

*Marcin Maria Bogusławski*

Uniwersytet Łódzki

PODMIOT U SARTE' A I CANGUILHEMA  
NOTATKI

Rafałowi

Przyznam na wstępie, że pisanie o współczesnej filozofii francuskiej sprawia mi spory kłopot. Sądzę bowiem, że istnieje wprawdzie charakterystyczny, francuski styl uprawiania filozofii, jednakże, jak żaden inny, jest on uwikłany w do-  
rzną koniunkturę społeczno-polityczną. Do tego uwikłany podwójnie. Wpierw ze względu na wymóg z a a n g a ż o w a n i a stawiany francuskiemu intelektualistom przynajmniej od czasów Woltera, Hugo oraz Zoli – wymóg, który pozwala abstrahować od wprowadzonego przez Foucaulta w tekście *Vérité et pouvoir* podziału na „intelektualistów uniwersalnych” i „intelektualistów wyspecjalizowanych”. Następnie ze względu na z a a n g a ż o w a n i e komentatorów, którzy propagują określone wątki filozofii francuskiej w ramach promowanych przez siebie ideologii<sup>1</sup>. Sprawę komplikuje nadto fakt, że dość często sami filozofowie są jednocześnie komentatorami tworzącymi, zgodnie z obranym koniunkturalnym kursem, wizję podziałów (wykluczeń) w ramach uprawianej we Francji refleksji. Za przykład służyć tu może tekst Michela Foucaulta zatytułowany *Życie: doświadczenie i nauka*. Czytamy w nim:

Nie umniejszając rangi rozłamów, które mogły podczas tych ostatnich lat i w okresie powojennym przeciwstawiać sobie marksistów i niemarksistów,

---

<sup>1</sup> Symptomatyczne wydaje mi się tutaj np. zaanektowanie refleksji Foucaulta przez przedstawicieli *queer theory*.

freudystów i niefreudystów, specjalistów wąskich dyscyplin i filozofów, zwolenników akademizmu i ich przeciwników, teoretyków i polityków, wydaje mi się jednak możliwe znalezienie innej linii podziału, przecinającej każdą z tych opozycji. Jest to linia, oddzielająca filozofię doświadczenia, sensu i podmiotu od filozofii wiedzy, racjonalności i pojęcia. Po jednej stronie znajdują się Sartre i Merleau-Ponty, po drugiej zaś Cavallès, Bachelard, Koyré i Canguilhem<sup>2</sup> (Foucault 2000, s. 187).

Przeciwstawienie to, opisujące jakoby dwie, „głęboko heterogeniczne drogi we współczesnej filozofii francuskiej” (tamże, s. 187–188), stanowi moim zdaniem próbę odcięcia się Foucaulta od epoki Sartre’a; odcięcia z góry skazanego na porażkę<sup>3</sup>. A zatem posiada ono (przeciwstawienie) właśnie wartość czysto koniunkturalną. Mimo to zrobiło pewną karierę w świecie komentatorskim<sup>4</sup> i nabrało waloru obiektywności.

W niniejszym artykule podważać będę wspomniany pogląd Foucaulta. W tym celu postaram się pokazać zasadniczą zbieżność antropologii Jean-Paula Sartre’a oraz Georgesa Canguilhema. Naszkicuję także tok argumentacji przemawiający na rzecz tezy, że na gruncie filozofii Sartre’a i myśli Canguilhema mówić można nie tyle o podmiocie (stąd cudzysłów w tytule niniejszego tekstu), ile o rzeczywistości ludzkiej, czy po prostu o człowieku.

Szczegółowe opracowanie tak sformułowanego zadania przekracza zdecydowanie ramy syntetycznego szkicu. Stąd też dokonana przeze mnie rekonstrukcja odznaczać się będzie pewną ogólnikowością i skrótowością. Tym samym traktowana być powinna jako wstępne rozpoznanie czy zarys tematu. Uzupełnieniem do tekstu mogą być dwa inne moje artykuły: *Egzystencjalizm Sartre’a a tomizm egzystencjalny* (Bogusławski 2005) oraz *Między historią nauki a filozofią życia. Georges Canguilhem*<sup>5</sup>.

## 1. RZECZYWISTOŚĆ LUDZKA WEDŁUG JEAN-PAULA SARTRE’A

Wydaje się, że mówienie o podmiotowości w filozofii Sartre’a jest kwestią oczywistą. Za argument służyć mogą tu związki sartryzmu z fenomenologią, której uprzywilejowanym tematem był właśnie podmiot *resp.* świadomość.

<sup>2</sup> Wyróżnienia – M. M. B.

<sup>3</sup> Por. Kozłowski M., (2005), *Jak umknąć Sartre’owi?*, [w:] M. Kowalska (red.), *Sartre*, „Przełęcz Filozoficzny. Nowa seria”, nr 4(56).

<sup>4</sup> Por. np. (Pieniążek 2000, s. 250–251).

<sup>5</sup> Złożony w redakcji „Folia Philosophica”.

Wszelako w przypadku Sartre'a nie jest oczywiste, od filiacji z fenomenologią poczynając, na filozofii wolności kończąc. Sam uważam, że fenomenologiczny język opisu, wykorzystywany przez Sartre'a w *Bycie i nicości*, stał się powodem konsekwentnej dezinterpretacji tego realistycznego z gruntu dzieła (por. Bogusławski 2005). Wbrew Foucaultowi uważam także, iż w filozofii Sartre'a nie da się wyartykułować kwestii podmiotu. Sądzę, iż mówić tu należy raczej o rzeczywistości ludzkiej (Heideggerowskie *Dasein*) czy po prostu o człowieku. Przekonanie to opieram na fakcie, że zasadniczymi wyznacznikami człowieka w filozofii Sartre'a są wolność wraz z towarzyszącą jej nieokreślonością, sytuacja oraz działanie. Warto przyrzeć się tym pojęciom nieco bliżej.

### WOLNOŚĆ

Na początku oddam głos Małgorzacie Kowalskiej. W *Demokracji w kole krytyki* pisze ona co następuje:

Wbrew pozorom (tj. ponad sloganami, do jakich bywa sprowadzana) Sartre'owska filozofia wolności nie jest prosta ani jednolita. «Człowiek rodzi się wolny, a wszędzie jest w okowach» – ta maksyma Rousseau, otwierająca *Umowę społeczną*, streszcza problem, który w znakomitym stopniu jest również problemem Sartre'a. W jego filozofii znajdujemy bowiem dwie równorzędne i z pozoru wykluczające się tezy. Zgodnie z jedną, rozwijaną zwłaszcza w *Bycie i nicości*, człowiek «skazany jest na wolność». (...) Ale zgodnie z drugą tezą, rozwijaną zwłaszcza w *Critique de la raison dialectique*, człowiek jest, przeciwnie, zniewolony, poddany koniecznościom, wydany na łup praw, nad którymi nie ma władzy (Kowalska 2005, s. 91).

Czyżby między jedną a drugą książką Sartre zmienił zdanie? Wydaje się, że nie. Jak dalej zauważa Kowalska, teza o „skazaniu na wolność” obecna jest w *Critique de la raison dialectique* tak samo, jak w *Bycie i nicości* obecna jest teoria zniewolenia (por. tamże, s. 91–92). Rozwiązaniem powyższego problemu, twierdzi autorka *Demokracji w kole krytyki*, może być uznanie, iż na wszystkich etapach Sartre'owskiej refleksji mamy do czynienia z dwoma znaczeniami słowa «wolność» albo z różnicą poziomów, na których filozof uważa ludzi za, odpowiednio, wolnych i zniewolonych” (tamże, s. 92).

Pogląd ten uznaję za słuszny. Warto uzupełnić go jednak nieco odmienną perspektywą przedstawioną przez Sartre'a w *Cahiers pour une morale*. Książka ta stanowi zapowiedziany w *Bycie i nicości* wykład egzystencjalistycznej moralności opartej na rozumieniu człowieka jako projektu. Sartre prezentuje w niej etykę „rozmyślnie antykantowską, gdyż nie proponuje [ona – M.B.] żadnych maksym

uniwersalnych (...)” (Adamski 2005, s. 75). Jej punkt wyjścia stanowi raczej założenie, że moralność to synonim nieustannego nawrócenia-przemiany (*conversion*), przy czym owa ustawiczność przypominać ma „permanentną rewolucję” Trockiego (por. Sartre 1983, s. 12). Już to określenie naprowadza na z gruntu aktywistyczny charakter Sartre’owskiej moralności i filozofii wolności (autor *Muru* powie nawet, że wszelki projekt, o ile nie jest związany z działaniem, z *praxis*, stanowić może wyłącznie mistyfikację) (por. Sartre 2005, s. 64).

Według Sartre’a, aktywizm ten może być zrealizowany wyłącznie w grze dialektycznego odniesienia świadomości i świata. Dzieje się tak dlatego, że moralność bezpośrednia, nieświadoma bliska jest wywoływanej przez ignorancję obojętności. Ponadto tylko refleksja usunąć może z człowieka niewiedzę i złą wiarę (por. Sartre 1983, s. 11). Z drugiej jednak strony „jedyną podstawą życia moralnego powinna być spontaniczność, czyli bezpośredniość, nierozważność (*irreflechi*)” (tamże, s. 12), pozwalająca na samorzutne ustanawianie siebie-jako-projektu.

Posługując się poetyką Sartre’a powiedzieć można zatem, że moralność to bycie na-zewnątrz-i-wewnątrz (por. tamże, s. 11). To uznanie refleksji za współniczkę moralności przy jednoczesnym uznaniu prymatu robienia przed chceniem i myśleniem. Jak to rozumieć? Moim zdaniem, oznacza to przynajmniej tyle, iż Sartre’owi piszącemu *Cahiers pour une morale*, nie chodziło o wyodrębnienie dwóch poziomów, na których realizuje się ludzka wolność. Gdyby tak było, człowiek byłby albo niepoprawnym marzycielem (wewnętrzna wolność świadomości), albo społecznie, kulturowo czy historycznie zniewolonym organizmem. Filozof zdaje się raczej szukać drogi biegnącej między tymi skrajnościami. Stara się pokazać, że wprawdzie człowiek zawsze istnieje kontekstowo, połączony siecią zależności ze światem zewnętrznym, może jednak – dzięki ustanawiającej cele i wartości refleksji – praktycznie przetwarzać zewnątrz, a dzięki temu realizować siebie jako samorzutnie ustanawiany projekt.

#### SYTUACJA I DZIAŁANIE

Nic dziwnego, że żywiłem tak określonej wolności staje się to, co Sartre określa mianem „sytuacji”. Chodzi tu ni mniej, ni więcej, tylko o historycznie określony, zmienny kontekst, w którym człowiek odnosi się do ludzi, świata, pracy, śmierci itd. Tylko sytuacyjne osadzenie, generujące konkretne przeszkody na drodze samorealizacji człowieka, pozwala jednostce na rzeczywistą aktywność, a więc stanowi warunek konieczny realizowania się indywiduum jako projektu. Mówiąc inaczej, „sytuacja” stanowi uniwersalną naturę człowieka, jako że pobudza go do aktywności, a przez to staje się źródłem przemiany, jest „drogą samego-siebie w obliczu opresywnej wolności innych [ludzi]” (Sartre 1983, s. 13).

Z rozważań tych wynika także Sartrowskie rozumienie działania (*praxis*) jako świadomego – a więc takiego, któremu towarzyszy „ustanawianie celów oraz oświetlanie świata z ich perspektywy” (Kowalska 2005, s. 95) – przekształcanie sytuacji, zewnątrz, a wreszcie „przekształcanie materii w celu zaspokojenia swoich potrzeb” (tamże).

## 2. GEORGES'A CANGUILHEMA FILOZOFIA ŻYCIA: NORMATYWNOŚĆ, NORMALNE, NORMALIZACJA

Także Georges Canguilhem zajmuje się nie tyle podmiotem, co po prostu człowiekiem. Próbie pokazania Canguilhema wizji człowieka towarzyszyć musi wcześniejsza rekonstrukcja analizowanych przez tego filozofa pojęć: 1) normatywności, 2) normalnego, 3) normalizacji, 4) anormalnego, 5) patologicznego, 6) choroby.

1. „Człowiek normalny jest człowiekiem normatywnym, istotą, która jest w stanie ustanowić nowe, nawet organiczne, normy” (Canguilhem 2000, s. 108).

Normatywność wiąże Canguilhem z życiem pojętym po nietzscheańsku, a więc rozumianym z jednej strony jako kreatywna i afirmatywna siła ustanawiania wartości (por. Pieniążek 2000, s. 275), z drugiej zaś jako radykalna skończoność bytu ludzkiego. Poprzez równoczesne zaangażowanie człowieka w świat wartości oraz rzeczywistość, normatywność przybierze postać elastycznego reagowania przez organizm na bodźce płynące ze środowiska. Innymi słowy, będzie ona (a) zdolnością do podejmowania generowanych przez zewnątrz problemów, (b) możliwością podjęcia ryzyka, aż po reakcje katastroficzne, a w końcu (c) możliwością trwonienia zdrowia połączoną z umiejętnością przewycięzania kryzysów poprzez ustanawianie nowego porządku organicznego (por. Canguilhem 2000, s. 164).

2. „Pojęcia normy i wartości przeciętnej są logicznie niezależne i (...) nie można uznać obiektywnie określonej wartości przeciętnej za pełny odpowiednik normy anatomicznej czy fizjologicznej” (Canguilhem 2000, s. 123).

Z tak określoną normatywnością wiąże Canguilhem pojęcie normalnego, pod którym rozumie on „każdy stan organizmu, o ile świadczy o przystosowaniu się do zastanych już okoliczności” i „o ile zgodny jest z życiem” (tamże, s. 164–165). Normalne nie jest zatem „dającym się obiektywnie zdefiniować faktem naukowym” (Pieniążek 2000, s. 273; por. Canguilhem 2000, s. 166), lecz otwartością na zmiany generowane przez środowisko. Tym samym posiada ono charakter skrajnie indywidualny (nominalistyczny).

3. „(...) normalizować znaczy narzucić wymogi istnieniu tego, co zastane, którego wielość i różnorodność jawi się w świetle owych wymogów, jako coś nieokreślonego, nie tyle obcego, co wrogiego” (Canguilhem 2000, s. 201).

Canguilhem przez normalizację rozumie doświadczenie specyficznie antropologiczne bądź kulturowe (por. tamże, s. 206), co prowadzi go do uznania języka, a następnie rzeczywistości społecznej, za najważniejszy obszar artykułowania się procesów normalizacyjnych. Samą normalizację rozumie Canguilhem jako standaryzację czy planifikację (por. tamże, s. 209). Normalizacja odsyła bowiem do struktury społecznych norm, do „całościowego charakteru normatywnego projektu w danym społeczeństwie” (tamże, s. 208), przy czym całościowość oznacza tu zwiążanie w jeden system norm obowiązujących w różnych domenach rzeczywistości, choćby takich, jak techniczna czy prawna (zob. tamże, s. 208, 210). Owa korelatywność norm w danym systemie społecznym sprawia z kolei, „że staje się on organizacją, czyli jednością samą w sobie, jeśli nie przez siebie i dla siebie” (tamże, s. 211).

Normalizacja oznacza tym samym zbiór reguł (ład, porządek) organizujących jednostki w społeczeństwo. Ład oparty na generowanych przez instytucje normach, który ma nadać społeczeństwu charakter organiczny. Jedną z koniecznych dróg realizacji tego planu jest prezentacja norm społecznych jako norm organicznych: trwałych, nieprzekraczalnych etc. Analizy Canguilhema pokazują jednak, że społeczeństwo nie ma charakteru organicznego – organiczność stanowi najwyżej odbicie, *mimesis*, normatywności organizmu (por. tamże, s. 215) – zaś przeprowadzona przez niego charakterystyka normy społecznej wydobywa konstytuujący ją moment transgresyjny: możliwość przekroczenia normy stanowi, według Canguilhema, możliwość tak normy samej, jak i jej doświadczenia.

Podsumowując. W normalizacji można by widzieć foucaultowski obieg wiedzy-władzy, którego efekt stanowi ujarzmienie. Sądzę, że porównanie to jest zasadne. Należy opatrzyć je tylko pewnym zastrzeżeniem. Chodzi o to, że aż po *Historię seksualności* Foucault będzie redukował podmiot do gry społecznych norm. Pozwoli mu to porzucić kategorię podmiotu i pokazać jego heurystyczną bezpłodność. Inaczej jest u Canguilhema, który normalizacji jako upodmiotowieniu przeciwstawi (może nie dość wyraźnie) normatywność biologiczną. Człowiek jako istota żyjąca zawsze może wykroczyć poza normy społeczne, kierując się normatywnością samego życia; będzie tedy w filozofii Canguilhema „wynikiem” gry żyjącego organizmu z otaczającym go środowiskiem i społeczeństwem.

#### ANOMALIA, ANORMALNE, PATOLOGICZNE I CHORE

Według Canguilhema, pojęcie anomalii odnosi się do faktów biologicznych, czyli takich, które „nauka ma wyjaśniać, a nie oceniać” (tamże, s. 101). Jest ono

zatem czysto deskryptywne i posiada wyłącznie teoretyczne znaczenie. Niewiele różni się przy tym od słów: „nieregularność”, „osobliwość”, „dziwność”, „niezwykłość”, „nieprawidłowość”. Pojęcie anomalii opisuje organizmy wyjątkowe, odróżniające się „swą budową od większości istot żywych, z którymi powinno się być porównanym” (formuła Saint-Hilaire'a powtórzona przez Canguilhema) (Canguilhem 2000, s. 101). Ten osobniczy charakter anomalii jako odchylenia indywidualnego pozwala z kolei widzieć w niej zastosowaną w porządku biologicznym „leibnizjańską zasadę *principium identitatis indiscernibilum*” (tamże, s. 106), jako że dzięki anomalii dwie istoty żywe nie mogą być ze sobą całkowicie utożsamione.

Inaczej jest w przypadku anormalności. Canguilhem traktuje ją jako pojęcie normatywne, za pomocą którego opisuje się nie stan pozbawienia normy (jak sugerują intuicje językowe), ile sytuację, w której organizm przestaje być zdolny do zachowań normatywnych.

Odróżnienie anomalii od anormalności nie przeczy jednak zachodzącym między nimi związkom. Albowiem okazuje się, że uznać coś za anomalię można tylko wtedy, gdy jawi się jako anormalne: anomalia nie istnieje póki nie pociąga za sobą odczuwalnych skutków czynnościowych.

Anomalia odczuta jako anormalność stanowi „negatywną wartość życiową i jako taka przejawia się w świecie zewnętrznym” (tamże, s. 105). Ów przejaw wyraża się w postaci cierpienia, co wskazuje na związki anomalii-anormalności z patologią. Zatem patologiczne jest według Canguilhema związane z *pathosem*, „konkretną i bezpośrednią świadomość[cią] cierpienia i taki[m] sam[ym] poczucie[m] bezsilności” (tamże, s. 106). Mówiąc inaczej, patologiczne wskazuje na świadomość „życia, które doznało uszczerbku. Patologiczne to wszak anormalne” (tamże).

Z anomalią-anormalnością i patologicznym łączy Canguilhem pojęcie choroby. Oznacza ono „wstrząs i zagrożenie dla istnienia” (tamże, s. 150). Choroba pojawia się zatem w momencie:

- 1) gdy organizm doznaje we właściwym mu środowisku reakcji katastroficznych,
- 2) gdy kurczy się środowisko, w jakim może funkcjonować,
- 3) gdy nie jest w stanie sprostać wymogom środowiska, a więc
- 4) funkcjonować może wyłącznie w oparciu o jedną normę, przez co
- 5) staje się nienormatywny, czyli anormalny.

Jak podkreśla Canguilhem, choroba nie oznacza braku normy, lecz brak elastyczności w kreowaniu norm. Jest nowym stanem całego organizmu (nie ma sensu mówić o chorobie tylko konkretnego organu), doświadczeniem nowości,

„nowym wymiarem życia” (tamże, s. 151). Tym samym choroba stanowi przykład bytu relacyjnego, jako że pojawia się tylko i wyłącznie na gruncie relacji organizm-środowisko. „Nie ma zaburzeń patologicznych samych w sobie – twierdzi Canguilhem – anormalne można stwierdzić jedynie na gruncie jakiejś konkretnej relacji” (tamże, s. 152).

Relacyjny charakter choroby, który każdorazowo angażuje konkretny organizm żyjący w określonym środowisku, powoduje, że choroba „wymaga jako punktu wyjścia pojęcia bytu jednostkowego” (tamże, s. 150). Oznacza to, że o początku choroby decyduje sama istota żywa, skoro tylko konkretny osobnik władny jest stwierdzić, kiedy nie potrafi podolać generowanym przez jego środowisko zadaniom. Oznacza to dalej, iż normy biologiczne są czysto indywidualne. W takim razie żadna choroba, patologia czy anormalność nie dają się opisać za pomocą wartości statystycznych. Jedynym miernikiem choroby jest cierpienie, poczucie odklejenia od środowiska, w którym się żyje, bezsilność w stosunku do wyzwań niesionych przez świat. Na gruncie teorii Canguilhema pojęcia normy, anomalii, anormalnego, choroby czy patologii tracą status pojęć obiektywnych *resp.* naukowych. Ich znaczenie zależy od samooceny organizmu, a więc od zreflektowania przez organizm swojego stanu, życiowych możliwości itp. W tym sensie pojęcia te okazują się subiektywne; są pojęciami przeżywanymi (por. Pietażek 2000, s. 274).

Wróćmy jeszcze na chwilę do kwestii relacji anomalii i anormalności. Przeprowadzona przeze mnie rekonstrukcja teorii Canguilhema uzasadnia ich (częściowy w sumie) rozdział na jeden jeszcze sposób. Chodzi o to, że nie każdej anomalii towarzyszy doświadczenie cierpienia. Taka anomalia pozostaje „nieznana”. Stanowi tylko odmienność swobodnie tolerowaną przez organizm; gatunkową wariację, otwierającą ewolucyjny potencjał organizmu<sup>6</sup>.

\*\*\*

#### PODMIOT CZY CZŁOWIEK?

Nowoczesną podmiotowość, przynajmniej od czasów Hegła, zwykło się określać jako strukturę samoodniesienia opartą na wolności i refleksji (por. Habermas 2000, s. 26).

---

<sup>6</sup> Pozornie sprawę komplikują choroby genetyczne. Wszelako, uzupełniając swą teorię o rozumienie patologii jako błędu, Canguilhem unika konieczności zasadniczej modyfikacji swoich poglądów. Por. Canguilhem 2000, s. 235–247.



W tym kontekście wyrażenie «podmiotowość» ma przede wszystkim cztery konotacje: a) i n d y w i d u a l i z m : w nowoczesnym świecie jest miejsce na rozszerzenia nieskończenie swoistej szczególności; b) p r a w o k r y t y k i : zasada świata nowoczesnego wymaga, by to, co każdy powinien uznać, było w jego oczach czymś uprawnionym; c) a u t o n o m i a d z i a ł a n i a : czasem nowożytnym właściwe jest to, że chcemy odpowiadać za to, co robimy; d) wreszcie sama f i l o z o f i a i d e a l i s t y c z n a : Hegel poczytuje za dorobek nowoczesności, że filozofia ujmuje samowiedzą ideę (tamże, s. 27).

Samoodniesienie podmiotowości wskazuje także na konstytuującą ją moment zapośredniczenia jednostkowości w tym, co ogólne. I tak:

Hegel pojmuje rozum jako pojednawcze samopoznanie absolutnego ducha, lewica heglowska – jako wyzwalające przyswojenie produktywnie uzewnętrzzonych i wyobcowanych sił, prawica heglowska jako kompensację bólu nieuchronnych rozdwojeń przez wspomnianie (tamże, s. 103) itd.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż antropologie Jean-Paula Sartre'a i Georges Canguilhema spełniają doskonale warunki stawiane nowoczesnej podmiotowości. Albowiem nawet tak skrótowa i schematyczna rekonstrukcja filozofii człowieka wypracowanych przez obu francuskich autorów pozwala dostrzec, że człowiek jest dla nich bytem: a) n o r m a t y w n y m , a więc zdolnym do kreowania celów i wartości; b) a u t o n o m i c z n y m ; c) z d o l n y m d o a u t o k r e a c j i oraz d) p o t r a f i a j a c y m p r z e k s z t a ł a c z z a s t a n ą s y t u a c j ę .

Jednakże owa dynamika oznacza zarówno dla Sartre'a, jak i Canguilhema, że człowiek jest bytem wyłącznie indywidualnym, wymykającym się wszelkim ogólnym wartościom czy sensom, tym samym zaś pozbawionym jakiegokolwiek trwałej, niezmiennej esencji. Tak więc na gruncie sartryzmu i myśli Canguilhema „podmiotowość” nie konstytuuje się jako jednostkowy moment ogólności. Nie może być także definiowana jako refleksyjne samoodniesienie. Autorom chodzi raczej o opis człowieka jako psychofizycznej jedności, która pre-refleksyjnie zaangażowana jest w świat. Dlatego uważam, iż na gruncie ich koncepcji nie da się zasadnie postawić kwestii podmiotu i podmiotowości, chyba że mowa będzie o „pękniętym”, „zdecentrowanym” podmiocie poststrukturalistów. Rzeczywiście, ontologiczna charakterystyka rzeczywistości ludzkiej pozwalałaby widzieć Sartre'owskiego człowieka jako szczelinę, prześwit, „różnicę” między bytem-w-sobie, a bytem-dla-siebie. Tyle że różnicę nie istnieje tak samo, jak nie istnieje horyzont. Dlatego człowiek jako szczelina-świadomość nazywany jest przez Sartre'a nicością.

O ile proponowane przeze mnie odczytanie myśli Canguilhema wydaje się mało kontrowersyjne<sup>7</sup>, o tyle opór budzić może przyjęta przeze mnie interpretacja filozofii Sartre'a. Można bowiem utrzymywać, że sartryzm wyróżnia status podmiotu pojmowanego jako samoświadomość, co oznacza między innymi to, że zwornikiem jedności doświadczenia człowieka byłyby właśnie świadomość-podmiotowość (por. Tuzowa 2005, s. 172). Argumentem na rzecz takiej tezy może być fakt, że dla Sartre'a o działaniu (*praxis*) ludzkim mówić można tylko wtedy, gdy założy się *cogito* jako pierwotny wymiar człowieczeństwa (por. tamże, s. 174). Pamiętać jednak należy, iż Sartre'owi nie chodzi wtedy o (samo) świadomość, lecz o tzw. *cogito* prerefleksyjne *resp.* egzystencjalne, w którym dane jest doświadczenie istnienia, a nie treści bytu (por. Bogusławski 2005). Oznacza to, że nie poznanie, a egzystencjalne zaangażowanie stanowi sytuację pierwotną w antropologii autora *Intymności*.

Na zakończenie wróćmy do tekstu Foucaulta i zaproponowanego w nim różnienia na filozofię doświadczenia, sensu i podmiotu oraz filozofię wiedzy, racjonalności i pojęcia. Sądzę, że przedstawione powyżej odczytanie antropologii Jean-Paula Sartre'a i Georges'a Canguilhema pozwala, przynajmniej warunkowo, zakwestionować zaproponowaną przez Foucaulta opozycję. Szukając podobieństw, nie należy jednak nigdy zapominać o różnicach. Czas więc powiedzieć, czym, poza językiem opisu, Sartre różni się od Canguilhema. Odpowiedź może być tylko „metaforyczna”, gdyż tym, co najbardziej odmienne w obu filozoficznych doktrynach jest...nastrój. Sartre, jako rasowy egzystencjalista, utrzymuje swe analizy na poziomie pesymizmu i trwogi. Wpisane w każdy projekt dążenie człowieka, by stać się Bogiem (jednością bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie), z góry skazane jest bowiem na porażkę. Człowiek musi i może twórczo żyć, choć powinien wiedzieć, że marne to życie. Na tym tle Canguilhem jawi się jako optymista wierzący, że normatywny ludzki organizm może działać tak, by ukształtować swą indywidualność i zaspokoić potrzeby.

Czy zatem głębokiej heterogeniczności dróg współczesnej filozofii francuskiej nie wyznacza opozycja pesymizm- optymizm? Być może. Ale wtedy oskarżany o humanizm Sartre byłby antyhumanistą, zaś Canguilhem, ojciec założyciel antyhumanizmu, okazałby się humanistą. Nie warto jednak łącać sobie nad tym głowy, bo przecież nie wiadomo, czy taka opozycja w ogóle istnieje.

---

<sup>7</sup> Aczkolwiek uczciwie należy przyznać, że podejmowane są próby rekonstrukcji Canguilhema rozumienia podmiotu. W tej kwestii por. np. Alain Badiou (1993), *Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?*, [w:] Georges Canguilhem, *Philosophe, historien des sciences: Actes du Colloque du Collège International de Philosophie, 6–8 décembre 1990*, Paris: Albin Michel.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamski D. (2005), *Od tłumacza*, [w:] M. Kowalska (red.), *Sartre*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 4 (56).
- Badiou A., (1993), *Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?*, [w:] *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences (collectif)*, Paris: Albin Michel.
- Bogusławski M. (2005), *Egzystencjalizm Sartre'a a tomizm egzystencjalny*, [w:] M. Kowalska (red.), *Sartre*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 4 (56).
- Canguilhem G. (2000), *Normalne i patologiczne*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: słowo\_obraz terytoria.
- Foucault M. (2000), *Życie: doświadczenie i nauka*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Kowalska M. (2005), *Demokracja w kole krytyki*, Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku.
- Pieniążek P. (2000), *Posłowie tłumacza*, [w:] G. Canguilhem, *Normalne i patologiczne*, wyd. cyt.
- Sartre J.-P. (1983), *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard.
- Sartre J.-P. (2005), *Zeszyty o moralności (fragmenty)*, przeł. D. Adamski, [w:] M. Kowalska (red.), *Sartre*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 4 (56).
- Tuzowa T. (2005), *Sartre: „Bycie jest tym, na co się ważymy”*, przeł. E. Matuszczyk, [w:] M. Kowalska (red.), *Sartre*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 4 (56).