Ks. Władysław Zuziak

**JEAN-PAUL SARTRE I LOUIS LAVELLE –
ALTERNATYWNE DROGI ROZWIJANIA
AKSJOLOGII**

**JEAN PAUL SARTRE AND LOUIS LAVELLE –
ALTERNATIVE WAYS TO DEVELOP AXIOLOGY**

SUMMARY

The article presents two concepts of existential philosophy. Identical initial assumption “existence precedes essence”, in different philosophical context leads Sartre and Lavelle to different axiological visions of the world. Sartre – an intellectual and atheist, absolutizes freedom. However, the concept of producing human self “from the scratch” leads him to recognize the Other as an enemy, and in further consequence to the pessimistic philosophy of the absurd, neglect and conformity. Lavelle – a believer and intuitionist, recognizes freedom not so much as a value, but rather as a basis for the realization of other values. The concept of participation in the all-encompassing being, looking for the essence of its existence, leads him to an optimistic vision of the world and the axiology of harmonious, dynamic development of the world and man.

Both philosophers in later works tried to exceed the individualistic limitations of existentialism. Recognizing the positive role of the Other in finding one’s own being was a common ground for those different conceptions, but interpreters and students of Sartre ignored the consequences that their master drew from his conception. As a result, a significant impact on the development of our culture was made by the early, simpler and destructive version of Sartre’s existentialism. The confrontation of the two visions of axiology, both based on existentialism, aims to present the potential that lies in existential philosophy.

KEYWORDS: existence, freedom, axiology, participation in being, the Other.

Koncepcje egzystencjalne Jean-Paul Sartre'a i Louisa Lavelle'a wychodzą od tego samego założenia: że „egzystencja poprzedza esencję”. Choć przypisuje się tę myśl Sartre'owi, Lavelle sformułował ją znacznie wcześniej. Jednak nie będziemy się w tym artykule wdawać w rozważania z zakresu historii idei. Dla nas istotne będzie wskazanie, jak ten sam punkt wyjścia, przy różnicach w intencjach oraz dodatkowych założeniach, wpłynął na kształt koncepcji aksjologicznych obu autorów, a w dalszej konsekwencji – na kształt współczesnej filozofii.

Najważniejsza różnica w podejściu obu myślicieli do filozofowania tkwi już w punkcie wyjścia: Sartre był intelektualistą i ateistą, Lavelle opierał swoje rozważania na intuicji obecności w byciu. Ta pierwotna intuicja była dla niego źródłem zarówno wiary w Boga, jak i w możliwość współudziału każdego z nas w rozwijaniu się tego bycia. Na takich podstawach po jednej stronie budowany był obraz egzystencji samotnej, samoistnej, myślącej siebie i stwarzającej się, po drugiej ukazana była egzystencja zanurzona w stawianiu się świata, obdarowana możliwościami, ale też zobowiązana do odpowiedzi na dar.

1. Egzystencjalna aksjologia Sartre'a

Trzeba przypomnieć źródła (i aksjologiczne konsekwencje) koncepcji Sartre'a, gdyż w dużym stopniu zaważyła ona na kształcie współczesnej kultury. Warto też przypomnieć ewolucję, jaka dokonała się w tej koncepcji, o czym wielu – zarówno apologetów Sartre'a, jak i krytyków – zdaje się zapominać.

Sartre rozpoczynał budowanie swojego filozoficznego projektu od przyjęcia założeń humanizmu. W tym duchu głosił, że „Humanizm można rozumieć jako teorię, która traktuje człowieka jako cel i wartość najwyższą”¹. Jednak u Sartre'a humanizm ten przybrał formę radykalną, jego głównym rysem był bunt przeciw jakiegokolwiek formie determinacji człowieka. Ten element nie zmienił się w twórczości Sartre'a do ostatnich lat życia – w jednym z ostatnich dzieł pisał: „Czego brakuje człowiekowi? Bycia swoją własną podstawą. Przez co i w czym pojawia się ten brak? W wolności i przez nią. Gdyż wolność jest właśnie tą podstawą”². W jego przekonaniu podstawy świata tworzy istota ludzka, która sama jest wolnością, ustanawiającą podstawy swojego bytu.

Podjmując próbę stworzenia nowej koncepcji aksjologii, Sartre starał się oprzeć ją wyłącznie na wolności autonomicznego bytu-dla-siebie. Chciał dzięki

¹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 79.

² J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, s. 455.

temu uniezależnić ją od dotychczasowych uniwersalnych odniesień, zakorzenionych w tradycyjnych systemach etycznych oraz w powszechnie uznawanych wartościach, normach i powinnościach. Jego egzystencjalna aksjologia, oparta na wolności, miała wyzwalać od alienacji, przeciwstawiać się ubezwłasnowolniającej człowieka, przywiązanej do tradycyjnych wartości, aksjologii „materialnej”. Celem głównym tej egzystencjalnej aksjologii miało być oczyszczenie świadomości z przeszkód stojących na drodze do osiągnięcia autentyczności.

Przeszkody takie, jak materialne wartości, utrudniają odczucie egzystencji, które wiąże się z uświadomieniem sobie własnej wolności. Dopiero bez tego balastu człowiek zauważa, że „nosi ciężar świata całego na swoich barkach” i że jest „odpowiedzialny za świat, za siebie w swoim sposobie bycia”³, a także za wszystkich innych ludzi⁴. Wydawałoby się, że takie założenia muszą prowadzić do uznania zaangażowania w świat za podstawową powinność człowieka. Jednak to nie świat jest miarą świata, lecz człowiek w jego wolnej, stwarzającej esencję egzystencji: „Człowiek jest bytem, którego egzystencja ma znaczenie dla jego bytu, a ponieważ byt człowieka jest działaniem, oznacza to, że jego wybór bycia jednocześnie ma znaczenie dla jego istnienia”⁵. Poprzez wybory nadaje sens sobie i projektowi, który ma stworzyć i zrealizować.

W Sartreowskiej aksjologii wybór tego, co dobre lub złe, zawsze odnosi się do przyjętego wcześniej arbitralnie projektu. W takim podwójnym sensie Sartre uznawał człowieka za rzeczywistego stwórcę wartości. Projektując je lub wybierając, staje w miejscu Boga i sam nadaje sens swojej egzystencji: „jeżeli odrzuciłem istnienie Boga Ojca, potrzebny jest ktoś, kto by stworzył wartości. (...) Zanim zaczęliśmy żyć, życie było niczym, od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tym sensem przez nas wybranym”⁶. W *Wykładach rzymskich* wartości definiował jako „jakości normatywne związane z zachowaniami i skutkami tych zachowań, które były przedmiotem sądów aksjologicznych”⁷. Więcej miejsca Sartre poświęcił pojęciu wartości w *Cahiers pour une morale*. Poza projektem, który jest rozumiany jako cel idealny, nie ma żadnego innego sensu, gdyż nie ma jakiegos obiektywnego porządku wartości.

³ J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, tłum. J. Kielbasa, S. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, S. Małochleb, Kraków 2007, s. 639.

⁴ Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 28–29.

⁵ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt. s. 489–490.

⁶ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 78.

⁷ J.-P. Sartre, *Conférences de Rome*, 1964, s. 9. Cyt. za: A. Munster, *Sartre et la morale*, Paris 2007.

Wybrany przeze mnie cel może natomiast uzyskać sens, gdy przypiszę do niego wartości, stworzę własny „absolutny” porządek, który pozwoli mi oceniać własne działania. Wobec celu wartość pozostaje elementem pomocniczym⁸, „optymistyczną wskazówką”⁹, która, jak dodawał później w *Wykładach rzymskich*, kieruje w stronę przyszłości nie ograniczonej przeszłością, „jest moją możliwością, bym stał się podmiotem”¹⁰. Nie jest *ustanawiana* przez byt-dla-siebie, lecz wraz z nim współistnieje, a wcielają ją w bycie-w-świecie konkretne wybory i działania.

Należy podkreślić, że wartość, która pojawia się wraz z człowiekiem¹¹, uzyskuje swoje paradoksalne¹², nieuchwytnie, umykające analizom istnienie jedynie dzięki istnieniu człowieka i jego wolności, wobec czego jest mało ważne, że uważa się ją za niemożliwy do zrealizowania ideał czy za istnienie tego, co jest poza bytem: tak czy owak, jest ona tym, czym powinna być, a nigdy tym, czym jest. Jej pochodzenie można uznać za równoległe z istnieniem „rzeczywistości ludzkiej”, a więc jest albo wcześniejsze od jednostki, albo przynajmniej równoczesne z nią, jednak jej istnienie jest uzależnione od konkretnych aktów.

Świadomy swojej sprawczości człowiek dostrzega, że nawet „działanie, które wydaje się subtelnym przymusem, okazuje się również niekonieczne i wcale nie musiałoby zostać wykonane. Kiedy go wykonujemy, jest to nasz własny wybór i to wybór wolny”¹³. Wybór ten prowadzi do stopniowego wyzwalań się od nieautentycznego bytu-w-świecie i podejmowania coraz większej odpowiedzialności za realizowanie własnej autentycznej egzystencji.

Czym charakteryzuje się owa autentyczna egzystencja? Człowiek dążący do autentyczności „Jest czystym wyborem swoich celów absolutnych. A te cele to: uratować świat (czyniąc tak, żeby istniał byt), uczynić z wolności fun-

⁸ „Wartość pozostaje na marginesie, jest zawsze tym, co nie może być celem bezpośrednio, ale jest tym, co nadaje sens celowi, który sobie bezpośrednio proponuję; nie jest celem, lecz podwaliną celu”, J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt., s. 260.

⁹ Tamże, s. 260.

¹⁰ J.-P. Sartre, *Conférences de Rome*, dz. cyt., s. 15.

¹¹ „Rzeczywistość-ludzka jest tym, przez co wartość pojawiła się w świecie”, J.-P. Sartre, *Byt i nicości*, dz. cyt., s. 139.

¹² „Wartość jest naznaczona podwójną naturą, (...) która jest naturą bezwarunkowego bycia i zarazem niebycia nią. Jako wartość, w istocie, wartość posiada byt; lecz to normatywne istnienie nie posiada, mówiąc precyzyjnie, bytu realnie. Jej byt jest bytem wartości, to znaczy: nie jest bytem. W ten sposób byt wartości jako wartości jest bytem tego, co nie posiada bytu”, J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 138.

¹³ J.-P. Sartre, *Morale et histoire*, „Les Temps Modernes” nr 632–633–634 (juillet–octobre 2005) „Notre Sartre”, Paris 2005, s. 41.

dament świata, samemu podjąć się tworzenia i działać tak, by pochodzenie świata było absolutem wolności stale odnawiającej się¹⁴. Dopiero spełniając obowiązek bycia poprzez realizację tych celów, człowiek, zdaniem Jean-Paul Sartre'a, może osiągnąć autentyczną egzystencję.

Podstawowym warunkiem autentyczności pozostaje oczyszczenie egzystencji z wszelkich determinant i iluzji, które by ograniczały możliwość osiągnięcia przez człowieka całkowitej wolności. Dla Sartre'a wolność jest wartością absolutną i niestopniowalną:

Albo człowiek jest całkowicie zdeterminowany (co jest nie do przyjęcia, przede wszystkim dlatego, że świadomość zdeterminowana, czyli motywowana z zewnątrz, staje się sama czystą zewnętrżnością i przestaje być świadomością), albo człowiek jest absolutnie wolny¹⁵.

Zatem nie mamy możliwości innej, jak podjąć wolność. Co gorsza, jak przyznaje we wcześniejszych pismach: „nie mamy ani poza sobą, ani przed sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. To chciałbym wyrazić mówiąc, że człowiek skazany jest na wolność”¹⁶. „Skazany” – wolność nie jest darem, ten wątek przewija się przez całą twórczość Sartre'a – wolność jest przekleństwem człowieka, czymś zbędnym i absurdalnym. Człowiek, który w tej filozofii jest miarą wszechrzeczy, paradoksalnie, zredukowany do samego siebie, pozostawiony sam ze sobą, staje się dla siebie niezrozumiałym ciężarem.

Pod koniec życia w *Cahiers pour une morale* Sartre wyciągnął ostateczne wnioski ze swojego stanowiska:

Autentyczność odkrywa, że jedynym wartościowym planem jest czynić (a nie być) i że plan czynienia sam w sobie również nie może być uniwersalny, ponieważ w przeciwnym razie popadłby w abstrakcję (na przykład plan czynienia dobra, mówienia zawsze prawdy, itp.). Jedynym wartościowym planem jest plan działania w obliczu konkretnej sytuacji i dążenie do zmiany zastanego stanu. (...). W rzeczywistości chodzi o to, by czynić to, co jest potrzebne i konieczne. A zatem trzeba wybrać spośród dwóch jednakowo skutecznych dróg tę, która jest łatwiejsza i pozwala oszczędzać siły. Jeśli ktoś wybiera to, co najtrud-

¹⁴ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt., s. 463–464.

¹⁵ J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, dz. cyt., s. 544.

¹⁶ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 38–39.

niejsze, to dlatego, że jednak usiłuje być. A zatem pierwotnie autentyczność polega na zaniechaniu poszukiwania Bytu, ponieważ jestem zawsze niczym¹⁷.

Autentyczność zostaje sprowadzona do działania w imię... działania. Jest aktywnością, której aspiracje do poszukiwania sensu okazują się absurdalne. Każdy projekt jest niekonieczny, każdy ogranicza wolność. Nawet bycie sobą okazuje się bezużyteczne, skoro nie ma żadnego kryterium wyboru któregoś z możliwych do realizowania projektów.

Aby być człowiekiem autentycznym, wystarczy zatem działanie, ale nie każde, gdyż Sartre wskazuje kryterium wygody, jako eliminujące zbędne utrudnienia. Człowiek, który w punkcie wyjścia „był niczym” i miał się stworzyć, nie może przekroczyć tego stanu pierwotnego, pozostaje skazanym na nicość absurdalnym bytem-dla-siebie, dla którego liczy się już tylko ekonomia działania.

Dla Jean-Paul Sartre’a autentyczność Ja wiązała się z poszukiwaniem, poprzez egzystencję, czegoś innego, niż to, co jest, czegoś przez egzystującą świadomość jeszcze nie wymyślonego.

Człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie; z drugiej strony może istnieć, dążąc właśnie do celów transcendentnych. Człowiek, będąc tym przekroczeniem siebie, wyjściem poza siebie i nie pojmując rzeczy inaczej, jak w związku z tym wyjściem poza siebie, sam tkwi w centrum, w sercu tego przekroczenia [*dépassement*]¹⁸.

Przy takich założeniach pozostaje do rozwiązania kwestia, jak stać się sobą, kiedy w projekt wpisane jest ciągle przekraczanie „siebie”. Jak być autentycznym, gdy autentyczność to bardziej ucieczka od siebie tego, kim się jest, niż dążenie do jakiejś tożsamości z samym sobą. Każdy cel transcendentny, do którego człowiek dąży lub mógłby dążyć, jest wytworem świadomości. Wolnym od determinant a zatem niekoniecznym, dowolnym, równie możliwym, jak każdy inny. Każda uzyskana wiedza i każdy projekt są równie dobre, a zatem równie możliwe i równie zbędne.

Jednym z ważniejszych efektów próby tworzenia etyki egzystencjalnej przez Sartre’a było ujawnienie trudności jej ukonstytuowania, jeżeli odrzucimy możliwość transcendencji. Sartre próbował obejść problem, osadzając swoją „aksjologię naturalną” w ontologii. Jednakże przyznanie Ja, takiemu,

¹⁷ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt., s. 491–492.

¹⁸ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 81.

jakie wymyślił Sartre, nieograniczonej możliwości interpretacji tego, co jest, uniemożliwia praktycznie ustanowienie takiej ontologii. Jeżeli „wszystko jest możliwe”, to zachodzi pytanie, czy „cokolwiek jest rzeczywiste?”, a ontologia nieumiejąca znaleźć odpowiedzi na pytania: „co jest?” i „jakie to, co jest, jest dla pytającego?” – traci rację bytu. Sytuując rację istnienia wszelkiej moralności na tak kruchej podstawie (tj. niezdeterminowanej czymkolwiek możliwości dowolnego interpretowania tego, co jest lub nie jest), Sartre *de facto* stwierdzał, że nie istnieje możliwość sensownego sformułowania jakiejkolwiek uprawomocnionej normy etycznej. Podkreślmy – że nie jest to możliwe przy takiej konstrukcji człowieka i świata, jaką proponował Sartre.

Koncepcja Sartre’a była niekonsekwentna: wynosząc wolność do poziomu absolutnego, równocześnie narzucał swoje przekonanie, że nie możemy wierzyć w Boga. Założenie jest arbitralnie nieuzasadnione nawet na gruncie jego koncepcji. Trzymając się bowiem założeń Sartre’a dotyczących wolności, mamy pełne prawo wybrać wiarę w Boga, a nawet jeżeli by Boga „nie było”, mielibyśmy prawo „powołać Go do istnienia”. Jeżeli Sartre uważał, że ateizm jest konieczny do „wyzwolenia” człowieka, to pozostawał w błędzie. Człowiek nie może być miarą wszechrzeczy ani też nawet własną miarą, skoro jest dopiero tworzącym się, nie do końca rozpoznany projekt. Sartre wykazał mimowolnie, że ateizm nie tylko nie rozwiązuje problemu wolności ludzkiej, ale też pozbawia racjonalnych przesłanek poszukiwanie sensu korzystania z tej wolności.

Równie niekonsekwentna była koncepcja wolnego bycia-w-świecie. Jeżeli jesteśmy sami swoim źródłem, jak chce Jean-Paul Sartre, to każdy inny „byt w świecie” (*être-au-monde*) będzie naszej wolności ograniczeniem¹⁹, będzie dla niej zagrożeniem. Nawet w znacznie złagodzonej formie, która znalazła się w dziele *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Sartre dowodził, że drugi człowiek „jest wolnością postawioną wobec mnie, wolnością, której myśl i wola może mnie aprobować, bądź mi się przeciwstawić”²⁰, wyznacza zatem granice mojej wolności i pozostaje konkurencyjnym nosicielem własnej absolutnej wolności. Przyjęcie punktu widzenia drugiego jest klęską wolności. Jego obecność utrudnia, a może nawet uniemożliwia stanie się sobą, zmusza do nienawiści²¹. Zatem wniosek może być tylko jeden: tworzymy siebie w walce z innymi pod-

¹⁹ Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 640 i n.

²⁰ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 61.

²¹ Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 506–507.

miotami²². Przeciwnik osądza mnie, ogranicza moją wolność, manipuluje nią i unicestwia moją wolność. Nie widzi mnie takim, jakim jestem, lecz redukuje do własnych możliwości postrzegania mnie. Kiedy pojawia się drugi, mogę albo zaprzecić się siebie, albo próbować zaadoptować moją egzystencję do jego osądu, albo uciec w bycie „wobec samego siebie”.

W swoim samotnym byciu-dla-siebie „już od chwili mojego wyłonienia w bycie [*surgissement à l'être*] niosę na sobie ciężar świata sam jeden, i nic ani nikt nie może mi w tym ulżyć”²³. Tutaj w samotnym projektowaniu siebie miała się rodzić odpowiedzialność za losy siebie i całego świata, będąca konsekwencją posiadanej i podejmowanej wolności. W pojęciu odpowiedzialności za losy całego świata i za losy wszystkich ludzi wyraźnie widoczna jest kolejna niekonsekwencja Sartre’a. Skoro Drugi stanowi zagrożenie dla mojej wolności, dlaczego miałbym się czuć za niego odpowiedzialny, dlaczego miałbym pomagać wrogowi? Chyba że zinterpretujemy skrajnie indywidualistycznie zdanie: „jestem odpowiedzialny za siebie samego i za wszystkich ludzi i stwarzam pewien wzór człowieka przez siebie wybrany. Wybierając siebie – wybieram człowieka”²⁴. Znaczyłoby to, że stwarzając swój projekt człowieka, będę wszystkimi dostępnymi środkami, „odpowiedzialnie” dążył do narzucenia go innym.

2. Egzystencjalna aksjologia Lavelle’a

W racjonalnej aksjologii Sartre’a „uczucie budujemy poprzez czyny”²⁵, zaś to, co czujemy, jest ubocznym efektem naszych racjonalnych, twórczych wyborów. Porażka umysłu teoretycznego wskazuje Lavelle’owi, że trzeba zaczynać refleksję zupełnie z innej strony. Praktyka tj. życie domaga się konkretnych rozwiązań. Domaga się, by przetłumaczyć najintymniejsze pragnienia, by rozwiązać nieustające wątpliwości, by wytłumaczyć coś życiu toczącemu się w nas, a nie dyskursowi toczącemu się obok. Dlatego też u Lavelle’a – odwrotnie niż u Sartre’a – to intymne uczucia, pragnienia popychają nas do dokonywania kolejnych wyborów i działań, i do racjonalnego „odtworzenia” hierarchii wartości, jaką te pragnienia ujawniają. Lavelle wskazywał, że wartości to właśnie to, co przeczuwamy, to ślady bycia, których jeszcze nie utraciliśmy. Świat wartości otwiera się, jak przekonywał, w głębi intymności naszych dusz.

²² Por. tamże, s. 527.

²³ Tamże, s. 682.

²⁴ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 31.

²⁵ Tamże, s. 45.

Dla obu istotna w egzystencji była twórczość²⁶, jednak dla Lavelle'a twórczość zaczynała się już w podjęciu wyzwania, jakim jest bycie, podczas gdy Sartre do tworzenia potrzebował pełnego wyzwolenia od dotychczasowych ograniczeń.

Rozpatrując podstawową dla obu tezę – „egzystencja poprzedza esencję” – w aksjologicznej perspektywie Lavelle'a, egzystencja rozjaśnia stopniowo esencję: każdy z nas, żyjąc i działając, odkrywa w swojej intymnej sferze nie-nazwane, lecz przecież jakoś posiadane możliwości rozwojowe i, racjonalizując je jako pewne cele czy wartości „do zrealizowania”, tworzy w oparciu o nie pewien szkic projektu świata i siebie oraz plan działania i własnego rozwoju.

Twórczy projekt, który w oparciu o doświadczenia określam, jest wskazówką dla mojego przekraczanie siebie, ale racje rozumowe nie wystarczają do podjęcia go. Sartre dostrzegł, że rozum jest w stanie zakwestionować każdy projekt, zanim podejmie się jego realizacji²⁷. Zatem aby przekroczyć intelektualny poziom projektu, należy zaangażować w maksymalnym stopniu wolę – mogę działać autentycznie, jeżeli chcę czegoś, jeżeli podejmuję zamiar dążenia do czegoś. Muszę jednak mieć *intencję* osiągnięcia jakiegoś celu, zakorzenioną w mojej egzystencji przedrefleksyjnej, intuicyjnie przeczuwaną i afirmowaną. W trakcie rozpoznawania siebie i swoich możliwości, nawet jeżeli jakiś projekt został narzucony lub przyjęty arbitralnie, to można go na nowo określić czy zmodyfikować. Nie znamy naszej esencji, ale też nie tworzymy jej, lecz tylko staramy się ją odnaleźć.

Konstruować projekt własnego rozwoju można tylko poprzez odniesienie do absolutnego wzorca, niezależnie od tego, jak pojmowanego. Dopiero – jak czyni to Lavelle – przyjmując założenie, niebezpieczne przecież, naszej partycypacji „w czymś” już od momentu pojawienia się w tym „czymś” i ciągłego uczestniczenia w tym „czymś”, mamy jakieś dane do tworzenia, konstruowania czy rekonstruowania własnego obrazu, który będziemy realizowali – swojej esencji. Wydaje się, że koncepcja Lavelle'a daje znacznie mocniejszą podstawę dla tworzenia autentycznej egzystencji niż pomysły J.-P. Sartre'a.

U Lavelle'a pytanie – „Co ma sens?” – nie jest pozbawione sensu. Jeżeli ktoś mówi: „nic nie ma sensu”, to znaczy, że go w swojej egzystencji nie znalazł; jeżeli ktoś wskazuje na jakiś sens, to trzeba się nad tym sensem pochylić

²⁶ „Wspólnym elementem sztuki i moralności jest tworzenie [*création*] i odkrywczosć [*invention*]. Nie możemy decydować *a priori* o tym, jak należy postąpić”, J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 69.

²⁷ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt., s. 496.

i przetłumaczyć go – na własne pragnienia. Lavelle wskazuje przy tym, że to, co upragnione, musi mieć swój przedmiot. Rozum teoretyczny jest w stanie zanegować takie wnioskowanie, ale rozum praktyczny będzie je weryfikował.

Teraz już nie pierwotne odczucie absurdu, jak u Sartre'a, lecz poczucie ufności konstituuje tę koncepcję. Pełne nadziei „radosne i bezinteresowne działanie”²⁸ jest dla Lavelle'a oznaką świadomości samego siebie. Zdaniem Lavelle'a, pragnienie posiadania wartości jest i może być źródłem radości. Życie, podejmowanie decyzji mają sens tylko, gdy stanowią elementy egzystencji, której bieg nie sprowadza się do ciągu zdarzeń, spełnień, aktualizacji, lecz jest on procesem oświecanym przez radość, który stopniowo rozwijają i oczyszczają kolejne działania i refleksje.

Źródłem radosnej ufności jest w przekonaniu Lavelle'a pierwotna, refleksyjna intuicja bycia i partycypowania w tworzącym się byciu. Nie w bycie – Lavelle przestrzegał przed rzeczownikowym pojmowaniem *l'Être*²⁹. Jego rozumienie dziejącego się bycia bliskie jest heideggerowskiemu rozróżnieniu pomiędzy tym, co zostało ujęte w siatkę pojęć, a zatem „urzeczywistnione” – bytem, a byciem, tym, co się dzieje i co zaledwie prześwituje spoza rzeczy.

Dla Lavelle'a, który dostrzega wartość zrealizowanej rzeczywistości, jest ona niezbędna dla naszych poszukiwań, służy jako punkt odniesienia dla nich i punkt „odbicia” do nowych wyzwań. Autentyczność to dla niego egzystencja partycypującego w byciu Ja, ukierunkowana na odkrywanie siebie i swoich możliwości oraz na realizowanie tych odkryć w jak największym zakresie tych możliwości.

Wolność w tej koncepcji stanowi nie tylko wartość, ale również podstawę, bezwzględny warunek dla ujawnienia się i zaistnienia jakichkolwiek innej wartości w egzystencji ludzkiej. Akt afirmacji wartości przebiega według wolnego „przyłgnięcia duszy”, zwrócenia się ku temu, co najbardziej wartościowe. „Przyzwolenie na to wyraża w sposób wyjątkowy charakterystyczny akt naszej wolności”³⁰. Nie jesteśmy na wolność skazani, gdyż dobrowolnie się od niej możemy odwrócić, co zresztą wielu ludzi czyni. Jean-Paul Sartre wyposaża człowieka w absolutną, lecz absurdalną wolność, podczas gdy u Lavelle'a wolność sprowadza się do korzystania z możliwości ofiarowanych przez Bycie, za-

²⁸ L. Lavelle, *Conscience de soi*, Paris 1933, s. 133.

²⁹ Por. L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, Paris 1947, s. 61.

³⁰ L. Lavelle, *Les Puissances du moi*, Paris, 1948, s. 145.

równy w wymiarze zewnętrznym, jak i w wymiarze indywidualnym, poprzez rozpoznawanie własnego potencjału³¹.

Dostrzegamy u Lavelle'a odmienne, szerokie rozumienie wolności: „wolność myślenia pozostaje w kontakcie z doświadczeniem, bez którego byłaby ona pozbawiona materii, wolność woli jest pragnieniem, bez którego byłaby ona [wolność] pozbawiona pędu, i wolność miłowania jest pewnego rodzaju sympatią, bez której ta wolność byłaby pozbawiona zapału i czułości”³². Wolność wiąże się u Lavelle'a także z przewyciężaniem własnej „natury”, lecz chodzi tu o proces przewyciężania natury cielesnej: „W toku naszej egzystencji zadaniem właściwym wolności jest uczynienie z nas bytu specyficznie duchowego, to znaczy takiego, który wyzwala się z przeszłej niewoli, wciąż na nowo tworzy swe własne racje działania”³³. Odnalezienie „esencji” wiąże się z tym, że przez człowieka osiągnięta zostaje „wolność duchowa i osobista, to znaczy możliwość określania się samemu w nieprzerwanym procesie wewnętrznym”³⁴.

Wolność stanowi pierwszy krok na drodze do posiadania siebie samego, jednak nie jest ona absolutnym początkiem tej drogi. Choć jest ona zerwaniem z naturą, to znaczy z ciałem, z „pragnieniami i możliwościami, które są we mnie”³⁵, to jednak pozostaje ona zawsze w związku z tą naturą, gdyż ta „dostarcza jej materiałów, jakich potrzebuje, i sił, jakimi dysponuje”³⁶. W tej koncepcji wolność nie może się obejść bez natury.

Wolność i wartość implikują się wzajemnie i wzajemnie się wzywają. Ich wzajemna współzależność tworzy pewnego rodzaju ruch dialektyczny, jednakże ta dialektyka zakłada wyższy porządek, bez którego wszelka inicjatywa wolności byłaby zagrożona.

Filozofia, odrywająca człowieka od natury, jest poszukiwaniem czystej aktywności duchowej, która funduje nasze indywidualne „ja” i zarazem podnosi je ponad samo siebie³⁷. Jest ona nieustannie rozpoczynaną, coraz bardziej precyzyjną analizą stosunku „ja” do bycia. Ta analiza pozwala odkrywać naszą

³¹ Wolność nie jest niezdeteminowaniem, lecz darem przekazanym przez Boga, poprzez który „jesteśmy wezwani do uczynienia siebie tym, czym jesteśmy”, L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, Paris 1955, s. 224.

³² L. Lavelle, *De l'acte*, Paris 1946, s. 341.

³³ L. Lavelle, *L'intimité spirituelle*, dz. cyt., s. 209.

³⁴ L. Lavelle, *Traité des valeurs. Théorie générale de la valeur*, t. I, Paris 1951, s. 739.

³⁵ L. Lavelle, *Les puissances du moi*, dz. cyt., s. 234.

³⁶ Tamże, s. 234.

³⁷ Por. L. Lavelle, *Leçon Inaugurale faite au Collège de France*, „L'Artisan du Livre” 1942, s. 28.

inicjatywę i wyzwala od przeciwności zewnętrznych. Równocześnie wciąż zaprasza do czerpania ze źródła tej inicjatywy, czyli z bycia. Filozofia tak pojmowana jest *de facto* filozofią wartości. Z jednej strony, poszukuje Dobra, którego chcemy w sposób absolutny³⁸, z drugiej zaś zawarte w niej pragnienie „interioryzacji” pociąga za sobą konieczność „waloryzacji” – zarówno „ja”, relacji między poszczególnymi bytami duchowymi, jak i rzeczywistości zmysłowej.

Tak ujmowana aksjologia wyjaśnia w sposób szczególny działania „ja”, które mają charakter psychologiczny. Wartość istnieje dla podmiotu, bowiem wartość jest zauważalna, kiedy podmiot chce osiąść jakąś rzecz. Równocześnie to wartość jest impulsem do każdego działania „ja” uformowanego przez świadomość.

U źródeł odkrywanego świata wartości znajdują się emocje. To one poszukują wartości, poprzez które mogłyby być wyrażone. Egzystencja i nasze reakcje na nią dostarczają intelektowi materiału do tworzenia pewnych szkiców, tymczasowych projektów dalszego rozwoju; jednak tylko nieliczni odnajdują od razu swoje powołanie, częściej zdarza się, że egzystencja modyfikuje te projekty, ujawniając wcześniej ukryte emocje i preferencje.

Dzięki odczuwaniu (*le sentiment*), „ja” odkrywa zarówno istnienie świata zewnętrznego, bytów i rzeczy, jak i własną egzystencję bytu skończonego. To odczuwanie w swojej głębi metafizycznej jest emocją, która towarzyszy „ja” w odkryciu jego własnego istnienia. Natomiast przez wolę (*vouloir*), świat odkrywany nie służy kontemplacji. Jestem jego częścią, dlatego mogę w nim działać i mogę go zmieniać. Wola formułuje wartości, za ich pomocą podtrzymuje „odrobinę twórczej aktywności”³⁹ „ja”. Lecz jeśli wola umieszcza wartości w świecie, to tym samym zawiera je w swojej naturze. Ona pozostaje wewnętrznym pędem, którego żaden częściowy cel nie może usatysfakcjonować, i ona sama dla siebie jest jedynym celem godnej woli. Określając wartości, wola staje się dynamizmem wciąż odnawiającym i nigdy do końca nieokreślonym⁴⁰.

³⁸ L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. I, dz. cyt., s. 742.

³⁹ L. Lavelle, *Traité des valeurs. La système des différents valeurs*, t. II, Paris 1955, s. 6.

⁴⁰ „Wola nie ma innego celu oprócz niej samej: z pewnością będzie ktoś pytał nas, co jest tym celem ostatecznym, do którego zmierza wola i któremu nadaje ona wartość absolutną. Odpowiemy, że wartość sama w sobie nie ma celu, w sensie celu rozumianego jako określony i opisany przedmiot, bo to by unieruchomiło wewnętrzny pęd, którym żyje, i odebrałoby jej zarówno nieskończoność, jak i duchowość. Istotą wartości jest to, że wyznacza ona wciąż nowe cele, ale ona sama nie może być celem”. L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. I, dz. cyt., s. 263.

W swym pędzie wola ujawnia porządek wartości, który zależy od poziomu rozwoju świadomości „ja”. Określona w efekcie tego rozwoju hierarchia wartości odzwierciedla poziom pragnienia bycia oraz znaczenia, jakie świadomość nosi w sobie. Można przyjąć, że dla Lavelle’a wartości są swoistym motorem tworzenia się duszy przez nią samą, w zgodzie z wszystkimi preferowanymi przez nią aktywnościami.

Istotne jest tutaj zwrócenie uwagi na strukturę wartości, którą w swojej koncepcji roztaczał Lavelle. Wszystkie wartości tworzą swoiste kontinuum, wszystkie są od siebie zależne i składają się na jedną ogarniającą partykularne pragnienia Wartość⁴¹. Każda z wartości „niższych” jest niezbędnym etapem w rozpoznawaniu wartości wyższych, gdyż zawiera w sobie już tych wyższych wartości załączki i zapowiedzi. Co więcej: „żadna wartość nie może pozostawać wyizolowana od pozostałych; w przeciwnym przypadku powodowałoby to przekształcenie jej w przedmiot i zatrzymanie ruchu świadomości zamiast jej pobudzenia i ożywienia”⁴². To jest najważniejszy imperatyw świadomości – świadomość musi pozostawać w ruchu, w ciągłym poszukiwaniu, w rozwoju.

Narcyz – według Lavelle’a – popełnia największy grzech wobec siebie i bycia, gdy odwraca się od możliwości pomnażania własnej mocy i koncentruje na tym, co już osiągnął. Odrzuca odpowiedzialność za stawanie się, za dążenie do dalszego rozwoju. Odrzuca odpowiedzialne za własną wolność i za podejmowane wybory, za dążenie do realizowania siebie, które jest w tej koncepcji tożsame z byciem autentycznym. Odwrócenie się od takiej realizacji jest równoznaczne z popadaniem w nieautentyczność, udawaniem kogoś, kim się nie jest, albo kogoś, kim się już było – a zatem jest to regres. Oczywiście, pamiętamy, że zrealizowanie siebie w pełni nie jest możliwe. Pozostaje zatem wdrażanie przez egzystujące Ja albo własnego projektu, jak u Sartre’a, albo własnego „potencjału”, jak u Lavelle’a. Przy czym rozwój „ja” u Lavelle’a uzasadniony jest przez czynny udział w rozwijającym się życiu, podczas gdy u Sartre’a jest on procesem twórczym, skazanym na arbitralność i absurdalność.

Jednostka Sartre’a jest „porzucona w świecie, uwięziona we własnej samotności i niezdolna do przełamania, nieznająca swojego początku, skazana

⁴¹ „Właściwością wartości jest to, że nie jest ona dana jako obiekt i nie jest myślana jako pojęcie. Wartość jest tym, co chciane, i dlatego, że jest chciana, może być zawsze odrzucona. Jednakże teoria wartości usiłuje właśnie wskazać nam to, co może być upragnione w sposób absolutny, tzn. zawsze i wszędzie, przybierając postać *hic et nunc* w postaciach partykularnych”, *Traité des valeurs*, t. II, dz. cyt., s. 15.

⁴² L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. II, dz. cyt., s. 19.

na niezrozumiały los i pewna jedynie jednego, a mianowicie, że jest skazana na śmierć, która kiedyś ją pochłonie”⁴³.

Inaczej wygląda to u Lavelle’a: „Narodziny i śmierć nie odnoszą się tylko do całej naszej egzystencji, lecz do każdego z jej momentów”⁴⁴. Lavelle podkreśla, że cechą czasu jest to, że fenomenalizuje on nasze życie i nadaje mu przełotny, tymczasowy charakter. Wydobywa je z niebytu, by wkrótce ponownie je w niebycie zanurzyć. Jednocześnie czas otwiera przed naszą wolnością pole przyszłości. Na poziomie materialnym narodziny i śmierć są równoznaczne z pojawieniem się i zniknięciem. Lecz na poziomie duchowym śmierć ma inny wymiar. Narcyz, przeglądając się we własnym odbiciu, popełnił subtelny błąd – chciał kontemplować własną esencję, nie wiedząc, że w ten sposób uśmierca swoją egzystencję. Lavelle podkreślał, że życie jest aktem, a zatem odmowa działania jest równoznaczna ze śmiercią. Życie duchowe nadaje jednak śmierci inny sens. „W śmierć nie mogę zabrać ze sobą niczego ponad to, co sam sobie dałem”⁴⁵ – mogę zabrać jednak to, co udało mi się przeżyć i zrozumieć. Dlatego też wydarzenie śmierci, które jest dla Lavelle’a zwieńczeniem procesu spirytualizacji rozwijającego się bycia, nie powoduje rozpacz. Rozpacz Narcyza związana jest z jego redukcją siebie jako bycia do przedmiotu.

Filozofia wartości jest u Lavelle filozofią porządku – jesteśmy wpisani w świat wartości. Porządek, który panuje w rzeczach, nie jest arbitralny. Poszukiwanie wartości w rzeczach zarówno usprawiedliwia ich istnienie w wymiarze intelektualnym, jak i zachęca wolę, aby je udoskonalać. Lavelle uwrażliwiał nas na porządek panujący zarówno w świadomości, jak i w rzeczach. Filozofia jego odkrywa przed nami obecność tego, co duchowe, także w tym, co zmysłowe. Usprawiedliwia to zmysłowe, jako wezwanie do „przekraczania”. Jak podsumował ten projekt G. Davy: „filozof bycia i absolutu potrafił złączyć to, co cielesne z tym, co duchowe i nauczył nas podporządkować duchowi za pomocą charakteru nasze prawdziwe bycie, które nie jest w stanie odłączyć się od tworzącego je aktu”⁴⁶.

Rozwijająca się świadomość „ja” odkrywa dzięki wartościom „niższym” wartości coraz „wyższe”. Wartości materialne są punktem odniesienia dla wartości emocjonalnych – te odsyłają do wartości poznawczych. Poznanie zawiera w sobie pierwiastek kontemplacji. Z kolei wartości estetyczne, poprzez

⁴³ L. Lavelle, *De l'être*, Paris 1947, s. 34.

⁴⁴ L. Lavelle, *De l'ame humaine*, Paris 1951, s. 174.

⁴⁵ L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris 1939, s. 85.

⁴⁶ G. Davy, *Louis Lavelle*, „Études Philosophiques” 1 (1958), s. 24.

dostrzeżenie wzniosłości, poprzez odczuwanie piękna i uczucie radości z tym związane, kierują nas ku wartościom *stricte* duchowym. Na najwyższym szczeblu rozwoju „ja” dostrzega wartości duchowe: moralne i religijne.

W wartości moralnej, jak i w związanej z nią powinności samorealizacji zawiera się najwyższa powinność⁴⁷, jednak ta powinność domaga się uczucia, wsłuchania we własne intymne pragnienia. Wartość moralna tak zdefiniowana wydaje się koniecznym dopełnieniem metafizyki podmiotu wypracowanej przez Lavelle’a. Jednakże właściwym zwieńczeniem rozwoju „ja” jest dopiero otwarcie się na wartości religijne (określane przez Lavelle’a jako duchowe). Dopiero „religia nadaje wartość duchową moralności, ponieważ przekształca uczciwe i sprawiedliwe czyny w taki czyn, który przekracza świat i odkupia go”⁴⁸. Moralność jest tym, czego ludzie wymagają ode siebie, aby nie przeszkadzać sobie wzajemnie w rozwoju osobistego życia. Jest również tym, czego każdy z nas wymaga od samego siebie, aby nie stać się przeszkodą rozwoju osoby w sobie i drugim. Jednak to jest tylko warunek pełnego rozwoju duchowego, pełnego zaangażowania zarówno racjonalnej woli, jak i emocjonalnej sfery „ja”.

Wartości moralne nie mogą nam wystarczyć; są to jeszcze wartości specyficzne, powiązane z podziałem funkcji świadomości. Są one podporządkowane wartościom czysto duchowym, które są także zasadą wszystkich innych i poprzez które duch afirmuje sam siebie jako wartość absolutną, niezależnie od wszelkich odniesień do świata doświadczenia, dokąd jednak przenika za pomocą szczegółowych wartości. Wartości moralne muszą być podporządkowane wartościom duchowym: uruchamiają je i naśladują w tej dziedzinie, jaka jest im właściwa, gdzie odniesienia pomiędzy osobami są zaangażowane, to znaczy w partycypacji poszczególnych świadomości w czystym duchu. Wartości czysto duchowe są w stosunku do czystego ducha tym, czym wartości moralne dla osoby; łączą nas ze źródłem bliskim każdego wartościującego działania, które jest także wszechobecną mediacją pomiędzy wszystkimi świadomościami⁴⁹.

Życie w pełni piękne i szlachetne może dostarczyć nam jedynie życie duchowe. Jeśli bowiem w hierarchii wartości wartości moralne przewyższają wartości intelektualne, tak jak te przewyższają wartości ekonomiczne i emocjonalne, wartości moralne są podporządkowane wartościom duchowym, po-

⁴⁷ L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. I, s. 740.

⁴⁸ L. Lavelle, *Morale et religion*, Paris 1960, s. 12.

⁴⁹ L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. II, dz. cyt., s. 423–424.

nieważ one się odnoszą do osoby ludzkiej (w nas i w drugim), zaś wartości duchowe odnoszą się do Boga⁵⁰.

Jest jeszcze jedna różnica pomiędzy obu rodzajami wartości:

w moralności wszystko zależy od woli, natomiast w religii wszystko zależy od łaski. Jednakże cechą charakterystyczną łaski jest domaganie się ciągłej zgody woli, a właściwością woli jest posłuszeństwo poruszeniom łaski. Więź łącząca moralność i wiarę ma swoje źródło w tym miejscu, w którym woła i łaska nie różnią się już od siebie, gdzie to samo działanie jest jednocześnie otrzymywaniem i dawaniem⁵¹.

Tu również dostrzegamy charakterystyczny rys myślenia Lavelle'a – szuka on nie tylko wzajemnych zależności pomiędzy różnymi zjawiskami, problemami, lecz stara się także wskazywać w różnorodności komplementarną jedność wszystkich zjawisk.

Dla tak myślącego filozofa wartości religijne-duchowe domagają się wyłączoneści, równocześnie jednak ukazują sens wszystkich wartości niższych. Lavelle przekonywał, że to, co cząstkowe, względne, ma swoje miejsce w absolutnie. Każda, nawet najmniejsza wartość pozostaje istotna dla „całokształtu” bycia. Wartość duchowa, religijna nie unieważnia innych wartości, lecz nadaje im nowy status – włącza je w proces rozwoju, uduchawia je. Dzięki wartościom duchowym wartości niższe otrzymują zatem dodatkową wartość ze względu na swoją relację do wartości najwyższej. Dzięki temu realizowanie nawet najmniejszej wartości może mieć sens.

W koncepcji Lavelle'a dostrzegamy prymat woli nad intelektem i prymat intuicyjnego myślenia nad myśleniem intelektualnym. Jednak nawet gdy zauważamy tu zbliżanie się do Sartre'owskiego aktywizmu, to nabiera on zupełnie innego znaczenia i nabiera sensu.

Jednostce u Sartre'a (*pour-soi*) – która wyłoniła się niejako z samej siebie i jest „porzucona w świecie, uwięziona we własnej samotności i niezdolna jej przełamać, nie zna swojego początku, jest skazana na niezrozumiały los i pewna jedynie jednego, a mianowicie, że jest skazana na śmierć, która pewnego dnia ją pochłonie”⁵² – Lavelle przeciwstawił bardziej optymistyczny i podtrzymujący na duchu obraz „ja”, które w doświadczeniu własnego bytu odkrywa swoją partycypację w Byciu Absolutnym. To Bycie wzywa „ja” do współpracy

⁵⁰ Por. tamże, s. 44, 260, 423.

⁵¹ Por. L. Lavelle, *Morale et religion*, dz. cyt., s.13–14.

⁵² L. Lavelle, *De l'être*, dz. cyt. s. 34.

w stwarzaniu siebie, pozwalając mu realizować siebie na swój własny obraz. Wolność absolutna tworzy wolności partycypujące, których esencję stanowi jej naśladowanie. Bycie jest jednocześnie źródłem, nieustannym wspieraniem i celem poszukującej siebie egzystencji. Jedynym imperatywem pozostaje obdarowywanie siebie i świata darami, który otrzymaliśmy od Bycia:

W takim stopniu, w jakim nasza własna wolność partycypuje w tej czystej wolności, ogranicza ją tak, że w swojej najdoskonalszej formie stara się ona powołać do życia inne wolności... Co usprawiedliwia powiedzenie, że człowiek nie może mieć innego celu, jak tylko ten, by stać się bogiem dla człowieka, i ukazuje nam wystarczająco dobrze, iż jedynym sposobem, by odwdziżyć się Bogu za to, co od Niego otrzymaliśmy, jest czynienie dla innych tego, co On uczynił dla nas⁵³.

Jednym słowem, zamiast być niepotrzebną żądzą (*passion inutile*), jak chce Sartre, możemy być wdzięcznymi współtwórcami siebie i świata. Lavelle dobitnie wykazał, że nie ma wartości, jeżeli nie angażujemy się w świat, i nie ma wartości, jeżeli nie odnajdziemy ich w sobie.

Ważnym odkryciem Lavelle'a było dostrzeżenie, że o ile człowiek jest miarą wartości, ustanawiając je, to równocześnie, skoro jego powołaniem jest przekraczanie siebie – bycie tym, kim nie jest – trzeba przyjąć jakieś przekraczające go formy istnienia wartości, ku którym mógłby się przekraczać. Jest to chyba najważniejszy argument przeciw wszelkim koncepcjom solipsystycznym. Nie pozostajemy już na poziomie prostych konstatacji w rodzaju: „myślę, więc jestem” czy „działam, więc jestem”, ale stajemy się miarą w metafizyczno-psychologicznej przestrzeni, gdzie działanie otrzymuje możliwości. Uczucia i pragnienia odzyskują prawomocność, gdyż wyposażeni jesteśmy w zdolność do czucia, przeżywania, chcenia, myślenie odzyskuje perspektywę, gdyż znajdujemy się w inteligibilnej przestrzeni, gdzie możliwe jest konstytuowanie własnego Ja.

Oceniając rekonstrukcje psychologicznego „stwarzania się” „ja”, trudno nie podziwiać wszechstronności analiz Lavelle'a, z których wynika jeden generalny wniosek: nie istnieje jednoznaczna, łatwa do zwerbalizowania i zrationalizowania formuła człowieka. Każdy, kto próbuje taką formułę sformułować, musi popaść w abstrakcję.

⁵³ L. Lavelle, *De lacte*, dz. cyt., s. 188.

Wnioski i konsekwencje

W ostatnim okresie życia obaj filozofowie podjęli aktywne próby „wyjścia” z pułapki indywidualizmu. Sartre zmienił swoje podejście w *Cahiers pour une morale* i w *Conférences de Rome*. To nowe podejście w pełni wyartykułował w wywiadach udzielonych Benny’emu Lévy⁵⁴. Lavelle podjął taką próbę w *Traktacie o wartościach*. Dla Lavelle’a było to oczywiste, żeby byt miał sens, wszystko, co istnieje, całość bycia musi mieć sens, w który nasz sens mógłby zostać wpisany. Tego sensu nie da się odnaleźć w świecie niezdeterminowanych „wolnych” ludzkich atomów. Dostrzeżenie tego faktu przez Sartre’a również było bodźcem do skierowania uwagi na Drugiego i przyznania mu pozytywnego wpływu na rozwój egzystencji.

Lavelle wcześniej nie rozwijał wątku roli drugiego na kształtowanie się „ja”, gdyż skupiał się na relacjach „ja” z byciem. Sartre natomiast głównie podkreślał negatywne aspekty spotkania z Drugim. Dopiero w wydanym pośmiertnie *Cahiers pour une morale* doszedł do wniosku, że drugi jest tym, kto budzi moje bycie-w-sobie (*en-soi*). Drugi wzywa, niekiedy wręcz zmusza do zajęcia jakiegoś stanowiska i podjęcia odpowiedzialnych wyborów. W wywiadach, które przeprowadził z nim Benny Lévy, Sartre przyznawał, że jego pierwsze poszukiwania w dziedzinie filozofii moralnej powtarzały ten sam błąd, a mianowicie, że szukał moralności w świadomości „indywidualnej” bez wzajemności, a więc i bez drugiego. Dopiero w ostatnim okresie życia dostrzegł, że jest ona bezpośrednio związana z obecnością i z istnieniem drugiego⁵⁵. Można powiedzieć, że jego późne poglądy zbliżyły się do tego, co od początku dostrzegał Lavelle.

W ostatnich latach życia, w *Cahiers pour une morale*, a jeszcze bardziej dobitnie w *Vérité et existence* Sartre dostrzegł, że „ja” nie może być absolutem, że może się poznać jedynie dzięki „absolutowi intersubiektywności”⁵⁶. Zapewne mógłby się pod jego słowami podpisać Lavelle, gdy pisał, że wszelka prawda „jest po to, by była dana drugiemu człowiekowi (...) Prawda jest darem”⁵⁷. Kolejne przemiany, a zarazem zbliżenie do poglądów Lavelle’a możemy zauważyć w „filozoficznym testamencie” Sartre’a: we wspomnianym obszernym trzyczęściowym wywiadzie, jaki przeprowadził z nim Benny Lévy. Sartre

⁵⁴ Por. B. Lévy, *L’Espoir maintenant (Entretiens avec Sartre)*, „Le Nouvel Observateur”, 10, 17, 24 III 1980.

⁵⁵ Por. B. Lévy, *L’Espoir maintenant*, dz. cyt.; A. Münster, *Sartre et la morale*, Paris 2007.

⁵⁶ J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, Paris 1989, s. 117.

⁵⁷ Tamże, s. 27.

rozpatrywał w nim kwestie rozwoju człowieka, źródeł nadziei i sensu w nowej dla siebie perspektywie – ludzkiego związku z tym, co Nieskończone.

W tych późnych pismach Sartre dostrzega już rolę drugiego, który nie tylko ogranicza wolność Ja, ale może przyczynić się do jej rozwijania, a zarazem „wzbogaca świat i mnie samego, nadaje sens mojej egzystencji, dopełniając subiektywny sens, który sam jej nadaje, ujawnia patetyzm ludzkiej kondycji, patetyzm, którego nie mogę sam uchwycić, ponieważ jestem nieustannie – poprzez działanie – negacją tego patetyzmu”⁵⁸. Sartre zaczyna dostrzegać, że człowiek potrzebuje spojrzenia i oceny drugiego człowieka, potrzebuje jego interpretacji siebie i własnych działań.

W ostatnim okresie zatem Sartre porzuca swoje skrajnie indywidualistyczne stanowisko i przyjmuje jakąś możliwość heteronomii wolności, gdzie „jakaś jedna wolność wybiera wybór kogoś innego, ponieważ inny dokonał w sposób wolny swojego wyboru”⁵⁹. Afirmacja wolności drugiego człowieka przynajmniej częściowo chroni przed relatywizmem i nihilizmem – człowiek pozostający twórcą sensu nie tylko odpowiedzialny jest za ten sens, ale też za drugiego człowieka, który ten sens wspólnie z nim współtworzy. Na tej drodze na pewno łatwiej uzasadnić odpowiedzialność za świat tworzącego siebie człowieka.

Niemniej jednak Sartre podkreśla, że wolne Ja, gdy angażuje się w jakiś projekt, już nie czuje wolności innego. To ono tworzy w pełni autonomicznie ten projekt, określając składające się nań wartości. „Wolność musi być całkowicie zanurzona w rzeczywistości, aby nie być tylko czystą możliwością”⁶⁰ – ta dosyć oczywista prawda, która towarzyszyła Lavelle’owi, staje się równie bliska późnemu Sartre’owi. Nasze wybory są proporcjonalne do naszej sytuacji, naszego zdobytego, stworzonego, doświadczenia i możliwości. Ale nasza wolność pozwala w każdej sytuacji powiedzieć „tak” lub „nie”: „Wolność jest wtedy, gdy istnieje wybór między możliwościami”⁶¹.

Niestety, następcy nie poszli tropem „późnego” Sartre’a i rozwijali jego wczesne idee, akcentujące indywidualizm i arbitralny woluntaryzm. Indywidualistyczne, prowadzące do nihilizmu idee upowszechniły się i zaowocowały kolejnymi koncepcjami, doprowadzającymi do absurdu wszelkie próby tworzenia (odtworzenia) sensu bycia. W tym historycznym oświeceniu całkiem

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt., s. 515.

⁵⁹ Tamże, s. 266.

⁶⁰ L. Lavelle, *Les puissances du moi*, dz. cyt., s. 167.

⁶¹ J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt., s. 338–339.

nowego znaczenia nabiera teza Sartre'a: „wszelki zamiar, wszelki projekt, który podejmuje jakakolwiek jednostka ludzka, ma walor powszechności”⁶².

Jean-Paul Sartre, jakkolwiek zbuntowany, pozostawał w oświeceniowym, racjonalistycznym modelu metafizyki. Jego bunt przeciwko racjonalizmowi, ukazujący nieważność, nieautentyczność dotychczasowych modeli świata i człowieka, pozostawiał poczucie pustki, zniechęcenia, bezsensu. Idee Sartre'a, rozwijane przez filozofów „postmodernistycznych”, doprowadziły do kolejnych uzasadnień „śmierci Boga” i „śmierci człowieka”, a zarazem podważyły racje istnienia kultury ludzkiej. Pod analitycznymi ciosami umierały kolejne „metanarracje”. Następcy Sartre'a zrezygnowali z postulatów egzystencjalizmu i skoncentrowali się na analizie wytworów kultury. Aspiracje człowieka analizowali, akcentując istniejące i pojawiające się ograniczenia wynikające z kulturowania wolności negatywnej i marginalizując potencjał, jaki niesie dla tych aspiracji wolność pozytywna, afirmacyjna. Można jednak podejrzewać, że egzystencjalizm jeszcze nie „powiedział” ostatniego słowa i że wiele ważnych, zawartych w nim intuicji pozostaje do ponownego przemyślenia.

Można ubolewać, że „upowszechniony” projekt Sartre'a był tak bardzo destruktywny, ale też należy dostrzec pozytywne możliwości, które tkwią w „projektowaniu” człowieka i upowszechnianiu kolejnego modelu. Równie prawdopodobne jest bowiem stworzenie „projektu”, który będzie miał oddziaływanie bardziej konstruktywne. Takiego, który będzie miał znaczenie dla rozwoju każdego z nas, a także dla rozwoju ogołoconej przez kontynuatorów Sartre'a kultury.

Ta kultura istnieje i w niej, chcąc nie chcąc, jesteśmy obecni. Wyposaża nas ona w narzędzia językowe, poznawcze, dzięki czemu możemy funkcjonować i się rozwijać. Nie jesteśmy zatem „niczym” od początku naszego istnienia – i tę tezę Sartre'a moglibyśmy określić jako jego najważniejszy błąd antropologiczny.

Niewątpliwie zasługą obu myślicieli było bardzo mocne przeciwstawienie się psychologicznemu determinizmowi, dzięki czemu można w ogóle pomyśleć o konstruowaniu jakiejś etyki. Jednak należy podkreślić, że Sartre zbanalizował najważniejsze idee egzystencjalizmu, co zapewne ułatwiło recepcję tezy, że egzystencja poprzedza esencję i że człowiek pozostaje wolny i zdolny do tworzenia siebie, ale też było przyczyną upowszechnienia egzystencjalizmu w formie sprymitywizowanej, pozbawionej większości uzasadnień, na które wskazywał Lavelle.

⁶² J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 63.

Sartreowska koncepcja, wyrastająca z wątpliwych przesłanek, jest trudna do zaakceptowania. Jednak koncepcja Lavelle'a również nie jest wolna od niekonsekwencji. Bóg-Bycie, pozostając w nieustannym tworzeniu, rzucając nas w egzystencję i obdarzając wolnością, pozwala korzystać z nieskończonych możliwości. Jednakże, w mniemaniu Lavelle'a, egzystencja służyć ma odnalezieniu jedynej, przeznaczonej dla nas esencji. Tutaj chyba tkwi największa słabość projektu Lavelle'a. Esencja, zawarta w byciu, poprzedza egzystencję. Zatem w obu przypadkach egzystencja nie poprzedza esencji – albo ponieważ nie ma czegoś takiego, albo esencja już wcześniej została ustanowiona.

Jeżeli przyjmujemy, że nasze osobowe esencje już zostały określone, jakąż wartość ma nasza wolność. Stanowi ona jedynie obciążenie dla naszej egzystencji, ponieważ używając jej, nawet w dobrej wierze nie jesteśmy w stanie przewidzieć, czy nasze wybory prowadzą we właściwym kierunku. Ktoś ma „wpisaną” esencję doskonałego rzemieślnika, lecz pod wpływem dobrych chęci czy wskutek wpływu innych zostaje naukowcem albo politykiem. A co możemy powiedzieć, jeżeli w tej roli sprawdza się równie dobrze i realizuje swoje pasje równie twórczo, jak w „przypisanej” mu roli? Jeżeli już przyjmujemy, że rozwijające się bycie ofiarowało nam adekwatną wolność aktualizacji, to logiczne byłoby wymaganie dla tej wolności jakiejś roli stwórczej w stwarzającej się i obdzielającej mocą stwórczą rzeczywistości duchowej. Zachodzi tu wyraźna niekonsekwencja i to na dwóch poziomach – filozof ogranicza możliwości – w założeniu nieskończone – Bycia, a równocześnie ogranicza możliwość wolnej partycypacji Ja w tym byciu. Co więcej, ograniczając w ten sposób wolność, ogranicza odpowiedzialność człowieka za jego decyzje i czyny.

Porównując „egzystencjalizm” Louisa Lavelle'a i Jean-Paul Sartre'a, można powiedzieć, że pierwszy ma charakter ewolucjonistyczny, drugi zaś rewolucyjny. Pierwszy akcentuje nieustanne złączenie ze światem duchowym, jak również z wartościami odkrywanymi i tworzonymi w świecie materialnym, a niezbędnymi do rozwoju Ja; drugi zaś przyjmuje, że Ja, aby się rozwijać, tworzyć w wolny sposób, musi być w punkcie wyjścia nikim i dopiero kształtować swoje Ja. Jeden jest apoteozą nadziei, drugi jej kompletnym zaprzeczeniem: „Nie spodziewajcie się moralności pełnej nadziei. Ludzie są nikczemni. Trzeba ich kochać z powodu tego, kim mogliby być, a nie z powodu tego, kim są”⁶³.

Warto też dostrzec, że krytyczna ocena moralności dokonywana przez Sartre'a ma zupełnie inne podłoże niż krytyka Lavelle'a. Sartre sprowadza mo-

⁶³ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, dz. cyt., s. 15.

ralność i powiązaną z nią, w jego mniemaniu, religijność do warunków społeczno-politycznych. Widzi w nich narzędzia przymusu, formy ideologizacji egzystencji. Tu, jak można przypuszczać, zaczyna się postmodernistyczna nieufność do wszelkich metanarracji, choć także jest to kontynuacja wojny, jaką pozytywistyczni racjoniści wydali religii zinstytucjonalizowanej.

Najważniejszy problem, przynajmniej dla koncepcji Jean-Paul Sartre'a, pojawia się, kiedy próbujemy określić źródło wolności. Jeżeli umieścimy je poza nami i przyjmujemy, że źródło to ożywia każdą wolną jaźń, wtedy każdy inny człowiek poprzez swoje akty będzie potwierdzał wolność istniejącą w nim i we mnie. Tak właśnie rozumuje Louis Lavelle i podkreśla z naciskiem, że „nie chodzi o to, aby ja tworzyło siebie absolutnie, jak gdyby było czystym duchem, ale że musi najpierw zaakceptować swoje miejsce w świecie, które sprawia, że ja jest takie, a nie inne”⁶⁴. Dzięki temu możliwa staje się wspólnota obdarowanych wolnych Jaźni, możliwość ich bezkonfliktowego współistnienia, wymiana, odkrywanie nowych perspektyw, wzajemne wspieranie w poszerzaniu zakresu wolności i rozwoju.

Również wszechogarniająca odpowiedzialność za siebie i świat wydaje się znacznie lepiej uzasadniona w koncepcji partycypacji Lavelle'a niż w egzystencjalizmie Sartre'a. Zgoda na aktywne uczestniczenie we wszechogarniającym byciu jest na pewno bardziej wiarygodnym motywem przyjęcia takiej odpowiedzialności, a równocześnie jej konsekwencje są znacznie bardziej „humanitarne” niż wnioski wypływające z założeń Sartre'a.

Lektura Louisa Lavelle'a i próba skonfrontowania jego myśli z egzystencjalizmem Jean-Paul Sartre'a wskazują wiele źródeł współczesnego „pomieszania języków” i widocznego kryzysu aksjologicznego. Ale też wskazują na możliwości przewyciężenie tego kryzysu. Nie zgadzam się z pesymistyczną wizją Richarda Rorty'ego, który stwierdził, że „w świetle całej naszej wiedzy nie sposób wykluczyć, że pomysłowość ludzka już się wyczerpuje i że w przyszłości to świat pozaludzki wydobędzie się z naszej sieci pojęciowej”⁶⁵. Świat wciąż posiada potencjał twórczy i wystarczające możliwości rozwojowe; trzeba tylko zrzucić z niego gorset intelektualnego krytycyzmu, który dławi wszelką twórczą inicjatywę.

Uważam ponadto, że egzystencjalizm, szczególnie rozwijany przez współczesnych personalistów, ma jeszcze wielki, nie do końca ujawniony potencjał.

⁶⁴ L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paris 1945, s. 268.

⁶⁵ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 312.

ks Władysław Zuziak, prof. dr hab., kierownik Katedry Etyki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, ESSAT-u (European Society for the Study of Science and Theology) oraz Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko SJ i Polskiego Towarzystwa Etycznego, Wiceprzewodniczący (FUCE) – Fédération des Universités Catholiques Européennes; Federacja Europejskich Uniwersytetów Katolickich. Zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, etyka, aksjologia, personalizm, filozofia francuska XX w. Ważniejsze publikacje: *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georges Bastide'a i Jeana Naberta*, Kraków 1998; *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera* (red.), Kraków 2001; *Spółeczne perspektywy etyki*, Kraków 2006; *Aksjologia Louisa Lavelle'a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości*, Kraków 2012.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ŚWIAT