo — stwierdza Sartre — musi być uniwersalne, ogólnoswiatowe, gdyż w przeciwnym razie dawne konflikty ogarnęłyby na nowo cały organizm społeczny<sup>26</sup>.

#### TOTALIZACJA PRZECIWKO TOTALNOŚCI

Ta uniwersalna wspólnota jest dla Sartre'a ideałem domagającym się realizacji, ale nie jest ona realizowalna dziś, tu i teraz. Jednym z największych niebezpieczeństw, jakie współcześnie zagrażają intelektualistom, jest nadmierna niecierpliwość: niektórzy — zdaniem Sartre'a — zbyt szybko chcą osiągnąć poziom tego, co uniwersalne. Dziś tworzyć uniwersalną ontologię, mówić o uniwersalności i o „jednym” świecie — to oszukiwać siebie i innych. To robią właśnie — jak czytamy — „fałszywi” intelektualisci, podczas gdy intelektualista „prawdziwy” dostrzega, że na razie „nie istnieje uniwersalność jako fakt dokonany”, że „uniwersalność ludzka jest dopiero do zrobienia”, że nie można natychmiast jednym aktem stać się obywatelem świata i ustanowić na ziemi pokój uniwersalny.

Czy wobec tego współczesny Narcyz powinien pozostać samotny, skazany wyłącznie na siebie samego, (pozbawiony możliwości rozumienia innych i zarazem pozbawiony samowiedzy? Czy społeczeństwa są jedynie „zbiorem monad samowystarczalnych i nie komunikujących się ze sobą”, a to co się zwykło określać mianem historii to tylko chaotyczna mnogość indywidualnych losów? Próżno by szukać u Sartre'a jednoznacznego rozstrzygnięcia tych problemów. Z jednej strony wydaje się, że rację mają ci, którzy wskazują na indywidualistyczny charakter Sartrowskiej filozofii społecznej; w tym kontekście indywidualizm byłby teorią wyjaśniającą zjawiska historyczne i społeczne przez odwołanie się do świadomych i zamierzonych działań poszczególnych jednostek. I rzeczywiście punktem wyjścia są dla Sartre'a zawsze jednostki, wielość i rozproszenie ich indywidualnych „praxis”. „Zbiorowości (*les collectifs*), o których pisze Sartre w *Critique de la raison dialectique*, takie jak seria, grupa, klasa czy państwo nie mają samoistnego bytu. Żadna z tych „zbiorowości” nie jest organizmem czy jakimś gigantycznym superindywidualium, które narzucałoby swe prawa poszczególnym jednostkom ludzkim. Także historia nie jest historią ponadindywidualnego podmiotu, przechodzącego kolejne etapy rozwoju. Nie istnieje substancjalnie pojęta ponadindywidualna całość.

Z drugiej strony warto pamiętać, że Sartre zawsze cenił te filozofie, które — jak pisze Simone de Beauvoir — zmiernają do „globalnego rozumienia” tego, co jednostkowe i które, tak jak na przykład stoicyzm czy filozofia Spinozy — ujmują świat jako syntetyczną całość<sup>27</sup>. Niejednokrotnie też Sartre wypowiadał się z niechęcią o tych koncepcjach, które nie dostrzegają, że świata i historii nie tworzy samotna jednostka lecz ich wielość. Błąd myślenia analitycznego polega właśnie — wedle Sartre'a — na pojmowaniu społeczeństwa jako prostego agregatu atomów: „w społeczeństwie pomys

<sup>26</sup> J. -P. Sartre. *Autoportrait...*, op. cit., s. 144.

<sup>27</sup> S. de Beauvoir: *W sile wieku*, op. cit., s. 47.

lanym przez umysł analityczny jednostka — stały i niepodzielny atom, nośnik ludzkiej natury — spoczywa jak groszek w pudełku z innymi groszkami: jest całkowicie zaokrąglona, zamknięta w sobie, niekomunikowalna<sup>28</sup>. Jak zauważa Sartre, ten typ myślenia także dopuszcza istnienie pewnej wspólnoty atomów: na przykład mówi o tym, że wszyscy ludzie są braćmi, że wszyscy mają swój udział w naturze ludzkiej. Ale w ten właśnie sposób tworzy się złudny „mit uniwersalności”, który maskuje istotę faktycznych relacji między jednostkami.

Wydaje się zatem, że Sartre dąży do tego, by jednocześnie uniknąć myślenia o świecie w kategoriach tradycyjnego indywidualizmu, jak też uniknąć konsekwencji, do jakich prowadzi myślenie przez pryzmat Hegłowskiego pojęcia totalności. W miejsce tego pojęcia wprowadza pojęcie totalizacji. Totalizacja nie jest bytem substancjalnym, nie jest „zaokrągloną” całością, lecz nigdy nie kończącym się procesem, ruchem otwartym ku nieskończoności. Te „antytalitarne” przekonania nie zabezpieczają skądinąd Sartre'a przed deklaracjami, które bliskie są uniwersalistycznym mitom. Czytamy na przykład, że „naszym historycznym zadaniem w tym poliwalentnym świecie jest przybliżenie momentu, w którym Historia będzie miała jeden sens, albo roztopi się w działaniach konkretnych ludzi, którzy będą ją wspólnie tworzyć”<sup>29</sup>. Jeśli jednak pominiemy tego typu deklaracje, choćby z tej racji, że dotyczą one w najlepszym razie hipotetycznej przyszłości, jeśli skoncentrujemy się na czasach współczesnych, to możemy stwierdzić, że wedle Sartre'a konstytuujące się dziś „zbiorowości”, mniej lub bardziej trwałe, są tym, co w *Saint Genet* określone jest mianem quasi-wspólnoty, a w *Critique de la raison dialectique* opisywane jako grupa „en fusion”. Grupa ta nie jest zakrzepłą substancją, nie jest całością raz na zawsze ustanowioną. Jest właśnie totalizacją, ruchem scalającym nigdy nie zakończonym, czyli dążeniem do totalności, aktywnością przedsięwziętą przez poszczególne jednostki, współdziałaniem w ramach określonych zamierzeń praktycznych, współdziałaniem w każdej chwili zagrożonym możliwością „detotalizacji” i ponownego rozproszenia.

Powracając do używanej już metafory powiemy, iż Sartre byłby Narcyzem, który uświadomił sobie swe związki ze wspólnotą i doskonale wie, że nawet samotność jest relacją, w jakiej jednostka pozostaje względem wspólnoty<sup>30</sup>. Jest to Narcyz, który porzuca „Ja” na rzecz „My”, ale chce aby owo „My” pozostało niezinstytucjonalizowane, nie utrwalone przez taką czy inną organizację, by wyłaniało się w trakcie rozwiązywania konkretnych zadań praktycznych, by nie przekształciło się we władzę pretendującą do ustanowienia uniwersalnego porządku.



W niniejszym szkicu starałam się pokazać, że w twórczości Sartre'a obecne są stwierdzenia i motywy należące do przeciwstawnych sobie paradygmatów. Czy zatem jest dwóch Sartre'ów, z których jeden przeczy drugiemu? Jeśli tak, to który jest bardziej

<sup>28</sup> J. -P. Sartre: *Présentation des „Temps Modernes”*. W: J. -P. Sartre: *Situations II*. Paris 1948, s. 17.

<sup>29</sup> J. -P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*. T. I. Paris 1960, s. 63.

<sup>30</sup> Tamże, s. 526.

„sobą”, który jest ten „prawdziwy”? Czy zagrożony solipsyzmem indywidualista głoszący samotność jednostki i niemożność komunikacji, czy też raczej wizjoner totalności, choćby „zdetotalizowanej”, uparcie szukający płaszczyzny uniwersalnego poznania, komunikacji i współdziałania?

Oczywiście możliwe są różne interpretacje owego „rozdwojenia” Sartrowskiej świadomości. Na przykład można by je tłumaczyć historycznymi przeobrażeniami i uznać, że początkowo Sartre głosił poglądy indywidualistyczne, ale później dostrzegł ich słabość, zatem porzucił perspektywę „człowieka samotnego” i stał się zwolennikiem uniwersalizmu. Hipotezę tę można by wzbogacić dowodząc, że ta zmiana poglądów była szczególnie widoczna pod koniec lat sześćdziesiątych i wiązać ten fakt z odradzaniem się w tym właśnie czasie „ducha” uniwersalizmu.

Jednak moim zdaniem tak jak na początku swej drogi intelektualnej Sartre nie był tylko indywidualistą — uniwersalizm już wtedy „wpisany” był w najbardziej indywidualistyczne jego deklaracje, tak też i „późny” Sartre nie jest tylko uniwersalistą — tezy indywidualistyczne nigdy nie zostały przez niego porzucone. Nie ma więc dwóch Sartre’ów, z których każdy — by zachować swą tożsamość — winien wyprzeć się tego drugiego: jest jeden, który jak „oszalała busola” bezustannie oscyluje między dwoma biegunami.

Sądzę, że zaprezentowana analiza myśli Sartre’a potwierdza wysuniętą przeze mnie na początku hipotezę, że opozycja „indywidualizm — uniwersalizm” nie jest zwykłą alternatywą, lecz antynomią, która będąc odzwierciedleniem faktycznych sprzeczności, nie daje się rozstrzygnąć na drodze teoretycznych rozmyślań. W takich przypadkach nieuniknione jest owo „oscylowanie”, przechodzenie od jednego stanowiska do drugiego bez możliwości osiągnięcia ostatecznego rozwiązania.