

Samoświadomość i samopoznanie

Jean-Paul Sartre

Przekład: Marta Chojnacka

Przekład otrzymano 12 maja 2019; zaakceptowano 27 maja 2019; opublikowano¹ 23 grudnia 2019

Słowa kluczowe: filozofia francuska; fenomenologia egzystencjalna; samoświadomość; samopoznanie; Sartre.

Sesja z dnia 2 czerwca 1947 roku

Pan Jean-Paul Sartre przedstawił Towarzystwu następujące wnioski:

1. Powszechnie znane zarzuty wobec *cogito* pojmowanego jako apodyktyczna podstawa filozofii są następujące:
2. Jest ono abstrakcyjną, bo odizolowaną od swojego *cogitatum*, czystą formą.
3. Nie może ustanawiać żadnej prawdy, ponieważ prawda, jak twierdzi Hegel, „staje się” i jest syntetyczna: implikuje ona następstwo czasowe (*développement temporel*), zaś natychmiastowe *cogito* nie może zakładać czasowości.
4. Z tego samego powodu nie pozwala ono wyjść poza chwilowe² rozważania na temat systemu znaczeń i celów (*systeme de moyens et de fins*) (i to dlatego Heidegger się do niego nie odwołuje).
5. Nie pyta ani o swój byt (*être*) (chyba, że dokonamy substancjalistycznego, Kartezjańskiego „skoku”), ani o byt świata (*l'être du monde*), który sam może się ujawnić tylko jako *perceptum*.
6. Nie pozwala wydostać się z solipsyzmu, chyba że uciekamy się do idei Boga, to znaczy dokonujemy „skoku” ontologicznego.

¹ Źródło: Jean-Paul Sartre. (1948). Conscience de soi et connaissance de soi. Bulletin de la Société française de philosophie, 1948, s. 49-77. Publikacja przekładu za zgodą Wydawnictwa Gallimard.

² W oryginale z 1947 występuje tu słowo *temporelle* (czasowa, w czasie, chwilowa). Autorzy przedruku z 2003 roku zdecydowali się zamienić słowo *temporelle* na *intemporelle* (wieczna, odwieczna, ponadczasowa), twierdząc, że w oryginale znajduje się błąd. Zob. wydanie z 2003 roku, przypis drugi na stronie 135 i wyjaśnienie w nocie na stronie 201 [przyp. tłum.].

Jeśli jednak odmówimy posługiwania się *cogito* jako pierwszą prawdą w filozoficznym porządku prawd, to musimy przyjąć całe poznanie, materię i formę jako gwarancję poznania jednostkowego. W takiej sytuacji cały system staje się *prawdopodobny (probable)*, apodyktyczność zaś znika. Przede wszystkim jednak każdy przedmiot zostaje zredukowany do *perceptum*, a byt do poznania, które go obejmuje. W tym przypadku nie możemy uniknąć pojawienia się nowego problemu: jeśli byt redukuje się do poznania, całość *percipi* i *percipiens* jest pozbawiona bytu: wszystko to staje się nicością, chyba że istnieje *byt poznania (être de la connaissance)*, którego z kolei nie można całkowicie zredukować do *bytu poznanego (être connu)*.

Jeśli chcemy uniknąć błędu polegającego na przypisywaniu poznaniu bytu substancjalnego, takiego, jaki przypisujemy rzeczom, musimy powrócić do *cogito* i ponownie je przeanalizować. *Cogito* w rzeczywistości nie jest niczym innym jak manifestacją *świadomości*. Poznając, jestem świadomy poznania (*je suis conscient de connaître*). Jeśli odrzucimy wizję świadomości jako z góry *refleksyjnej (réflexive)*, to znaczy wizję, w której jest ona *poznaniem poznania*, co wymagałoby odniesienia do nieskończoności (jest to zasada *idei idei* Spinozy), to być może zobaczymy, że nie jest ona poznaniem zwróconym na siebie, lecz jednym z wymiarów bycia podmiotem.

Jeśli zatem rozważymy świadomość jako *sposób bycia (mode d'être)*, a nie byt, to być może uda nam się zatuzszować niedoskonałości *cogito*, obecne u Kartezjusza i Husserla; a nawet wyjść poza problem natychmiastowości, idealizmu i solipsyzmu, co było zresztą intencją Kartezjusza.

- 1) Mamy *cogito* przedrefleksyjne (*pré-réflexif*), które jest warunkiem *cogito* Kartezjańskiego. Cała pozycjonalna świadomość przedmiotu jest konieczną, niepozycjonalną samoświadomością.
- 2) Analizowanie świadomości nietetycznej ujawnia pewien rodzaj bytu, który nazwiemy istnieniem (*existence*). Istnienie jest dystansem do siebie, oddzieleniem. Istniejący jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest. „Nicościuje się” (*néantise*). Nie jest zbieżny ze sobą, ale jest *dla-siebie (pour-soi)*.
- 3) Dla-siebie jest tym, czym jest. Jest więc *brakiem (manque)*. Ten brak wyraża się przez trzy czasowe wymiary. W przeciwieństwo do zamykającego nas w spontanności *cogito*, odciąga nas od siebie, aby wrzucić nas w trwanie. Statyczność i dynamika czasowości opierają się na refleksyjnym opisie *cogito*.
- 4) Tylko przedrefleksyjne *cogito* zakłada prawa *cogito* refleksyjnego i refleksji. Wychodząc od niego, możemy podjąć ontologiczny problem pojawienia się świadomości refleksyjnej i logicznej kwestii praw jej bytu uznanych za apodyktyczne. W ramach naszego opisu nietetycznej świadomości wyróżniamy czystą refleksję i refleksję złożoną (*réflexion complice*). Druga konstituuje noematy, których *esse* sprowadza się do *percipi* i które nigdy nie występują jako świadomość refleksyjna. Są Ego, jego stanami, jego cechami i jego aktami. Nagromadzenie tych zjawisk (*apparitions*) możemy określić jako całość psychiczną

(*psyché*)³. Jest ona jednocześnie znana i konstytuowana całościowo przez refleksję złożoną, w oparciu o świadomości nierefleksyjne. Charakteryzuje się nierealnością, magiczną naturą, ukazuje się jako czyste prawdopodobieństwo, ponieważ odnosi się do nieskończoności.

- 5) Wracając do przedrefleksyjnego bytu świadomości, odkrywamy, że świadomość jest świadomością czegoś. Można wykazać, że Husserl nie wyznawał konsekwentnie tej zasady, bo redukcja fenomenologiczna doprowadziła go do idealizmu. Jeśli świadomość jest transcendentna, oznacza to, że rodzi się ona w odniesieniu *do* bytu, który nią nie jest. Nie chodzi o to, aby pokazywać, że fenomeny⁴ zmysłu wewnętrznego zakładają istnienie fenomenów obiektywnych i przestrzennych, ale że świadomość zawiera w swoim bycie byt nieświadomy i transfenomenalny, którego jest świadoma.
- 6) Kartezjusz nie *udowodnił* swojego istnienia. Ponieważ zawsze wiedziałem, że istnieję, praktykowałem *cogito*, tak jak Pan Jourdain swoją prozę. Podobnie moje opory wobec solipsyzmu pokazują, że zawsze wiedziałem, że istnieję, że zawsze miałem pełne zrozumienie, choć nie wprost, mojego istnienia. Jeśli istnienie innych nie jest czystym mitem, to dlatego, że jest w nich coś takiego jak *cogito*. W najgłębszej części mnie muszę znaleźć *powody, by uwierzyć* w innych, ale w innych samych w sobie, jako niebędących mną. Opis świadomości przedrefleksyjnej nie ujawni *przedmiotu-innego (objet-autrui)*, ponieważ ten, kto mówi „przedmiot”, mówi, że jest on prawdopodobny. Inny musi być pewny lub musi zniknąć. Tym, co odkryjemy w głębi nas samych, są inni, nie jako szczególna wiedza, ani jako czynnik stanowiący element ogólnej wiedzy, ale jako coś, co rzeczywiście i ontycznie „interesuje” nasz byt, w empirycznym kontekście naszej faktyczności.

Tak więc odejście od *refleksyjnego cogito* – drugiego rodzaju – na rzecz *przedrefleksyjnego cogito* pozwala nam odzyskać *byt percipiens*, to znaczy świadomość, bycie świata i istnienie innych. Taka metoda powstrzyma nas zarówno przed idealizmem, ponieważ byt zjawiska jest z zasady różny od jego poznania, i od realizmu, ponieważ świadomość w swoim bycie wyraża się w świecie. Przywróci ona Kartezjańskiemu „Ja myślę” jego bogactwo i apodyktyczność.

Sprawozdanie z sesji

Otwarcie sesji o godz. 16.30 przez przewodniczącego Pana Parodi

Pan Parodi: Dziękuję panu Sartre’owi za to, że zgodził się uczestniczyć w naszym spotkaniu. Z radością witamy naszego kolegę, który nigdy nie przestał być filozofem. Od razu oddaję mu głos.

³ Zob. strony 213–215 polskiego wydania *Bytu i nicości* [przyp. tłum.].

⁴ Ten akapit jest delikatną parafrazą fragmentu *Bytu i nicości*, zob. s. 28 wydania francuskiego, Gallimard, 2009 [przyp. tłum.].

Pan Sartre: Chciałbym Państwu przedstawić kilka uwag na temat samoświadomości i samopoznania.

Cogito jest punktem wyjścia w rozważaniach filozoficznych. Większość skierowanych wobec niego zarzutów można podzielić na kilka grup.

Przede wszystkim jest ono abstrakcją, jeśli odizoluje się je od *cogitatum*. Właściwie możemy pojąć *cogitatum*, to znaczy, to, co jest myślane, jako syntetyczną serię reprezentacji lub jako serię wyglądów (*apparences*).

W tym przypadku można zapytać, czy sama myśl nie zawiera się w tej serii. Na przykład, zgodnie z poglądami Kartezjusza, istnieje *cogitatum* jako wątpliwość. Kartezjusz mówi: „Myślę, więc jestem”, to znaczy: wątpię, więc jestem.

Zarzut, jaki możemy w tym momencie sformułować, jest następujący: czy da się rozumować za pomocą intuicji, która odrzuca zarówno pamięć, jak i przewidywania (*protentions*)⁵ jako podatne na oszustwo złośliwego geniusza; i czy możliwe jest stwierdzenie, że się wątpi? Moglibyśmy zadeklarować na wyjściu: zawieszam swój sąd. Ale sąd można zawiesić na wiele sposobów: wahając się lub oczywiście wątpiąc. Z drugiej strony, jeśli się wątpi, to wątpi się w coś. Tak więc jednocześnie formułuje się coś i odrzuca się formułowanie czegoś. Ale zakładanie czegoś, ujmując to precyzyjnie, jest syntetyczną operacją, która wymaga uciekania się do czegoś w nieskończoność. Jeśli wątpię we wszechświat, lub jeśli po prostu wątpię w ten stół, to tak czy inaczej stół implikuje połączoną serię wyglądów, które z kolei odsyłają mnie do nieskończoności.

Dlatego też zwątpienie, nawet jeśli jego celem jest zawieszenie sądu, zakłada wstępne ustalenie.

W związku z tym mogę być pewny wątplenia wtedy, gdy istnieje subiektywny punkt wyjścia mojego postanowienia, który zakłada, że będę podtrzymywał moje zwątpienie wbrew każdej przyszłej pokusie, a z drugiej strony, wątpiąc już w przeszłości, zakładam, że moje wątplenie nie pojawia się bez powodu i bez racji; wreszcie wątpię w odniesieniu do świata, który już ustanowiłem.

Tak więc mogę wprowadzić ideę wątplenia, w jej naturze, w jej istocie, tylko do subiektywnego i obiektywnego wszechświata, który zakłada zarówno przeszłość, jak i przyszłość.

Tak więc czy „ja myślę” nie jest w tym momencie formalną zasadą ujednoczenia? Jeśli prawdą jest, że nie mogę myśleć o niczym, bez odnoszenia się do przeszłości lub przyszłości, to czy po prostu nie powrócę do „ja myślę” sformułowanego przez Kanta?

Innymi słowy, można sformułować tu zarzut odwołujący się do czasowości, to znaczy: każda prawda, zgodnie z literą pism Hegla, „staje się” (*devenue*). Jeśli świadomość uchwytuje się w pewnym momencie swojego rozwoju, to dlatego, że może uchwycić się w tym właśnie momencie, a nie wcześniejszym.

⁵ Sartre korzysta z pojęcia Husserla *protencja*, które oznacza przyszłościowy horyzont doznania, to znaczy przewidywanie tego, co nastąpi w przyszłości [przyp. tłum.].

To implikuje całą serię relacji, uwikłań, które prowadzą do chwili, gdy dana myśl ma możliwość uchwycenia samej siebie. A myśl, które się uchwytuje, będzie z konieczności błędna (*fausse*), jeśli nie uwzględni logicznej lub czasowej całości, w której to uchwytowanie się odbywa. Tak więc *cogito* zakładałoby na przykład całą serię modyfikacji i przekształceń, które znajdujemy w fenomenologii ducha. Znalazłoby się ono na swoim miejscu w momencie samoświadomości, a nie w momencie zwykłego wrażenia (*sensation*). W obu przypadkach, niezależnie od tego, czy rozważamy abstrakt, czy rozważamy czasowość, *cogito* wydaje się samo w sobie abstrakcyjne.

W podobny sposób możemy powiedzieć, że idea *cogito* spotkała się ostatnio z zarzutem, iż nie nadaje się, jako podstawa filozofii, do uzasadnienia konkretnej relacji człowieka ze światem, to jest działań, czyli zmiany stanu świata w określonym celu.

Jeśli bowiem za pomocą bezpośredniej intelektualnej intuicji odrzucamy przeszłość i przyszłość, jeśli nie chcemy prawdy „stawającej się”, odrzucamy jednocześnie dialektykę, to znaczy odrzucamy kolejne modyfikacje wedle prawa naszych zasad.

Znamy zarzuty, jakie Husserl czynił Kartezjuszowi. Częściowo są one nieuzasadnione. Są one zasadne, gdy Husserl twierdzi, że Kartezjusz wykorzystał dialektykę, której możliwości wcześniej nie uzasadnił⁶.

Husserl, który wychodzi od *cogito* i czyni ten zarzut Kartezjuszowi, dochodzi następnie do filozofii kontemplatywnej. Heidegger wyraźnie odsuwa się od swojego mistrza, ponieważ nie chce zaczynać od kontemplatywnego punktu wyjścia. Z drugiej jednak strony – co sprowadza się do tego samego – Husserl dochodzi do puentylizmu⁷ esencji (*pointillisme des essences*), ponieważ przyjmując jako punkt wyjścia tylko *cogito*, które musi uwzględnić trwanie i syntetyczne powiązanie czasu, i odmawiając tym samym postrzegania prawdy jako stającej się, dostrzega esencje (*essences*) w jedności intuicji i bez powiązania między nimi.

Dzieło Husserla, choć całe ważne i niezbędne, pozostaje na poziomie opisu.

Innymi słowy, wracamy tu do zarzutu sformułowanego przed chwilą; *cogito*, jeśli jest pełne (*plein*), jeśli jest niewątpliwe, jeśli nie wspiera żadnego związku z niczym innym niż ono samo, jak często się mówi, to zakłada czystą immanencję i brak transcendencji. Prawda zakłada transcendencję kierującą się w przeszłość i przyszłość. A to z kolei zakłada, że przyszłość, przeszłość i teraźniejszość są połączone całościowo i nierozzerwalnie.

⁶ Sartre'owi chodzi o zarzut, jaki Husserl sformułował w dziesiątym paragrafie *Medytacji kartezjańskich*. Husserl zarzuca Kartezjuszowi pomieszanie czystego ego z substancją myślącą. Czytamy: „Niestety, właśnie w ten sposób mają się rzeczy w przypadku kartezjańskiego, na pozór niewiele znaczącego, ale jednak fatalnego zwrotu, który z ego czyni *substantiam cogitans*”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, 1982, s. 35 [przyp. tłum.].

⁷ Puentylizm to impresjonistyczna technika malarska polegająca na budowaniu kompozycji poprzez kładzenie na płótno gęsto rozmieszczonych, drobnych plamek, z których każda składa się z jednego, czystego koloru. Przyjmuje się, że twórcą tej techniki był Georges Seurat, a nazwę kierunku zaproponował krytyk Felix Fénéon, który użył tego określenia w odniesieniu do techniki malarskiej Seurata [przyp. tłum.].

Kartezjusz nie napisał tekstu, w którym sprzeciwia się tak pojmowanej czasowości, aczkolwiek jego teoria ciągłego stwarzania sugeruje, że pojmował ją inaczej; nie napisał również niczego, co uzasadniałoby ją.

Tak więc z jednej strony prawda obejmuje przyszłość i przeszłość, a przede wszystkim odniesienie do przyszłości. Każde przesunięcie w czasie do przodu zakłada istnienie stanów już uprzednio założonych.

Z drugiej strony działanie zakłada związek między przeszłością a przyszłością, ale głównie z przyszłością, ponieważ zmiana, która ma nastąpić w świecie, jest przyszłością. Wydaje się, że z tego właśnie powodu *cogito* nie może być podstawą ani prawdy, ani działania.

Wreszcie, ontologicznie rzecz ujmując, jeśli dojdziemy do „Myślę, więc jestem”, możemy zapytać, czym jest ten byt (*être*); jeśli [bytu] nie napotyka się i w efekcie umyka on nazwie lub określeniom, jakimi dysponujemy, to czym jest?

Wiadomo, że można było, słusznie lub niesłusznie, zarzucić Kartezjuszowi pewnego rodzaju substancjalizm. Nie zamierzam tutaj dyskutować o samym Kartezjuszu, ponieważ sprawa jest złożona, ale chcę powrócić do sformułowanej wobec niego obiekcji. Czym jest substancjalizm, który mu zarzucono? Zasadniczo chodzi o zastosowanie najbardziej ogólnego pojęcia bytu. Jeśli prawdą jest, że Kartezjusz jest substancjalistą – co nie zostało udowodnione – to jego następcy odkryli, że zastosował on pojęcie bytu zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do *cogito*.

„Jestem substancją” – co należy przez to rozumieć? Wydaje się, że [Kartezjusz] chciał powiedzieć, iż oznacza to byt, w którym się odkrywa „byt-znany” (*l'être connu*). Kiedy na przykład widzę tę książkę, książka ta posiada byt-widziany lub byt-znany, który zakłada pewien typ bierności, odesłanie do nieskończoności, osadzenie w sobie; i ten byt bytu znanego miałby być przeniesiony na *cogito* realne lub znane, poprzez stłumienie, jeśli chcecie, znanej strony bytu znanego.

Pozostałby zatem bytem biernym, który z pewnego punktu widzenia miałby pewne cechy wspólne z biernością przedmiotową, z przedmiotem.

W ten sposób nastąpiłoby przeniesienie bytu przedmiotowego na podmiotowość we właściwym tego słowa znaczeniu.

Będziemy musieli spróbować wykazać, w jaki sposób uniknąć tych błędów, których moim zdaniem skądinąd sam Kartezjusz zdołał uniknąć.

Mamy tu do czynienia ze „skokiem”. Jeśli Husserl, który dokładnie zna skok Kartezjański i poddaje go krytyce, sam unika tego skoku, to robi to przez odrzucenie pojęcia bytu. Nie chce brać pod uwagę, że byt istnieje poza obejmującym go poznaniem. Definiuje byt własnymi słowami jako serię następujących po sobie objaśnień, do których odsyła to samo słowo: byt.

Innymi słowy, unikając skoku w substancjalizm, Husserl nie unika skoku w pewnego rodzaju idealizm. I rzeczywiście, u Husserla, który również zaczyna od *cogito*, znajdujemy

uporządkowane wyjaśnienie (*élucidation*) i wspinały opis istotnych struktur świadomości, ale nie znajdujemy wskazania właściwego problemu metafizycznego, albo raczej problemu ontologicznego poznania bytu świadomości. W żadnym momencie swojej fenomenologii Husserl tak naprawdę nie stawia tego problemu.

Zresztą w ten sam sposób całkowicie nierozstrzygnięty pozostaje problem bytu świata, to znaczy bytu *perceptum*.

Jeśli rzeczywiście przyjmujemy stanowisko, wedle którego moja prawda o istnieniu bytu objawia mi się za pośrednictwem „ja myślę”, to dotyczy ona przedmiotów podmiotu, w odniesieniu do których praktykuję wątplenie.

Jak wyjdę z wątplenia? Kartezjusz czyni to dzięki odwołaniu do nieuzasadnionej przez niego dialektyki, to znaczy poprzez Boga, argument ontologiczny, a wreszcie boską gwarancję.

Husserl odrzuca te Kartezjańskie zasady i dialektykę, nigdy do nich nie wracając: zaczynamy od świata poznania, wychodzimy z niego za pomocą *epoché* fenomenologicznego i nigdy do niego nie powracamy. Jesteśmy trochę podobni do tych filozofów z jaskini Platona, którzy nie chcą wrócić do jaskini, kiedy w rzeczywistości to właśnie w jaskini trzeba myśleć i działać.

Oczywiście, co prowadzi do takich samych konsekwencji, Kartezjańskie *cogito* odkrywa własną myśl, nie odkrywa zaś wcale istnienia innego. Wiem, że odkrywa innego dzięki Bogu i w pewnym sensie możemy powiedzieć, że Bóg jest tym innym doprowadzonym do absolutu. Ale jest jasne, że bezpośrednia i natychmiastowa relacja między mną a innym (*l'autre*) niekoniecznie oznacza przejście do absolutu, nie dlatego, że filozofia nie może opierać się na Bogu, aby udowodnić innego, ale przede wszystkim dlatego, że moja wiara, a raczej moja pewność istnienia innego jest natychmiastowa, jest od razu dana w moim życiu i nie wymaga żadnego uciekania się do Boga.

A zatem, kiedy Kartezjusz zwraca się w stronę *cogito*, spotyka się z prawdą, którą możemy napotkać w każdej chwili, bez żadnego wysiłku, i która dotyczy naszych wewnętrznych relacji, dowodząc ponadto istnienia innego. Kiedy podchodzimy do tego problemu za pośrednictwem Boga i boskiej gwarancji, inny nie jest już dany nam bezpośrednio w świecie, ponieważ nasza pewność istnienia innego jest równie absolutna jak nasza pewność naszego własnego istnienia (*existence*).

Husserl z kolei rozważa innego po prostu jako całość znaczeń i, jak moglibyśmy powiedzieć, całość kategorii, które konstytuują świat wraz z naszymi kategoriami subiektywnymi.

Innymi słowy, ta książka, którą widzę, odnosi się tak samo do innego, który ją widzi, do was, którzy ją widzicie, jak i do mnie widzącego ją. Inni są strukturą mojego rozumienia w świecie.

Ta koncepcja prowadzi Husserla do stwierdzenia, że inny nie jest ani bardziej, ani mniej prawdopodobny, niż moje empiryczne ego, które samo jest konstytuowane przez świadomość transcendentalną.

Moim zdaniem problem jest źle postawiony, ponieważ nikt nie zaprzecza, że osobowość (*personnalité*) innego nie jest pewniejsza niż moja własna osobowość. Nie wiem dokładnie, kim jestem, czego jestem wart, co robię, ani tego, kim wy jesteście, na co was stać, czym się zajmujecie. Ale kiedy wiem, że istniejecie, kiedy mam bezpośredni kontakt z wami, jest czymś bezdyskusyjnym, że nie chodzi tylko o waszą empiryczną osobowość, ale o podmiot pojmowany jako podmiot transcendentálny.

Nie chodzi tu o tajemnicę, która prowadzi do stwierdzenia: inny jest poza moim poznaniem, ale ja też jestem poza swoim poznaniem. W rzeczywistości chodzi o innego, który w jakiś sposób sam się realizuje, w jakiś sposób jest dany dzięki *cogito*, i którego tracę, by tak rzec, jeśli wychodzę od *cogito*.

Takie są trudności, które zwykle dotyczą *cogito*. Pytanie brzmi, czy powinny one prowadzić do odrzucenia *cogito* i zastąpienia filozofii opartej na apodyktycznej intuicji idealistyczną filozofią postępu, czy wbrew wszystkiemu należy obstawać przy *cogito*.

Jeśli zrezygnujemy z *cogito*, konieczne będzie wtedy uznanie, że to całość poznania jest gwarancją każdej konkretnej wiedzy: bo jeśli to prawda, że myśl należy do systemu myśli, jeśli to prawda, że forma i materia implikują się nawzajem, tak że forma modyfikuje materię, i na odwrót, to tylko na granicy stawania się będziemy mogli stwierdzić, czy poznanie jest fałszem.

Ale skoro stawanie się jest w trakcie (*est en cours*), to nigdy nie dowiemy się, kiedy się zakończy, ponieważ nie możemy ustalić końca historii, a więc suma poznania oraz rozszczenia do poznania zawsze są odkładane na późniejszy moment, którego prawdopodobnie nie możemy osiągnąć.

Wskutek tego nie można pojąć poznania przez odniesienie go do tej całości, ponieważ poznanie staje się wtedy czystym prawdopodobieństwem, staje się sceptycyzmem; jednak sceptycyzm sam się niszczy, nie w sceptycyzmie czy w absolutie, ale w swobodnym ruchu, którego nic nie usprawiedliwia, nie bierze on pod uwagę rzeczywistych rezultatów, które osiągamy. Być może ta natychmiastowa całość, o której mówimy – ponieważ *cogito* jest natychmiastową całością – sama cofa się w wątplenie.

Ale to samo tyczy się „całości stającej się”, ponieważ *cogito* jako natychmiastowa całość zakłada moment, który nie istnieje, a „całość stająca się” zakłada całość trwania, które już nie istnieje.

W rozwoju czasowości potrzeba prawdy.

Jeśli jednak dojdziemy do poznania, które wyciągnęliśmy z *cogito* i gdzie „myśle” staje się po prostu formalną zasadą ujednoczenia, to w tym przypadku, jak sam Hegel powiedział Kantowi, jest tylko jedno zjawisko, mianowicie: zjawisko. Zjawisko (*apparition*) jest zbiorem fenomenów, które ukazują się poznaniu, w powiązaniu. To pojawienie samo w sobie ma być. Nie chodzi o byt, który odsyła do jakiegoś tajemniczego substratu, ale o byt, który pokazuje, że to, co się pojawia, jest.

Ta książka może być związana z odczuciami *stricte* subiektywnymi, połączonymi przez kategorie, które aby być uniwersalne, nie przestają być mniej immanentne: jeśli rozważamy ją w ten sposób, to nie oznacza, że jest ona mniej realna, nadal ma byt, dlatego, że mogę powiedzieć, że istnieje, ponieważ ją przyniosłem. Istnieje zatem byt zjawiska.

Czy byt fenomenu (*l'être du phénomène*) jest częścią samego fenomenu? Czy możemy powiedzieć, że fenomen ma byt, tak jak mówi się, że ma kolor, formę, ciężar itp.? W tym przypadku jesteśmy odesłani przez „trzecią osobę” do nieskończoności⁸, ponieważ jeśli mamy fenomen, który zawiera jakoś bytu, będziemy musieli dowiedzieć się, jak istnieje byt tego bytu, i znowu jesteśmy odesłani do nieskończoności; a gdy odmówimy przyjęcia całego bytu, to w tym przypadku wrócimy do nicości.

Innymi słowy, istnieje problem, którym tak naprawdę zajął się tylko Hegel, problem bytu zjawiska jako zjawiska w idealizmie, którego filozofia Kantowska i filozofia krytyczna nie uwzględniają. Fenomen bytu istnieje. Oznacza to, że mogę jednym ruchem przekierować mój umysł, intelektualny pogląd, którym dysponuję, z samego przedmiotu na jego byt, w bardzo niejasnej próbie ujęcia rzeczy.

Ta książka jest. Co to znaczy? Ujmuję coś, co pojawia mi się w formie konceptualnej, metafizycznej lub ontologicznej, ale to, co ujmuję, ma byt. Tak więc mówię, że istnieje zjawisko bytu, bo twierdzą, że jest byt, bo możemy myśleć i mówić o określonej rzeczywistości.

Ale jeśli fenomen bytu, jak powiedziałem, jest częścią fenomenu, to znaczy, jeśli ujmując fenomen bytu, wierzę, że rzeczywiście dochodzę do bytu, to wpadamy w argument „trzeciej osoby”. W rzeczywistości byt fenomenu jest radykalnie oddzielony od fenomenu bytu.

Powiecie, że z łatwością można przejść od książki do esencji książki: albo psychologicznie poprzez procesy abstrakcji lub uogólniania, albo – jak twierdził Husserl – swego rodzaju okrężną drogą, która przechodzi od intuicji empirycznej do intuicji esencji. Jest jednak całkiem oczywiste, że esencja nie jest powiązana z przedmiotem w taki sposób, jak byt jest powiązany z fenomenem. Esencja jest przyczyną serii wyglądnów danego fenomenu. Esencją jest to, co pozwala mi syntetycznie połączyć fakt, że kiedy otwieram tę książkę, widzę znaki, że kiedy ją biorę do ręki, to ona waży, kiedy ją spalę, to zmieni się ona w dym, wszystko to musi być syntetycznie połączone przez syntetyczne relacje wszystkich wyglądnów: to właśnie nazywam esencją. Kiedy jest ona pojmowana jako przeciwieństwo bytu, można stwierdzić, że byt towarzyszy wszystkim wyglądom przedmiotu. Pozostaje taki sam we wszystkich tych wyglądnach. Wygląd go nie maskuje, ale też go nie ujawnia. Jeśli zechcę pociąć tę książkę na małe kawałki, to w każdym z nich będzie tyle bytu, ile w całej książce. Kiedy nadam książce inną formę, na przykład spalając ją lub składając na nowo, zawsze będzie tyle samo bytu w każdym z jej przejawów. To nieskończone dzielenie i przekształcanie ani bardziej mi tej książki nie ujawni, ani jej nie ukryje.

⁸ Chodzi o argument trzeciego człowieka, który po raz pierwszy został sformułowany przez Platona w dialogu *Parmenides* [przyp.tłum.].

Byt jest czymś, czego nie mogę pojąć w jego bycie, lecz jedynie jako fenomen mający źródło w przedmiocie, który jest obecny. Byt jest tym, co sprawia, że przedmiot się pojawia. Każdy przedmiot opiera się na (*est sur fondement*) bycie. Każde zjawisko posiada byt, ale w żadnym przypadku bytu nie można zredukować do zjawiska.

Kiedy istnieje zjawisko fenomenu bytu, należy również założyć problem bytu fenomenu bytu. Innymi słowy, mamy byt zjawiska, który należy właściwie ująć. Jak mamy to zrobić z perspektywy idealistycznej? *Esse est percipi*? Lub, jeśli ktoś woli, jak mamy go ująć, jeśli podobnie jak Kant, Brunschvicg i Husserl stwierdzimy, że byt – że słowo „byt” – jest po prostu określeniem dla kategorii, która odnosi się do nieskończoności wyjaśnień, innymi słowy, jeśli uważamy, że byt jest redukowalny do poznania, że byt istnieje, ponieważ jest poznany?

Problem ten możemy rozważyć dwojako. Z jednej strony, analizując przedmiot i podmiot, *percipi* i *percipiens*, odniesienie *percipi* do *percipiens*; z drugiej, analizując *percipi*. Zobaczymy, że w obu przypadkach teoria *esse est percipi* nie wyjaśnia bytu.

Ale ponieważ mówimy o *cogito*, musimy najpierw przejść od *percipi* do *percipiens*, mówiąc tak: to jasne, że poznanie jest miarą bytu, ale samo poznanie – ono *jest*.

Jeśli weźmiemy na przykład całość, nazywaną przez Hegla wiedzą (*savoir*), w której możemy się zanurzyć, lub którą możemy doskonalić i dążyć do niej, to dochodzimy do stwierdzenia bytu wiedzy (*un être du savoir*), który jest albo moją subiektywną wiedzą (*savoir subjectif*), albo obiektywnym duchem wiedzy. Czym jest więc byt poznania (*connaissance*)?

Innymi słowy, zredukowanie bytu do poznania, stwierdzenie, że wszystkie rzeczy, o których mówi się, że są lub istnieją, sprowadzają się do operacji intelektualnych, które wykonujemy, aby je poznać albo powiązać ze sobą, oznacza założenie, że istnieje byt poznania.

Tak więc cofamy się do problemu Kartezjusza, ponieważ byt poznania to byt człowieka, który poznaje. Innymi słowy, czym jest byt *percipiens*? Idealizm, o ile nie opiera się na ontologii, na teorii poznania, okazuje się niezadawalający.

Raz jeszcze zatem: czym jest byt poznania?

Gdy filozofowie tacy jak pan Lachièze-Rey czy pan Berger⁹ studiowali *cogito* Husserla lub Kartezjusza, ustalili, że kluczową cechą *cogito* jest intelektualna intuicja. Innymi słowy, *cogito* jest poznaniem prawdy. „Myślę, więc jestem” jest prawdą. Jeśli jest to prawda, oznacza to, że podmiot ma przed sobą przedmiot. Bez znaczenia, jaki ten przedmiot jest sam w sobie. Istnieje jednak pewien podział podmiot–przedmiot, który pozwala, abstrakcyjnie lub intelektualnie, stwierdzić, że istnieje podmiot myślący, określający się jako podmiot myślący, podmiot, który jest przedmiotem dla siebie. Nie muszą podkreślać, że jest to powszechnie określane mianem refleksji.

⁹ Sartre’owi chodzi o książkę Gastona Bergera *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, o której wspomina między innymi w *Bycie i nicości* na stronie 539 wydania polskiego. [przyp. tłum.].

W refleksji następuje podział, w którym człowiek jest, do pewnego stopnia i zależnie od rozjaśnianych cech, przedmiotem dla siebie.

Ale wtedy oczywiście jest – i być może dlatego znaleźliśmy tak wiele trudności, jeśli chodzi o przejście od *cogito* do ontologii – że pozostajemy na płaszczyźnie poznania, *cogito* to przede wszystkim poznanie. Innymi słowy, czy już w punkcie wyjścia nie pomieszaliśmy świadomości i poznania?

To ten problem chciałbym teraz omówić.

Jeśli rozważamy warunki konieczne do zaistnienia bytu *percipiens*, to zauważamy, że z jednej strony nie może on być substancjalny, w sensie, w jakim rozumieli to komentatorzy Kartezjusza, choć nie on sam. To znaczy, że nie jest on dany pasywnie, nie utrzymuje się w istnieniu poprzez ciągłe stwarzanie, gdyż nie mamy prawa przejść od poznania, tak jak je rozumiemy, do tego bytu, który byłby nagle dany. Z drugiej strony, jego bytu nie można dłużej mierzyć poznaniem.

Innymi słowy, nie mamy na wstępie możliwości (zobaczmy, że nie mamy jej w ogóle), poznania naszego bytu, ponieważ gdy poznajemy nasz byt naszego poznania (*connaissance de notre être de connaissant*), wszystko zamyka się w kręgu i znika w nicości.

Ale w rzeczywistości trzeba zadać sobie pytanie, czy odrzucając wszystkie rozwiązania mistyczne i pozostając na planie pasywności, nie znajdujemy innego aspektu poznania bytu.

Należy zauważyć, że powstaje tutaj podobny problem, bytu i poznania. Rzeczywiście, jeśli poznaję, to muszę być tym, który poznaje. Ale z drugiej strony, jeśli poznaję, żeby poznać, to muszę mieć świadomość poznania (*conscience de connaître*), ponieważ poznanie, które nie będzie świadome siebie jako poznania, będzie poznaniem, które nie poznaje samo siebie i, jak stwierdził Alain, podobnie jak u Platona – będzie błędem lub brakiem poznania (*non-connaissance*).

Tak więc poznanie implikuje konieczność świadomości poznania. *Cogito* samego Kartezjusza implikuje świadomość *cogito*, ponieważ kiedy Kartezjusz poznaje, że wątpi, musi mieć świadomość poznania, że wątpi, ponieważ jeśli jego świadomość ogranicza się do świadomości jego wątpliwości, powinniśmy zadać pytanie: ale kto jest świadomy tego, że wątpi? Jak można być świadomym wątplenia, nie wiedząc, kto wątpi? A jeśli ta wiedza jest sama w sobie nieświadoma, to oczywiście jest, że całość wpada w podświadomość.

Przez długi czas odpowiedzią na to pytanie było stwierdzenie, które moim zdaniem najlepiej wyraził Alain, że poznanie to poznanie, które się zna [w sensie efektu poznania], ale poznanie, które się zna, prowadzi do nieskończoności, ponieważ jeśli wiem, że znam, to oznacza to jedną z dwóch rzeczy: albo jest fenomen statyczny i artykułowany, w którym to przypadku jeden akt poznania odnosi się do innego aktu poznania; ale ponieważ poznanie zakłada rozróżnienie przedmiotu i podmiotu, odkrywamy, że nie możemy utrzymać się w syntetycznej jedności: nie jest zatem prawdą, że mogę wiedzieć i wiedzieć, że wiem; albo poznanie jest inną operacją niż poznawanie poznania, ale jedno wspiera się na drugim; musi jednak istnieć poznanie poznania, które znamy. I tutaj znowu mamy regres

w nieskończoność! To jest *idea idei* Spinozy. Ale nie możemy założyć odniesienia do nieskończoności świadomości, chyba że dla żartu.

Trzeba więc założyć, że moja świadomość poznania – musimy uznać, to, co każdy zawsze rozpoznawał – jest nieodzowna dla poznania, ale nie jest tym samym, co my nazywamy poznaniem. Oznacza to, że świadomość i poznanie są dwoma radykalnie odrębnymi zjawiskami.

Mamy więc dwa problemy, które są w pewnym stopniu zbieżne. Pierwszy: byt poznania różni się od poznania. Drugi: świadomość poznania różni się od poznania. Rozwiązanie jednego poprowadzi do rozwiązania drugiego.

Teraz, jeśli powrócimy, zgodnie z ruchem kartezjańskim, do samego *cogito*, aby zapytać o jego treść, dostrzeżemy, że każda świadomość jest świadomością czegoś, co oznacza, że przedmiot nie zawiera się w świadomości, ale jest poza nią, połączony ze świadomością za pomocą intencjonalności. Świadomość nie jest ani pusta, ani pełna; nie należy jej wypełniać ani opróżniać; jest ona czystą i prostą świadomością przedmiotu. Jest to zbyt dobrze znany temat, żebym do niego powracał.

Świadomość czegoś zakłada z konieczności świadomość siebie, w przeciwnym razie popadamy w nieświadomość. Stosuję tu określony zapis typograficzny¹⁰, ponieważ nie rozumiem świadomości siebie, tak jakby była ona świadomością czegoś. Mówiłem o tym jasno w pierwszej części mojego przemówienia.

W rzeczy samej, jeśli istnieje samoświadomość, samo (*soi*) jest przedmiotem dla „ja”, które poznaje. Mamy tu do czynienia z poznaniem, a dokładnie z refleksją, ze samoświadomością podkreślającą nastawienie na siebie (*de soi*), czyli z refleksyjną świadomością siebie. Jeśli jednak, przeciwnie, założymy, że w tej chwili ignoruję fakt mojego istnienia, ponieważ jestem tak pochłonięty lekturą, że kiedy zostanę od niej oderwany, zapytam siebie, gdzie jestem, ale moje czytanie implikuje świadomość mojego czytania, to świadomość mojego czytania nie może zostać przedstawiona jako świadomość książki przede mną. Powiemy zatem, że jest to świadomość nieuwarunkowana lub nietetyczna.

Ta świadomość jest niezbędna, jeśli chcemy uniknąć popadnięcia w nieskończoność. Czy można w tym miejscu wywodu stwierdzić, że jest to przypadek czegoś zupełnie odmiennego od tego, czym interesował się Kartezjusz, mianowicie, że szukamy implikacji refleksji, zamiast trzymać się *cogito*, które było kwestią intelektualnego spotkania, nagłego zrozumienia? Czy powinniśmy powiedzieć, że nie pozostajemy już na planie doświadczenia?

Myślę, że byłby to błąd. Nietetyczną świadomością staje przed sobą bez uciekania się do dyskursywnych myśli lub implikacji, ponieważ w rzeczywistości jest to świadomość, choć nie należy jej mieszać z poznaniem. Dotarcie do siebie jest rodzajem rozświetlenia samego siebie (*lumineux pour soi-même*), ale nie jest to coś, co dałoby się nazwać albo wyrazić przed sobą. Problem polega nie tyle na szukaniu istnienia samoświadomości nietetycznej:

¹⁰ Francuski zapis pojęcia samoświadomości jest następujący: *conscience-de-soi*. Sartre'owi chodzi o to, że w nawiasach zapisuje przyimek *de*, za pomocą którego wyraża się dopełniacz *soi* – samo, siebie. Zob. również przypis wyjaśniający formę zapisu na stronie 15 polskiego wydania *Bytu i nicości* [przyp. tłum.].

każdy *jest* nią w każdej chwili; każdy może się nią *cieszyć*, jeśli mogę tak powiedzieć. Problemem jest zrozumienie, jak możemy przejść od samoświadomości nietetycznej, która jest bytem świadomości, do refleksyjnego poznania, które jest oparte na sobie.

Opisujemy jednak tylko samoświadomość. Mówię, że ona jest i my jesteśmy nią.

Co więcej, filozof, który pierwszy odwołał się do tej nietetycznej samoświadomości, czyli Husserl, wspominający o niej w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, często pokazywał, że *Erlebnis*, to znaczy, mówiąc w skrócie, świadomość przeżywana i poddawana refleksji, charakteryzuje się tym, że jest nam dana jako już istniejąca, już będąca.

Jestem pochłonięty lekturą. Mówię wam: „czytam”, kiedy pytacie mnie, co robię. Uświadamiam sobie, że czytam, ale nie od razu. Zdaję sobie sprawę z czegoś, czego od dawna miałem świadomość, czyli, jak mówi Husserl, wykraczam poza poziom tematyzowania, zajmując pozycję refleksyjną i poznając rzecz, która istniała już wcześniej.

Tak więc jest to problem zrozumienia tego, co nazywamy świadomością, która z jednej strony jest niezbędna, a z drugiej strony jest poznaniem.

Po pierwsze, stwierdzamy, że nie ma w tej świadomości rozróżnienia na przedmiot i podmiot. Powiedzenie, że nie jest ona zamieszkała przez ego, ma zasadniczo następujące znaczenie: egójako mieszkaniem świadomości jest nieprzezroczystością w świadomości; w rzeczywistości, świadomość nie staje się mniej osobowa, jeśli nie jest jej dane ego na poziomie natychmiastowości i nierefleksyjności. Jest osobowa (*personnelle*), ponieważ, niezależnie od wszystkiego, wraca do siebie.

Czym zatem jest ten typ bytu, który z jednej strony nie jest obecnością przedmiotu dla podmiotu, a z drugiej strony jest powrotem czegoś do czegoś innego?

Po pierwsze, należy zdać sobie sprawę, że w świadomości nie ma niczego, co nie jest świadomością. Nie ma treści świadomości, nie ma tego, co – moim zdaniem – jest błędem Husserla, istnienia podmiotu w świadomości, czy też transcendencji w immanencji, gdy chodzi o samoświadomość: istnieje tylko świadomość. Jeśli dodamy coś do świadomości, wywoła to jedynie zamieszanie.

Jeśli jednak mówimy, że wszystko jest świadomością, oznacza to, że wszystko w świadomości jest aktywnością. Przepraszam za użycie tego słowa. Nie chodzi mi o działania, o aktywizm, ale o typ egzystencji, który stoi w opozycji do egzystencji potencjalnej. Nie istnieje możliwość świadomości, ale istnieje świadomość możliwości.

Kiedy Pan Spaier mówił o prześwitach obrazów¹¹ w świadomości, chciał powiedzieć, jako psycholog, to znaczy – mimo wszystko jako realista, że istnieją obrazy nieco uświadomione,

¹¹ Paweł Beylin, tłumacz książki, w której Sartre nawiązuje do teorii Spaiera, zwrot *aurore d'image* tłumaczy jako „jutrzienka obrazu”, zob. J. P. Sartre. (2012). *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. Warszawa: Aletheia, s. 102, 109 [przyp. tłum.].

które, w coraz szybszym drzeniu, stają się w pełni uświadomione. W rzeczywistości w świadomości nie ma żadnych takich obrazów, to znaczy możliwych elementów świadomych, które się rozwijają, by na końcu stać się całym obrazem w świadomości. Istnieje od razu świadomość prześwitów obrazów, a nie prześwit obrazów, który rozwija się, aby stać się całkowitym obrazem w świadomości. Tak więc następuje przejście od jednej pełni, świadomości prześwitów obrazu, do innej, która jest niczym innym jak świadomością obrazu.

Jakie są cechy tej świadomości? Wystarczy, że istnieje świadomość, aby istniał byt różny od poznania. Istnienie poznania nie wystarcza bowiem dla stwierdzenia bytu. Jeśli znasz coś lub znasz prawdę, jesteś odsyłany, jak widzieliśmy, do nieskończonego procesu, dopiero na jego końcu będziesz wiedział, czy przedmiot istniał, ponieważ może wystąpić błąd w przejściu z jednego końca procesu na drugi. Fakt bycia w postawie poznania, jaką zajmował na przykład Newton wobec koncepcji emisji w teorii światła, nie oznacza, że istnieje ujawnienie bytu. Jest to tylko prawdopodobny byt, jego rodzajem istnienia jest prawdopodobieństwo.

Jeśli jednak odczuwam przyjemność, jeśli jestem świadomy posiadania przyjemności, stwierdzamy natychmiast, że po pierwsze, wystarczy, iż mam świadomość tej przyjemności, aby odnieść z niej korzyści; nie ma znaczenia, czy jest ona wysniona. Tak jak *cogito* Kartezjusza może być praktykowane w snach, tak przyjemność, jaką mogę mieć we śnie, w którym spaceruję z doskonale wyimaginowanym towarzyszem, jest prawdziwą przyjemnością. I vice versa, ten rodzaj bycia świadomości jest taki, że nie potrafimy wyobrazić sobie tego rodzaju rzeczywistości bez świadomości.

Tak więc, na podobnej zasadzie, idea nieświadomej przyjemności jest całkowicie absurdalna. Bez wątplenia, istnieje coś takiego jak nikła przyjemność: mogę ją odczuć, słuchając bardzo dyskretnej melodii; to przyjemność, która jest wszystkim tym, czym może być, biorąc pod uwagę świadomość, w której ją ujmuję. Innymi słowy, istnieje świadomość słabej przyjemności, całkowitej przyjemności lub częściowej przyjemności, ale nie ma czegoś takiego jak częściowa świadomość (*conscience partielle*) przyjemności.

Zatem miarą przyjemności jest świadomość, która ją obejmuje.

Z drugiej strony jednak przyjemność nie jest niczym innym jak świadomością przyjemności. Nie ma czegoś takiego jak początkowa przyjemność, która dopiero później jest obejmowana przez świadomość, ponieważ nieświadoma przyjemność jest absurdem. Nie ma też żadnej świadomości, która byłaby dopiero później zabarwiona przyjemnością, ponieważ świadomość, która nie byłaby świadomością czegoś, nie miałaby żadnego znaczenia. Innymi słowy, świadomość przyjemności i przyjemność są jedną i tą samą rzeczą, lub, jeśli wolicie, sposobem bycia przyjemności jest świadomość.

Nietetyczna świadomość nie jest poznaniem. Wchodzimy tutaj na plan ontologiczny. Porzuciliśmy poznanie, ponieważ wydawało się nam niewystarczające, aby uzasadnić samo siebie. Szukaliśmy uzasadnienia dla poznania, które byłoby bezpośrednio dostępne dla doświadczenia. To doświadczenie jest niczym innym jak sposobem bycia. Każdy świadomy fakt, jak już wcześniej powiedzieliśmy, jest całkowitą świadomością. Jego sposób bycia jest właśnie świadomością.

Innymi słowy, świadomość nietetyczna nie jest poznaniem, które rozważamy jako ograniczoną lub trochę rozwiniętą rzeczywistość, która byłaby przyjemnością, gniewem, bólem itp. Nietetyczna świadomość jest ściśle sposobem istnienia pewnych form bycia, które nazywane są przyjemnością, złością, bólem itp.

Tak więc należy wyjść nie od kartezjańskiego *cogito*, ale od nietetycznego *cogito* celem zrealizowania następujących zadań: 1) wyjaśnić głównych cech nietetycznego *cogito*, a 2) ponieważ istnieje tu oczywiste rozumowanie kołowe, a ściślej: filozoficzne rozumowanie kołowe, [należy też] wyjaśnić prawa refleksji, by utematyzować to, co uznajemy za charakterystyczne dla bytu nietetycznego *cogito*.

Ponieważ mamy tu do czynienia z bytem, to zbadajmy jego sposób bycia. Po pierwsze, jesteśmy zmuszeni zaprzeczyć istnieniu psychologicznych praw odnoszących się do świadomości. W ogóle nie rozważaliśmy praw psychologicznych, wrócimy do nich nieco później; ale na płaszczyźnie nietetycznej świadomości nie ma prawa, ponieważ nie ma prawa świadomości, ale jest świadomość prawa. Dlatego to na płaszczyźnie przedmiotu znajdujemy prawa, a nie na płaszczyźnie świadomości.

Nietetyczna świadomość jest ściśle tym, czym jest, prawo zawsze implikuje możliwości, a świadomość nie jest podporządkowana prawu. Nietetyczna świadomość to taka, która ma wgląd w samą siebie, nie jest przykładem prawa, ona sama decyduje o swoim byciu, dlatego mówimy, że istnieje świadomość prawa, a nie prawo świadomości.

Powiemy również, że świadomość czyni z siebie to, czym jest, wyrażenie równie niejednoznaczne jak „akt”, które musi zostać rozjaśnione. To nie jest kwestia mocy, energii, siły woli; jeśli nic z zewnątrz nie może sprawić przyjemności świadomości, nic nie może sprawić jej smutku, bo nie można wprowadzić z zewnątrz modyfikacji do zamkniętego i pasywnego systemu.

Jeśli chodzi o rzeczywistość, która sama decyduje o tym, czym jest, świadomość przyjemności decyduje o stopniu, charakterze przyjemności, a to dlatego, że przyjemność nie jest niczym innym jak świadomością; jest oczywiste, że świadomość w każdej chwili decyduje o samej sobie przez swoją prostą strukturę bycia tym, czym jest.

Pozwolę sobie wprowadzić formułę z języka Heideggeriańskiego, zaznaczając, że Heidegger mówi za jej pomocą o człowieku, a nie o świadomości. Twierdzi on, że człowiek (i możemy powiedzieć: nietetyczna świadomość) jest bytem, który cechuje się tym, że będąc w swoim byciu, o ten byt pyta. Jest to formuła nieco skomplikowana, ale da się ją zrozumieć.

W rzeczywistości chodzi o problem bytu świadomości. W swoim byciu byt świadomości nie otrzymuje swojej istoty z zewnątrz; ta jest zawsze kwestią jego własnego bycia. Zobaczymy, że kiedy świadomość jest przyjemnością, to równocześnie jest niemal rodzajem ontologicznego zapytania o przyjemność. To zawsze przyjemność zadaje pytanie o siebie, jest przyjemnością pytającą. Świadomość jest zatem pytaniem o przyjemność, pytaniem o radość, pytaniem o głębię, pytaniem o jasność, pytaniem o bezpieczeństwo, pytaniem o dobrą wiarę,

pytaniem o złą wiarę, wraz z całkowitą odpowiedzialnością, która polega na tym, że ona sama decyduje o stopniu jasności zarówno swojej dobrej wiary, jak i złej wiary.

Można więc powiedzieć, że nie trzeba koniecznie szukać esencji świadomości, ponieważ w całej esencji jest bierność bytu. Esencja jest znana; esencja jest stworzona, aby być znana. Pojawia się na przejściu przedmiotów przez poznanie. Mamy tu jednak także, przeciwnie, absolutną egzystencję. Absolutną w odniesieniu do jej poznania, które ostatecznie posiadziemy – absolutną egzystencję, która ma esencję tylko o tyle, o ile przez swoją wewnętrzną strukturę decyduje się ją mieć.

Innymi słowy, zasada: „egzystencja poprzedza esencję” jest wewnętrzną cechą nietetycznej świadomości.

Właśnie dlatego jednak, że istnieje pytanie, które staje się częścią bytu świadomości, właśnie dlatego, że byt świadomości jest zawsze kwestią sporną – kwestią ontologiczną, jeśli mogą tak powiedzieć, kwestią, która sprawia, że zależność tego, co jest, leży w samym sobie – dostrzegamy, że świadomość nie jest, jak zbyt często się mówi, po prostu sobą. Nie możemy powiedzieć, że samoświadomość ma charakter bycia po prostu sobą.

Z konieczności istnieje przesunięcie (*décalage*) w świadomości. Kiedy tylko świadomość stawia pytanie o samą siebie, staje się obecnością wobec samej siebie, prezentuje się sama sobie. Musimy tu podwoić naszą uwagę, ponieważ obecność wobec samej siebie jest również tym, co można stwierdzić na temat refleksji.

Jeśli jednak prawdą jest, że w refleksji świadomość jest prezentowana innej świadomości, to można odnieść wrażenie, że chodzi o dwie świadomości podtrzymujące się nawzajem. Zobaczymy, że w tej myśli kryje się teoria idealistyczna, której nie można pojąć.

Kiedy mówimy o obecności wobec siebie, to stwierdzamy jednocześnie, że mamy tu do czynienia z zarysem dualizmu, ponieważ w rzeczywistości istnieje rodzaj refleksyjnej gry refleksowania, a jednocześnie wszystko to dzieje się w jedności, w której to, co rozważane, jednocześnie rozważa to, co rozważane.

Weźmy przykład. Powiedzieliśmy, że przyjemność jest świadomością przyjemności. Możemy powiedzieć to samo o przekonaniu (*croyance*), które jest świadomością przekonania. Przytaczam przykład, który jest wygodniejszy: możemy mówić dokładnie tak samo o przyjemności. Przekonanie jest świadomością przekonania. Oznacza to, że być przekonanym, to mieć nietetyczną świadomość przekonania. Dlatego przekonanie, na przykład w przyjaźni, jest jednocześnie świadome bycia całkowicie przekonaniem i bycia tylko przekonaniem, co znaczy, że jest świadome nie bycia pewnością.

Ma więc ono tę podwójną cechę, jest to przekonanie, w konsekwencji przekonanie pozostające w zgodzie z przyjaźnią; jego własna natura sprawia, że przekonanie nie jest niczym innym jak świadomością przekonania.

Tak więc, jeśli wyjdziemy od zjawiska psychologicznego takiego jak przekonanie, odkryjemy, że zostajemy odesłani do czegoś, co jest świadomością przekonania. Przekonanie,

kiedy tylko się mu przyjrzymy, zmienia się w coś, co jest świadomością przekonania. Ale jeśli weźmiemy świadomość przekonania, myśląc, że jest to fenomen całkowity, to zobaczymy, że świadomość przekonania jest sama w sobie przekonaniem. Nie ma świadomości, która później stałaby się przekonaniem, ale oczywiste jest, że świadomość przekonania jest wszystkim, czego można wymagać od kogoś, kto jest przekonany.

Innymi słowy, to, co często jest przedstawiane jako dialektyka przekonania, co jest przekonaniem i co jest tylko przekonaniem, i co staje się pełnym przekonaniem, jest jedynie rozwinięciem wewnętrznej struktury fenomenu psychologicznego. Jestem przekonany co do przyjaźni (łączącej mnie z) Piotrem; przyjaźń z Piotrem jest przedmiotem mojej tetycznej świadomości. Innymi słowy, mam pewien sposób na uchwycenie przyjaźni z Piotrem, a tym sposobem jest przekonanie co do tej przyjaźni. Gdybym nie był przekonany, nie dostrzegłbym jej. Przekonanie jest tutaj narzędziem zrozumienia mojej przyjaźni z Piotrem. Ale przez to przekonanie jestem zobowiązany do tego, aby mieć świadomość tego przekonania, lub raczej posiadać przekonanie w danym wymiarze świadomości. Mamy tu więc do czynienia z wewnętrzną opozycją (*contestation*).

Innymi słowy, wymiarem bytu pełnej świadomości jest opozycja. Mówiąc jeszcze inaczej, samoobecność jest jednocześnie, do jakiegoś stopnia, oddzieleniem od siebie. Jednocześnie jednak to oddzielenie od siebie, jako jedność świadomości, jest niezbędne, ponieważ nie znajdujemy się na płaszczyźnie podmiotu i przedmiotu. Skoro uchwytujemy ten przedmiot bezpośrednio, to oddzielenie jest jednocześnie jednością.

Innymi słowy, podmiot nie może być sobą. On jest dla siebie. Nie jest też zdolny nie być sobą.

Natrafiamy tutaj na fenomen bytu, którego nie możemy już opisać zwykłymi kategoriami stosowanymi do bytu-w-sobie (*l'être-en-soi*). Wręcz przeciwnie, powiemy, że kiedy dochodzimy do problemu tego, kim jesteśmy, potrzebujemy subtelniejszego słownictwa, ponieważ odkrywamy, że świadomość jest jednocześnie tym, czym nie jest, gdyż jest przekonaniem przez samo bycie świadomością przekonania, to znaczy, że jest już czymś innym niż przekonaniem, a dzięki temu jednocześnie nie jest tym, czym jest.

Ponieważ to nie-przekonanie, tak jak możemy je opisać, jest w rzeczy samej przekonaniem, ponieważ jest ono świadomością przekonania, jest jak robak w owocu, gdyż w rzeczywistości jest ono nie-przekonaniem co do tego, że jest przekonaniem. Nie mówimy tu o nie-przekonaniu, które powstaje nie w wyniku decyzji, aby nie być przekonanym, lecz po prostu dlatego, że żadne przekonanie nie jest nigdy całkowitym przekonaniem.

Jest to wyjątkowy przykład, ale to samo dotyczy się przyjemności. Można pokazać, że przyjemność nie jest w pełni świadomością przyjemności. Innymi słowy, nigdy nie znajdziemy świadomości nietetycznej jako sposobu bycia nie będącego jednocześnie, w pewnym sensie, nieobecnością samą w sobie, właśnie dlatego, że jest obecnością samą w sobie.

Obecność wobec siebie zakłada niewielki dystans do siebie, drobną nieobecność wobec samego siebie. Właśnie ta wieczna gra nieobecności i obecności może wydawać się trudna do pomyślenia jako istnienie, ale gramy w nią nieustannie i reprezentuje ona sposób bycia

świadomości. Tak więc ten sposób bycia oznacza, że świadomość jest brakiem w swoim własnym byciu. Brakuje jej bycia. Bycie-dla-siebie (*l'être pour-soi*) jest brakiem bycia-sobą (*d'être-soi*).

W rzeczywistości pojęcie siebie (*soi*) jest pojęciem, które samo w sobie jest ulotne. Nic nie może być sobą z tego dobrego powodu, że „siebie” [to, co dotyczy siebie] jest refleksyjne. Więc odnosi się do siebie. „Pochyla się” wskazuje, że „się”, które tu znajdujemy, nie jest dokładnie tym „nim”; w przeciwnym wypadku nie byłoby konieczne użycie dwóch słów. Mamy tu do czynienia z niewielkim przesunięciem.

Istnieją byty, które pozostają w stosunku do siebie w całkowitej bliskości, to znaczy, zgodnie z syntetyczną zasadą jedności, są tym, czym są. Oznacza to, że nie istnieje w ich przypadku obecność bytu wobec niego samego. Stół to stół i to wszystko. Oznacza to, że stół jest całkowicie, bez obecności wobec siebie samego, nieodróżnialny, pozostaje w niezniszczalnej jedności, która zakłada, że nie jest on dla siebie, że nie ma świadomości. Nie jest to kwestia przypadku, lecz inny rodzaj bytu.

Ten rodzaj bytu, który jest bytem, bytem w sobie, jest właśnie tym, czego brakuje w świadomości. Świadomość jest rodzajem rozprężenia bytu. Jest to byt, w którym występuje pęknięcie, i który zastępuje byt ogólny przez byt dla siebie, co sprawia, że rodzi się w sobie (*un soi*).

Natrafiamy tu na pojęcie niejednoznaczne i prawie sprzeczne. Chodzi o pojęcie siebie (*soi*), które pragnie być sobą jako sobą, a jednocześnie jest właśnie tym, co tworzy zarówno idealną jedność, jak i prawdziwe zniekształcenie świadomości. Byt dla siebie musi być prześladowany przez byt w sobie, który pragnie być, jeśli wolicie, w znacznie prostszy sposób, pewnym sposobem absolutnego istnienia w nierozróżnialności bytu, jak my istniejemy, jak świadomość istnieje sama dla siebie.

Innymi słowy, istnieje rodzaj przerwy w byciu, rozdzielenia. Tym, co tworzy rozdzielenie, jest to, co odsłania się jako brak spójności bytu: to, co w konsekwencji może istnieć dla siebie tylko wtedy, gdy zarysowuje jednocześnie rodzaj bytu w sobie, którym chce być, to znaczy w sobie, które w pewnym sensie nadaje znaczenie dla siebie, któremu brakuje siebie. Ale właśnie dlatego, że znajduje się na poziomie bycia dla siebie, brakuje mu bytu w sobie, o ile chce być dla siebie.

Mówiąc inaczej – używając terminów animistycznych, aby to wyjaśnić – to tak, jakbyśmy mówili, że świadomość chce być bytem absolutnym, jako absolutna i substancjalna egzystencja rzeczy, jednocześnie przez cały czas będąc świadomością. Ogólnie rzecz ujmując, właśnie za to krytykowany był Kartezjusz: za stwierdzenie, że myśl jako *cogito* „uchwytuje” samą siebie, a zarazem jest substancją, to znaczy jest bytem samym w sobie odznaczającym się nieprzezroczyistością i całkowitą adekwatnością wobec siebie.

Jeśli dostrzeżono to posunięcie u Kartezjusza, to nie dlatego, że sam Kartezjusz je czyni i głosi, ale raczej dlatego, że wszelka nasza moralność, cała tendencja ludzkiej rzeczywistości skłania nas do poszukiwania bycia zarówno na poziomie świadomości, jak i na poziomie

bytu, czyli do poszukiwania bycia, które osiąga syntezę siebie dla siebie – stwarza siebie o tyle, o ile jest świadome siebie, czyli ostatecznie nie jest w sobie i w konsekwencji nie jest absolutne – oraz w sobie, stając się dzięki temu bytem w sobie w trybie dla siebie.

I każda świadomość, o ile jest rodzajem szczeliny (*sorte de fissure*), która jest jednocześnie pewnym sposobem bytu dla czegoś, co nazywamy rzeczywistością, jak głód lub pragnienie, zmagając się ze sobą, jest jednocześnie odpowiedzialna za to, czego brakuje.

W przekonaniu nie tylko jest jego przeciwieństwo, które sprawia, że przekonanie nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest, ale w jego strukturze jest pewnego rodzaju wezwanie do przekonania, które chce być całkowitym przekonaniem, będąc jednocześnie tylko przekonaniem. Jest to, jeśli chcecie, wezwanego do naiwnej wiary (*la foi du charbonnier*).

W smutku, który jest smutkiem wiecznie tworzonym przez świadomość obejmującą go, który powstaje, który nigdy nie jest wystarczająco szczery, wystarczająco smutny – wszyscy powieściopisarze wskazywali na pewną nienaturalność, która jest w każdym smutku, ponieważ to my powołujemy go do bycia, w pewnym sensie żałując, że nie ma go więcej – w całym smutku jest smutek innych, którego nigdy nie dostrzegamy, z wyjątkiem formy, jaką nadają mu ich ciała, która to forma jest szczególnym przedmiotem, wydającym się nam w danym momencie bytem. Nawet sen o smutku jest bytem smutku, który istnieje, nie takim, który mógłby być jak świadomość bytu.

Oczywiście, korzystamy tutaj z nieco romantycznych pojęć, aby wyrazić po prostu, że cała świadomość, o ile jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest, nie może uobecnić się jako taka przed samą sobą inaczej niż jako totalność, co oznacza, że cała świadomość, o ile jest faktem psychicznym, jest jednocześnie zarówno faktem, jak i wartością. Jego wartość nie jest niczym więcej niż tą totalnością, która jest tą samą podstawą każdej świadomości, o ile jest obecnością dla siebie.

Czym właściwie jest wartość? Zakładamy, że byt wartości jest niezwykle trudny do ustalenia, ponieważ z jednej strony jesteśmy zobowiązani uznać byt wartości, gdyż mówimy, że wszystkie zjawiska mają byt, czy to psychiczny, czy to reprezentacyjny, czy to przedmiotowy, o którym można mówić i który może wpływać na świadomość przez swój sposób bycia. Wartość istnieje, ponieważ możemy odmówić zdradzenia jakiejś wartości nawet za cenę naszego życia. Tak więc istnieje byt wartości. Ale jeśli nadamy bytowi wartości pełny sens bycia, decyzyjnie ta oznaczałaby, że bycie nie ma już większej wartości. Posługując się językiem moralności społecznej, powiadając: jest taka i taka wartość, w takim to a takim fakcie, sprawiamy, że wartości istnieją.

Ale jeśli wartości są faktami, nie mamy już powodu, by im ufać. Dlaczego mielibyśmy być posłuszni wartościom naszego społeczeństwa? Być może dlatego, że samo społeczeństwo jest uważane za wartość. W takim razie jednak nie konkretyzuje ono wartości, lecz staje się wartością dla nas, to znaczy poza bytem.

Zatem byt wartości jest z jednej strony bytem, ale z drugiej strony musi być poza bytem. Nie jest możliwe, że wartość istnieje, i nie jest możliwe, że nie istnieje, chyba że utraci swój aspekt konieczności; jest zatem tylko o tyle, o ile nie jest w bycie.

Jeśli wartość ma ten podwójny charakter bycia oraz bycia poza bytem, to dlatego, że właśnie ta totalność jest podstawą, na której cała świadomość pojmuje siebie jako bycie brakiem; jest to podstawa, która dotyczy każdej świadomości. W każdej świadomości jest byt, w takim sensie, że wartość musi mieć strukturę w sobie, i w każdej jest poza-byt, w takim sensie, że każda wartość ukazuje się nam również jako niemająca jeszcze struktury dla siebie. Wszelka wartość, abyśmy mogli ją odnaleźć, musi być w pewnym sensie wartością czerpiącą swoje istnienie z samej siebie, ponieważ jeśli istnieje ona przez boską wolę, to można powiedzieć, że nie ma ona żadnej wartości, chyba że nadamy wartość boskiej woli. Nie jest niczym więcej niż wyrazem tego, czemu nadaliśmy wartość. Może istnieć tylko w sobie dla siebie (*l'en soi pour soi*).

Jest to więc przejaw tego niemożliwego pojednania, [czyli przejaw tego,] że każda świadomość istnieje jako obecność dla siebie (*présence à soi*).

Innymi słowy, każdy fakt psychiczny, jeśli traktujemy go jako nietetyczną świadomość siebie, jest jednocześnie faktem i wartością; faktem w tym sensie, że jest dokładnie samoobecnością: faktem jest, że jestem głodny; ale ten fakt ma w sobie coś szczególnego, bo nigdy tak naprawdę nie jest tym, czym jest. Nigdy nie będę mógł powiedzieć, że jestem głodny, w takim samym sensie, jak kiedy mówię, że ta książka jest niebieska lub zielona. Dzieje się tak z powodu wartości, ponieważ głód, pragnienie, przekonanie zawsze implikują projekcję totalności w sobie dla siebie, gdzie głód byłby prawdziwym głodem, zaspokojonym głodem, głodem całkowicie w byciu i całkowicie dla siebie, ponieważ cała świadomość zakłada tę wartość. Jest to oczywiście problem wartości, które nie są założone tetycznie. Są strukturami nietetycznej świadomości. Pojawiają się one jako wartości tylko wtedy, gdy jesteśmy na płaszczyźnie refleksyjnej, a ten refleksyjny plan pozostawia swobodę rozważania zarówno faktu, jak i wartości.

Dlatego każda ludzka świadomość jest podatna na dwie równie prawdziwe interpretacje. W przypadku pierwszej rozważamy świadomość jako czystą świadomość, która stoi w opozycji do siebie i której możemy nadać interpretację psychologiczną. W przypadku drugiej mówimy w kategoriach wartości, to znaczy widzimy fakt psychiczny o tyle, o ile zakłada on wartości; w tym przypadku świadomość jest modyfikowana zgodnie z funkcją wartości, którą postuluje.

Jesteśmy jednocześnie na poziomie wartości, to znaczy wartość jest, w gruncie rzeczy, bytem-w-sobie-dla-siebie każdej świadomości, o ile zakładamy, że każda świadomość przyjmuje siebie jako świadomość samej siebie¹². Będąc na tym poziomie, możemy założyć, że istnieje w każdym momencie szczególnie związek świadomości nas samych z czymś, co nazwiemy „możliwością” (*possible*). Pożyczamy to wyrażenie z języka

¹² Pojęcia: „samoświadomość”, „świadomość samej siebie” i „świadomość siebie” traktuję synonimicznie [przyp. tłum.].

potocznego. Używamy terminu „możliwość”, aby określić wydarzenia, które jeszcze się nie wydarzyły, ale które, jak przypuszczamy, nastąpią. Jest to właściwie odpowiednia, rygorystyczna i klasyczna teoria, zgodnie z którą decydujemy o możliwości zdarzeń na podstawie pewnej liczby kalkulacji, które oddają naszą wiedzę o tym, co się wydarzy. W tej chwili istnieje ścisła równowaga przedmiotów naszych wyliczeń; tylko że jeden z nich jest bardziej możliwy niż inne ze względu na naszą znajomość faktów, która sprawia, że jego realizacja jest bardziej prawdopodobna. Tak więc nie wyjaśniamy w ten sam sposób rzeczywistości i możliwości.

W przypadku możliwości natrafiamy na ten sam paradoks co w przypadku wartości.

Oczywiście możliwość również ma być, ponieważ mówimy o jednym fakcie, że jest możliwe: możliwe, że jutro będzie padał deszcz; a o innym fakcie, że jest niemożliwe: jutro niemożliwe będzie, aby koło stało się trójkątem. Istnieje zatem być możliwości, ale ma on szczególny charakter, ponieważ gdyby możliwe było po prostu swoim bytem, gdyby miało taki sam byt jak rzeczywistość, wtedy albo stałoby się rzeczywiste, albo, raz jeszcze, stałoby się rzeczywiste, w tym przypadku dzięki reprezentacji.

Jeśli naprawdę chcę nadać rodzaj formalnej rzeczywistości faktowi, że jutro będzie padał deszcz, mam dwa wyjścia: albo zerknę na biuletyn pogodowy; mogę marzyć o absolutnie kompletnych prognozach, w których możliwość stanie się faktem; obecna sytuacja, jeśli znam ją doskonale, z konieczności zakłada, że jutro będzie padać; albo – zawsze, gdy chcę nadać byt możliwości – mogę powiedzieć, że ostatecznie nic na ten temat nie wiem; jest to kwestia czystej reprezentacji: obliczenie prawdopodobieństwa nie jest zbyt prawdziwe i traktuję możliwość jako czystą reprezentację w moim umyśle. Możliwość raz jeszcze będzie bytem całkowitym. Stanie się reprezentacją we mnie, przestając być możliwością.

Istnieje tu niejednoznaczność, która jest szczególnie widoczna u Leibniza, który czasami mówi, że możliwość ma być, który staje się bytem czystym, a czasami że możliwość jest czystą reprezentacją Boga, która byłaby wówczas tak naprawdę reprezentacją, co do której nie dałoby się zrozumieć, dlaczego jest ona nazywana możliwością, skoro byłaby aktem.

W rzeczywistości cała myśl Leibniza jest podsumowana w przejściu między ideą możliwości jako obiektywnej rzeczywistości zewnętrznej a ideą możliwości jako rzeczywistości subiektywnej.

Ale jeśli chcemy zachować ideę możliwości, która jest zasadniczo sposobem nakierowania, uczuciem, intencjonalnością, stanowiącą istotny aspekt naszego życia – jeśli chcemy zachować jej prawdziwą wartość, musimy nalegać [na przyznanie], że nigdy nie przyjmuje ona znaczenia naukowego. Oznacza to, że może padać, a nie, że abstrakcyjne obliczenia pozwalają nam w to uwierzyć; znajdujemy w niebie oznaki, która prowadzi nas do przypuszczenia, iż będzie padać, znajdujemy oznaki w chmurach¹³ na tej samej zasadzie, jak mówimy, że człowiek jest zły i to znaczy, że możliwe jest, iż on sam wywołuje w sobie złość, ponieważ znajdujemy w nim coś, co kieruje go w stronę złości.

¹³ Zob. analizy Sartre’a w polskim wydaniu *Bytu i nicności*, str. 143-146 [przyp. tłum.].

Innymi słowy, możliwość jest dla nas czymś innym niż zwykle stwierdzenie: są tylko fakty i prawa. Przeciwnie, pojęcie możliwości, która jest przeżywana (nie jest redukcją dokonaną w nauce na wzór pozytywizmu), przypomina arystotelesowską potencję, z tą różnicą, że arystotelesowska potencia ma wbrew wszystkiemu magiczny charakter, podczas gdy możliwość, w jakiej żyjemy, jest po prostu cechą każdego przedmiotu, jest hipotezą na temat przyszłości.

Jest oczywiste, że żaden przedmiot w świecie sam w sobie nie ma żadnej możliwości. Nie można powiedzieć, że istnieje możliwość upadku kamienia zawieszzonego na sznurku.

W każdym przypadku w grę wchodzi suma działań wynikająca z działających sił fizycznych i w każdej sekundzie każdy rozpatrywany przedmiot jest wszystkim, czym może być, i niczym więcej; nie ma w tych rzeczach więcej przyszłości niż przeszłości.

Jeśli więc świat, w którym żyjemy, stale odnosi się do możliwości, to dlatego, że możliwości docierają do świata z bytu, który sam nie pożycza tych możliwości, innymi słowy, z bytu, który jest swoimi własnymi możliwościami. Jest to byt, który nie jest tym, czym jest, który po prostu nie jest tym, czym jest, który nie jest po prostu grą odbić refleksyjnych, będąc tym, czym jest, i nie będąc tym, czym jest w teraźniejszości, w swego rodzaju spoczynku, lecz który jest dodatkowo zawsze poza swoją pierwszą relacją, wychodząc w stronę nowego sposobu bycia lub egzystencji, który go przyciąga.

Dlatego, aby istniały możliwości na świecie, abyśmy żyli w świecie z możliwościami, konieczne jest, abyśmy byli naszymi własnymi możliwościami, abyśmy nieustannie ogłaszali samym sobie, czym musimy być.

Innymi słowy, możliwość jako taka musi być jedną ze struktur nietetycznych świadomości. Możemy dokładnie zrozumieć tę strukturę, jeśli zaczniemy od podstawowego faktu, mianowicie, że będąc obecnością dla siebie, tym rozprężeniem bytu, o którym mówię, świadomość siebie z konieczności implikuje określoną i nieustającą obsesję na punkcie wartości. Czymkolwiek możliwość jest dla świadomości, pozostaje – niezależnie od zmiany i ewolucji tej świadomości – stałą relacją świadomości do wartości.

Jeśli założymy z jednej strony, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, to znaczy, że transcenduje w stronę świata, który nie jest nią; z drugiej strony przyjmijmy zaś, że gdy świadomość czegoś jest świadomością siebie w trybie niebycia tym, czym jest, i nawiedzania przez wartość – to znaczy: poprzez bycie tym, czym jest, w odniesieniu do tej konkretnej rzeczy – będzie to projekt świadomości ledwo naszkicowanej, czyli świadomości, którą miałbym, gdyby moje pragnienie się spełniło, gdyby moje przekonanie było całkowite i naiwne. Innymi słowy, jeśli moje przekonanie co do tej kobiety byłoby całkowitym brakiem zazdrości, to znaczy, jeśli ta kobieta dałaby mi absolutny dowód, że mogę jej ufać, zawsze będzie to dowód absolutny, który pozwoli mi być tym, kim jestem.

Brak jest zatem po to, aby istniała całość – całość, która jest całkowitym przekonaniem; istnieje, jako brak, inna świadomość, której synteza z pierwszą umożliwiłaby, jak się uważa, powstanie w sobie dla siebie. Na przykład w przekonaniu, że ta kobieta jest mi

wierna, jest świadomość, której brakuje mojej myśli, świadomość, która jest intuicyjnym rozpoznaniem wierności kobiety. To jej wymagam jako dowodu, ale nigdy nie mogę go zdobyć, ponieważ jestem na poziomie przekonania.

A ponieważ świadomość ta jest tetyczną świadomością czegoś, mianowicie świadomością dowodu (*conscience de preuve*), a zatem świadomością jakiegoś przedmiotu w świecie, to w takim razie to, co nazywa się możliwością, jest, z jednej strony, komplementarną świadomością obecnej świadomości nietetycznej, ponieważ ich zestawienie tworzy wartość, a z drugiej strony, komplementarnym przedmiotem obecnie postrzeganego przedmiotu. Na przykład, jeśli obecnie widzę twarz kobiety, której nie ufam, lecz co do której wierności jestem mimo wszystko przekonany, to ta świadomość implikuje, jako jej uzupełnienie, pewien znak, pewną obietnicę, pewien zewnętrzny dowód dany przez tę samą osobę, związany z tą samą osobą i będący w konsekwencji gestem tej drugiej osoby.

Tak więc znajdujemy jednocześnie implikację w świecie przedmiotów, daną przez innych, oraz implikację w nietetycznej świadomości nieobecnej świadomości, która jest komplementarna wobec świadomości obecnej i niepełnej. Ten dwojaki zestaw implikacji jest teraz nazywany „możliwością”.

W ten sposób odkrywamy, że świadomość jest, jeśli ujmujemy ją w całości jej bycia, a dokładniej we wszystkich jej implikacjach, po pierwsze, dystansem wobec samej siebie, brakiem, który jest warunkiem samopoznania, po drugie – ze względu na samą naturę tego braku – implicytnym przyjęciem wartości, rodzajem normy, dzięki której realizowany jest brak, i po trzecie, bezpośrednim sposobem uchwycenia tego, czego brakuje, aby ustanowić siebie jako wartość, czyli swoje własne możliwości.

Wychodzimy tutaj poza natychmiastowość, którą zarzucano Kartezjuszowi, a której on sam być może nigdy nie zakładał, aby dojść do przekonania, że struktura świadomości jest nieustannym przekraczaniem siebie.

Innymi słowy, konieczne jest dokonanie syntezy kontemplacyjnej i niedialektycznej świadomości Husserla, który sam prowadzi nas w stronę kontemplacji esencji, z aktywnością dialektycznego projektu – ale bez świadomości, a w konsekwencji bez podstawy – który znajdujemy u Heideggera, gdzie widzimy, że – wręcz przeciwnie – pierwszym elementem jest transcendencja.

Sądzę, że ten pierwszy pogląd na świadomość, jeśli ujmujemy ją na poziomie nietetycznego bytu, a nie na poziomie poznania, ujawnia jej odmienne cechy.

Tak więc świadomość odznacza się tym, że ujmujemy ją wraz z jej relacją, z jednej strony, do bytu, dla którego jest rodzajem rozprężenia (*décompression*) – jest mniej bytem niż rozprężeniem bytu – z drugiej zaś strony, wraz z jej relacją do w sobie dla siebie, która jest wartością i która byłaby niemożliwą syntezą w sobie – to znaczy bytu, który jest – z dla siebie, czyli ze świadomością siebie.

Nie może zatem ograniczyć siebie do siebie. *Cogito*, które osiągnęłyby ten poziom, odbijałoby się w trzy strony: w stronę świata, w którym jest obecne, który to problem podejmiemy później; w stronę bytu, od którego ucieka przez obecność dla siebie, oraz w siebie dla siebie, w stronę którego kieruje swe istnienie.

To dlatego moglibyśmy zrozumieć wymiar czasowości, zobaczyć, że świadomość jest czasowa przez samo swoje istnienie, lub raczej, że uczasawia się w istnieniu.

Obawiam się jednak, że te rozważania zabrałyby nas zbyt daleko. Sądzę, że mając teraz podstawy do dyskusji, możemy ją rozpocząć¹⁴.

Bibliografia¹⁵

- Berger, G. (1941). *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*. Paris, Francja: Aubier / Éditions Montaigne.
- Contat, M., Rybalka, M. (red.). (1970). *Les Écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée*. Paris, Francja: Gallimard.
- de Coorebyter, V. (red.). (2003). *Sartre. Textes and Commentaires*, Paris, Francja: Vrin.
- Depraz, N. (2002). Le statut de la description dans L'esquisse d'une théorie des émotions. *Alter. Revue de Phénoménologie*, 2002(10), 103–117.
- Fleischer, M., Schöneberg, H. (1973). *Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts*. Reinbek, Niemcy: Rowohlt.
- Frank, M. (2005). Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre. Conscience de soi et connaissance de soi. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 2005(16), 9–32.
- Gallagher S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford, UK: Clarendon Press.
<https://doi.org/10.1093/0199271941.001.0001>
- Gallagher, S., Zahavi D. (2015). *Fenomenologiczny umysł*. (M. Pokropski, tłum). Warszawa, Polska: PWN.
- Husserl, E. (1982). *Medytacje kartezjańskie*. (A. Wajs, tłum). Warszawa, Polska: PWN.
- Lawrence, N., O'Connor, D. (red.). (1967). *Readings in Existential Phenomenology*. New Jersey, NJ: Prentice-Hall.
- Miguens, S., Preyer, G., Bravo Morando, C. (red.). (2016). *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Oxfordshire, UK: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315681146>
- Sartre, J.-P. (1936). *La Transcendance de l'Ego*. Paris, Francja: Gallimard.

¹⁴ Zapis dyskusji znajduje się na stronie 77–91 druku z 1948 roku [przyp. tłum.].

¹⁵ Opracowana przez tłumaczkę.

- Sartre, J.-P. (1939). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité. *La Nouvelle Revue Française*, 1939(34).
- Sartre, J.-P. (1965). Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna. W: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa, Polska: PWN.
- Sartre, J.-P. (2006). *Szkic o teorii emocji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sartre, J.-P. (2006). *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*. Warszawa, Polska: PAN.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków, Polska: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Sartre, J.-P. (2009). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Francja: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2010). *Esquisse d'une théorie des émotions*. (A. Tomès, red.). Paris, Francja: Hermann.
- Sartre, J.-P. (2012). *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. Warszawa, Polska: Wydawnictwo Aletheia.
- Starzyński, W. (2014). *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*. Warszawa, Polska: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Wider, K. (1997). *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Zadęcki, J. (2015). *Ja we wczesnej schizofrenii*. Kraków, Polska: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge, MA: MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/6541.001.0001>

Self-consciousness and self-knowledge

Keywords: French philosophy; existential phenomenology; self-consciousness; self-knowledge; Sartre.

Prawa do przekładu zostały sfinansowane w ramach finansowania stypendium doktorskiego z Narodowego Centrum Nauki nr 2016/20/T/HS1/00470 dla konkursu ETIUDA 4.

Proces redakcyjno-wydawniczy tej publikacji sfinansowano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na działalność upowszechniającą naukę (DUN), działalność wydawnicza, nr umowy: 711/P-DUN/2019, okres realizacji: 2019–2020.