

Hanna Puszko

Filozof i polityka — przypadek Sartre'a

Jean-Paul Sartre jest często przedstawiany jako „rycerz podmiotowości”, jako filozof o władnięty obsesją wolności i gwałtownie reagujący na wszelkie niebezpieczeństwa, jakie mogą jej zagrażać. Z drugiej strony wiadomo, że Sartre'owi zdarzało się popierać ruchy polityczne, które brutalnie niszczyły ludzką wolność. Czy Sartre-filozof i Sartre-polityk to dwaj różni ludzie? Być może mamy tu do czynienia z człowiekiem o dwóch twarzach i jedna sfera jego działalności nie ma nic wspólnego z drugą? Czy też raczej istnieje związek między Sartrowską filozofią i politycznym zaangażowaniem?

Sartre był i bywa do dziś atakowany za swą polityczną aktywność. Powstał nawet swoisty mit Sartre'a — „demonicznego intelektualisty”, który w polityce nigdy nie miał racji, w przeciwieństwie do mądrego i wyważonego w swych sądach Raymonda Arona. Można się do tych ataków przyłączyć i — szperając w biografii Sartre'a — do spisu jego politycznych „występków” dorzucić jakiś jeszcze mniej znany, a wstydlivy epizod. Można też starać się zakwestionować ów mit wiecznie błędzącego filozofa i dążyć do bardziej wyważonych ocen, eliminując niektóre nierzetelności faktograficzne, unikając błędów ahistoryzmu czy też wystrzegając się nadmiernego rygoryzmu etycznego.

Moim celem nie jest jednak refleksja nad zasadnością takich czy innych ocen politycznego zaangażowania Sartre'a. Ich przypomnienie jest jedynie okazją do zasygnalizowania problemu o zupełnie innym charakterze. Otóż można Sartre'a potępiać w czambuł lub starać się go bronić. Pojawia się jednak pytanie, czy oceny te w jakikolwiek sposób dotyczą Sartre'a-filozofa. Czy ocenianie filozofa przez pryzmat jego działań politycznych, a także postawy moralnej czy życiowych perypetii, nie jest przypadkiem jakąś nową wersją „kamerdynerstwa”, o którym pisał Hegel, mając na myśli ocenianie „bohaterów historycznych” z takiej właśnie przyziemnej, życiowej perspektywy? Obie możliwe tu odpowiedzi znalazłyby wsparcie w europejskiej tradycji filozoficznej.

Z jednej strony często i na różne sposoby wyrażano przekonanie, że życie filozoficzne, *bios theoretikos*, sprzeczne jest z *bios politikos*, z działalnością polityczną. Można tu przypomnieć marynistyczne porównanie Lukrecjusza, który

maluje obraz filozofa na wzór tego, kto w czas burzy morskiej stojąc na wysokiej skale na brzegu spokojnie patrzy na trudy wichrem gnanego żeglarza. Inny przykład, ilustrujący podobne spojrzenie na filozofię, to wypowiedź Kalliklesa, który w Platonskim *Gorgiaszu* stara się przekonać Sokratesa, że filozofowanie jest rzeczą dobrą za młodu, natomiast nie przystoi mężom dojrzałym, gdyż teoretyzowanie to jedno, a życie praktyczne to drugie; między tymi sferami nie ma żadnego związku — filozofia nic nie znaczy na publicznych placach, tam działa się wedle innych zasad.

Dyrektywa, jaką można by z tych przykładów wyprowadzić, nakazywałaby traktować aktywność filozofa jako czyste, bezinteresowne poszukiwanie prawdy, i badać rezultat tej aktywności — teorię filozoficzną, abstrahując od faktycznego uwikłania myśliciela w pozateoretyczną rzeczywistość: „Co innego ja, co innego me pisma” — jak to w *Ecce homo* powiedział Nietzsche¹. Gdybyśmy ten postulat — koncentrowania się na analizie dzieła, a nie na poczynaniach jego twórcy — zastosowali do analizy przypadku Sartre’a, moglibyśmy powiedzieć, że nic nas nie obchodzą jego polityczne ekscesy, interesują nas tylko jego dzieła, prawdy — bądź nieprawdy — filozoficzne w nich zawarte. Do takiego podejścia namawia zresztą sam Sartre. Odpowiadając w 1944 roku na zarzuty francuskich komunistów, wypominających mu, że czerpie inspiracje z Heideggera, niemieckiego „filozofa-faszysty”, stwierdzał: „Heidegger był filozofem, zanim stał się faszystą. Jego przyłączenie się do faszyzmu można wytłumaczyć strachem, być może karierowiczostwem czy konformizmem. Heidegger nie ma charakteru, zgoda. Ale czy można wysnuć z tego wniosek, że jego filozofia jest faszystowska lub że jego filozofia jest apologią tchórzostwa? Czyż nie wiecie, że czasem ludzie nie dorównują swym dziełom? Czy zamierzacie wykląć *Umowę społeczną* tylko dlatego, że J.-J. Rousseau porzucił swoje dzieci?”²

Tak więc zarówno tradycja filozoficzna, jak i współczesne antypsychologiczne tendencje w metodologii i wreszcie nawet wypowiedzi samego badanego przez nas myśliciela, skłaniają do tego, byśmy jako historycy filozofii wyrzekli się „kamerdynerstwa”, przestali się zajmować pomyłkami politycznymi Sartre’a i skupili swą uwagę wyłącznie na jego tekstach. Sądzę jednak, że w tym przypadku nie można tym namowom ulegać. Właśnie w tym przypadku, gdyż wprawdzie filozoficzna działalność jest zawsze jedynie fragmentem całego życia myśliciela, lecz często owe związki z całością są na tyle nieistotne, że można śmiało je pominąć. Nie sądzą na przykład, by informacje na temat niechlubnej kariery politycznej Franciszka Bacona miały jakieś większe znaczenie dla zrozumienia istoty jego filozoficznych idei. Inaczej jednak mają się sprawy z filozofią Sartre’a. Na-

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje — kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa 1910–1911, s. 49.

² J.-P. Sartre, *A propos de l'existentialisme: mise au point*, w: M. Contat, M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris 1970, s. 654.

leży ona bowiem do tych koncepcji, w których związek z szeroko pojętą praktyką życiową jest nie tylko zwykłym oczywistym faktem, niezależnym nawet od wiedzy i woli myśliciela, lecz fundamentalnym założeniem, podstawą przyjętego projektu filozoficznego. Takie podejście do problemu związków między filozofią a polityką również ma swe korzenie w antyku. Jeśli — jak głosili na przykład stoicy czy epikurejczycy — filozofia nie tyle jest teorią, zobiektywizowanym w tekście rezultatem badań, co sztuką życia, aktem filozofowania, żywym działaniem, sposobem ludzkiego istnienia w świecie, to abstrahować od życia, od całokształtu aktywności filozofującego podmiotu oznaczałoby właśnie zapoznawać samą istotę filozofii. Sokrates jest dla nas filozofem, choć jak wiadomo nigdy przecież niczego nie napisał. Gdy mamy do czynienia z projektem filozofii, który do takiej tradycji nawiązuje, wówczas — jak sądzę — „kamerdynerskie” podejście daje większe szanse zrozumienia, niż analiza trzymająca się samego tekstu.

Sartre, od samego początku swej drogi filozoficznej, świadomie i wprost nawiązywał do owej stoicko-epikurejskiej tradycji. Wyznaczał filozofii cele praktycznomoralne i terapeutyczne. Miała ona być tzw. „refleksją oczyszczającą”, a więc czymś więcej niż beznamiętnie przedstawionym zbiorem informacji o rzeczywistości obiektywnej. „Filozofia — pisał — to pewien sposób życia”, aktywność tożsama z „poszukiwaniem ocalenia”, z „dążeniem do absolutu”³. Tych ostatnich określeń nie należy oczywiście pojmować w duchu filozofii chrześcijańskiej. Pojęcie „ocalenia” Sartre — jak sam to przyznawał — zaczerpnął od Spinozy. Szukać ocalenia i dążyć do absolutu to kształtować świadomie swe życie, poddawać je bezustannej i radykalnej transformacji, stale przewyżczając samego siebie. Tak pojęta filozofia czyni związek teorii i praktyki jednym ze swych głównych założeń i zarazem postulatów, działanie praktyczne jest tu traktowane nie tyle jako konsekwencja, co przedłużenie filozoficznej koncepcji.

Pytamy więc — bo pytanie takie w tym przypadku jest zasadne, a problem jest filozoficzny: jak wychodząc od tekstów Sartre'a można starać się zrozumieć jego polityczne zaangażowanie? Wyprzedzając tok wywodów powiem od razu, iż nie należy się spodziewać takiej odpowiedzi, że każdy krok Sartre'a na polu polityki znajdzie swe wytłumaczenie w odpowiednim cytacie z jego prac filozoficznych. Związek między filozofią Sartre'a a uprawianą przezeń polityką nie na tym polega. Zanim przedstawię w tej sprawie pewne sugestie, chciałabym wprowadzić niezbędne informacje historyczne, tak aby problem Sartrowskiego zaangażowania mógł zostać przedstawiony w bardziej konkretnej formie.

Otóż można wyróżnić cztery etapy politycznej drogi Sartre'a.

Do 1939 roku Sartre był całkowicie apolityczny, nawet programowo nie głosił. Istniejące burżuazyjne społeczeństwo i kapitalistyczny system wzbudzały w nim odrazę, ale równie odpychające wydawały mu się próby ustanowienia spo-

³ Por. J.-P. Sartre, *Zrozumienie Heideggera*. (Fragment „*Les Carnets de la drôle de guerre*”), przeł. H. Puszko, „Sztuka i Filozofia” 5, 1992, s. 119.

leczeństwa socjalistycznego. ZSRR był wówczas dla Sartre'a symbolem „cywilizacji inżynierów”, zaś inżynier to w Sartrowskiej nomenklaturze obraźliwe wyzisko, symbol i uosobienie człowieka owładniętego „duchem powagi”. Za równie „poważnych” uważał wówczas Sartre także wszelkich rewolucjonistów i samego Marksa. Wszyscy ci ludzie czynu, którzy chcą zmieniać świat, zaczynają go traktować „poważnie”: szukają w nim obiektywnych praw, reguł i wartości, przyznają mu moc determinowania ludzkich działań, gdyż zapominają o własnej wolności. Zaprzeczeniem takiej postawy był „człowiek samotny”, który wprawdzie przeciwstawia się społeczeństwu, ale czyni to wyłącznie w sferze refleksji i — nie wnikając się w żadne prozaiczne walki czy konflikty — poszukuje własnej prawdy i osobistego ocalenia. Właśnie z „człowiekiem samotnym” Sartre wówczas się utożsamiał. Gdy w 1936 roku wybuchła wojna w Hiszpanii i przyjaciel Sartre'a, hiszpański malarz mieszkający we Francji, Fernando Gerassi, opuścił rodzinę, by czynnie wesprzeć walczących republikanów, Sartre nawet przez chwilę nie myślał o tym, by mu towarzyszyć. Gerassi 18 lipca 1936 roku wyjechał do Hiszpanii, zaś Sartre kilka dni później wyruszył w turystyczną podróż po Italii i napisał nowelę *Depaysement* (*Wygnanie*), której opublikowany fragment traktuje nie o wojnie, lecz o jedzeniu. Jak widać, ówczesna postawa Sartre'a niczym nie przypomina późniejszego filozofa zaangażowanego.

Etap drugi to lata 1940–1952. W tym okresie Sartre starał się zerwać z imtem „człowieka samotnego”. W czasie okupacji próbował — choć bez powodzenia — uczestniczyć w rodzącym się ruchu oporu, zakładając wraz z Maurice Merleau-Pontym grupę o nazwie „Socjalizm i wolność”. Całe to przedsięwzięcie szybko skończyło się porażką, grupa nie odegrała żadnej roli i wkrótce się rozpadła. Pierwszy krok w stronę działania i polityki został jednak dokonany. Po nim następują dalsze. W 1945 roku Sartre od „czystej” filozofii przechodzi do blisko już związanej z polityką działalności publicystyczno-dziennikarskiej. Zostaje redaktorem naczelnym „*Les Temps Modernes*”, pisma otwartego na problemy epoki i usiłującego kształtować opinię publiczną. W 1948 roku Sartre wkrocza jeszcze bardziej zdecydowanie w sferę polityki, godząc się wejść do kierownictwa „*Le Rassemblement Democratique Revolutionnaire*”, ugrupowania, które za swój cel stawiało zbudowanie Europy wolnej, demokratycznej oraz niezależnej zarówno od Stanów Zjednoczonych, jak i od ZSRR. Szybko, bo już w 1949 roku, Sartre zrozumiał jednak, że były to naiwne mrzonki i zrezygnował z udziału w stowarzyszeniu. W tym czasie filozof, choć jest już „zaangażowany”, nie przestaje jednak być krytyczny, zresztą w stosunku do wszystkich sił politycznych, na przykład wobec ruchu komunistycznego i wobec ZSRR pełen jest niechęci i nieufności.

Etap trzeci to lata 1952–1968. Następuje wówczas kolejne przeobrażenie postawy Sartre'a. Staje się on politykiem, choć warto pamiętać, że nie brał nigdy udziału w żadnych strukturach władzy: była to raczej — jak to określił Merleau-Ponty — polityka *per procura*, postawa polityczna manifestowana publicznie,

pisanie listów, polemik, interwencji, uczestniczenie w różnego rodzaju kongresach, konferencjach, dyskusjach i manifestacjach, nie zaś faktyczne działanie i bezpośredni udział w kształtowaniu relacji społecznych. Począwszy od 1952 roku Sartre całkowicie rezygnuje z neutralności wobec konfliktu dwóch bloków. Ostro krytykuje dawnych towarzyszy z RDR, uznaje ZSRR za jedyne prawdziwego obrońcę pokoju, a partię komunistyczną — choć nigdy nie zdecydował się do niej wstąpić — uważa za reprezentanta interesów całego proletariatu. Stanowisko takie reprezentuje Sartre — z grubsza biorąc — przez blisko piętnaście lat. Dopiero wydarzenia majowe we Francji w 1968 roku są katalizatorem nowej przemiany. Przy tej okazji Sartre spostrzega, że „komuniści boją się rewolucji” i przyczyniają się do zdławienia spontanicznego buntu młodzieży. Dopiero wtedy następuje całkowite zerwanie Sartre'a z FPK, która zostaje przez niego uznana za najbardziej zachowawczą partię we Francji.

Od tego momentu rozpoczyna się czwarty etap politycznej drogi Sartre'a, określony przez zwrot ku ugrupowaniom lewackim. Rezygnuję tu z jego opisu, bowiem w dalszych rozważaniach koncentruję się na analizie przejścia między etapem pierwszym a drugim oraz drugim a trzecim. Chcę bowiem zbadać, jak to się stało, że „człowiek samotny” przeobraził się w filozofa „zaangażowanego”, oraz co sprawiło, że zaangażowanie to przybrało postać lewicowych i proradzieckich sympatii.

W oczach samego Sartre'a wszystkie wspomniane wyżej przeobrażenia przybierają postać raptownych zwrotów, naglej i niespodziewanej decyzji, podjętej pod wpływem takich czy innych wydarzeń historycznych. Pierwszy zwrot spowodowała wojna, pobyt w obozie jenieckim, doświadczenia okupacji. Natomiast zwrot w stronę komunizmu dokonany został, wedle opisów Sartre'a, pod wpływem wydarzeń związanych z manifestacją, zorganizowaną przez FPK przeciwko wizycie w Paryżu amerykańskiego generała Ridgweya. Można by odnieść wrażenie, że to określona sytuacja historyczna wymuszała na filozofie takie a nie inne decyzje. Sartre niejednokrotnie przecież stwierdzał, że nie był „stworzony” do polityki, że niejako został zmuszony do tego, by ją uprawiać.

Zauważmy, że takie stwierdzenia kłócą się z całością Sartrowskiej koncepcji filozoficznej i mamy prawo potraktować je jako formę fałszywej świadomości, która szuka obiektywnych uzasadnień dla własnych decyzji, wpadając w ten sposób w złą wiarę. Ponadto wyjaśnienie odwołujące się do tego, co czysto przypadkowe, nie pozwoliłoby na żadne generalizacje. Sugerowałoby, że związek pomiędzy filozofią a polityką jest również czysto przypadkowy, a polityka jest czymś w rodzaju odkurzacza, wciągającego w siebie z równą siłą wszystkie napotkane na drodze obiekty. Jest to skądinąd wyobrażenie pociągające; nawet tak zwykle przenikliwa Hannah Arendt w podobnym duchu opisuje wkroczenie francuskich intelektualistów w świat polityki: „Upadek Francji, który dla nich był wydarzeniem zupełnie nieoczekiwanym, w jednym dniu wymiół polityczną arenę ich ojczyzny opróżniając ją dla marionetkowej błazenady lotrów lub głup-

ców, a pisarze, którzy normalnie nigdy nie uczestniczyli w politycznym życiu Trzeciej Republiki, wciągnięci zostali w politykę jak gdyby siłą jakiejś gigantycznej pompy ssącej. Tak więc bez ostrzeżenia i prawdopodobnie wbrew swym oczywistym inklinacjom weszli w sferę spraw politycznych⁴.

Jednak i odkurzacz nie wciąga wszystkich przedmiotów, na przykład takich, które są zbyt duże lub zbyt ciężkie. Dlatego wbrew Sartre'owi powiemy, że już jako „człowiek samotny” był on właśnie niejako „stworzony” do tego, by uwikłać się w politykę. Jeśli nawet zmienił swe poglądy i swą postawę, reagując na określone wydarzenia historyczne, to nie odciskały się one na nim przecież jak na kałku wosku, lecz taka a nie inna reakcja była poprzedzana i współokreślana przez pracę filozoficznej refleksji.

Jakie są zatem filozoficzne przesłanki pierwszej metamorfozy Sartre'a? Cóż takiego było w jego koncepcji filozoficznej z okresu przedwojennego, co jeśli nawet samo nie spowodowało, to uczyniło możliwym zwrot ku aktywności politycznej? Jak wspominałam, filozofię pojmował wówczas Sartre jako drogę umożliwiającą indywidualne „ocalenie” i osiągnięcie „autentycznej egzystencji”. Filozof pozostał wprawdzie dla niego miłośnikiem prawdy, ale owa prawda „człowieka samotnego” nie powinna przypominać uniwersalnych i „abstrakcyjnych” twierdzeń „fałszywych filozofów”, jest to bowiem prawda „konkretna i indywidualna”.

Jednak gdzie i jak jej szukać? Wielcy poprzednicy Sartre'a radzili w tym celu zwrócić się ku samemu sobie i szukać prawdy we własnym wnętrzu. Cóż, kiedy Sartre właśnie w latach trzydziestych dzięki fenomenologicznym lekturom doszedł do wniosku, że świadomość nie ma żadnego „wnętrza”, w którym zamieszkiwałyby takie czy inne treści. Jest ona czystym ruchem, strumieniem aktów intencjonalnych. Tak więc Narcyz, poszukujący prawdy o sobie, nie odnajdzie jej wpatrując się w siebie jak w lustro. Dlatego Sartrowski „człowiek samotny” szybko sobie uświadamia, że jego cel podstawowy — tzn. metafizyczne ocalenie i zdobycie samowiedzy — jest nierealizowalny bez udziału innych jednostek. W *Bycie i nicości* Sartre stwierdza, że samowiedza każdej jednostki musi być zapośredniczona przez inną świadomość, że indywidualne ocalenie uzależnione jest od charakteru relacji, w jakich jednostka pozostaje z innymi ludźmi. Postulat zaangażowania, otwarcia się na innych ludzi, to jedynie rozwinięcie odkrycia o wiele wcześniejszego, odnotowanego między innymi w pochodzącym z 1934 roku szkicu o Husserlu: „wszystko łącznie z nami jest w świecie, pośród innych. Odnaleźć siebie możemy nie w nie wiedzieć jakim odosobnieniu, lecz na drodze, w mieście, w tłumie — rzecz pośród innych rzeczy, człowiek pośród ludzi”⁵. Tak więc „bru-

⁴ H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, wstępem poprzedził P. Śpiewak, Warszawa 1994, s. 15.

⁵ J.-P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, przeł. A. Milecki, w: *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali i wstępami opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 317.

talnie uspołeczniająca wojna” pomogła Sartre'owi określić kierunek dalszych poszukiwań, ale podsunęła mu ona jedynie odpowiedzi na pytania, które zrodziły się na obszarze wcześniejszej refleksji filozoficznej.

Podobnie sprawy się mają w przypadku owego drugiego przełomu. Oto nagle — od roku 1952 — filozof nienawidzący wszelkiego typu rewolucjonistów owdągniętych „duchem powagi”, staje się sojusznikiem partii i to partii komunistycznej, filozof wolności opiewanej na różne sposoby, zaczyna gloryfikować kraj brutalnie tę wolność depreczający. Sartre doskonale wiedział, na przykład, o istnieniu obozów koncentracyjnych w ZSRR i w 1950 roku wraz z Merleau-Pontym piętnował ich istnienie na łamach „*Les Temps Modernes*”. Nie przeszkadzało mu to jednocześnie napisać po podróży do ZSRR w roku 1954, że jest to kraj, w którym panuje całkowita wolność i który wskazuje drogę wszystkim innym państwom, w tym także Francji. Czy istnieje jakaś zależność między sposobem, w jaki Sartre usprawiedliwia komunizm i swą proradziecką postawę, a jego najbardziej fundamentalnymi przekonaniem filozoficznymi, wyrażonymi w *Bycie i nicości*?

Zgodnie z proponowaną przeze mnie hipotezą interpretacyjną, na powyższe pytanie należałoby odpowiedzieć twierdząco. Rzetelne wykazanie, na czym ów związek polegał, wymagałoby drobiazgowej analizy. Tu wskażę jedynie kierunek możliwych poszukiwań.

Otóż Sartrowska postawa polityczna może być łączona zarówno z określonymi uznawanymi przez filozofa ideami negatywnymi, jak i pozytywnymi. Wedle Sartre'a istniejący porządek burżuazyjny to świat, w którym humanizm jest czystą iluzją, wszechwładnie panuje alienacja i rządzi przemoc w takiej czy innej postaci. Trzeba więc działać konsekwentnie i radykalnie, aby owo zło unicestwić. Takie przekonania — mniej czy bardziej wyraźnie przez Sartre'a głoszone — mogły być negatywnym punktem wyjścia sojuszu filozofa z komunistami: chodziłoby o przyłączenie się do politycznej siły, mającej na celu zniszczenie kapitalizmu i burżuazji. Jednak taka anarchistyczna postawa zostaje uzupełniona o pozytywną ideę historiozoficznego optymizmu, którego składnikiem było przekonanie o istnieniu tzw. „postępowej przemocy”, czyli — inaczej mówiąc — przemocy w słusznej sprawie.

Przemoc króluje wszędzie, co do tego Sartre nie ma żadnych wątpliwości. W tym samym momencie, gdy Rosjanie wysyłają swoje czołgi na Węgry, Francuzi i Anglicy rozpoczynają walkę o kanał Sueski. Abstrakcyjny moralizm pięknoduchów, wedle opinii Sartre'a, wyklucza możliwość wszelkiego politycznego działania i w ostatecznym rozrachunku podtrzymuje istniejącą nędzę, wyzysk i alienację. Tak więc trzeba uznać, że akty przemocy nie są równoważne: istnieje przemoc, która prowadzi do wzmocnienia swego panowania na świecie (na przykład faszyzm), ale też istnieje „przemoc «postępowa»”, która zmierza do tego, by ostatecznie unicestwić wszystkie swe formy i przejawy. Aby te rodzaje przemocy móc odróżnić i ocenić, trzeba mieć jakiś absolutny punkt odniesienia. Dla Sartre'a staje się nim komunizm, pojęty jako model „prawdziwie ludzkiej” wspólnoty. Uznaje on jed-

nocześnie — i jest to niczym nie uzasadniony akt wiary — że ZSRR i partie komunistyczne, mimo chwilowych błędów i wypaczeń, mają na celu właśnie urzeczywistnienie tego ideału; jeśli odwołują się do przemocy, to jedynie po to, by wszelką przemoc ostatecznie wyeliminować.

Rozumowanie takie — pojawiające się zawsze wtedy, gdy ktoś próbuje realizować jakąś społeczną utopię — nie zostało po 1952 roku wymyślone przez Sartre'a *ad hoc*. Sama idea przemocy jako podstawy stosunków międzyludzkich jest niewątpliwie istotnym składnikiem fenomenologicznej ontologii rozwijanej w *Bycie i nicości*. Pojawia się natomiast wątpliwość, czy w ontologii tej jest miejsce na ów historiozoficzny optymizm, zawierający w sobie ideę postępu oraz hipotezę, że możliwe jest zbudowanie wspólnoty społecznej wolnej od walki, alienacji i przemocy. „Człowiek jest męką nadaremna”, „piekło to inni” — oto najczęściej cytowane słowa napisane przez Sartre'a.

Jednak moim zdaniem wymowa *Bytu i nicości* nie jest wcale tak jednoznaczna i oczywista. Istnieją przesłanki do innego, „optymistycznego” odczytania tego dzieła. Zawarta w nim koncepcja „złej wiary” dopełniona jest przecież ideą „refleksji oczyszczającej”. Projekt psychoanalizy egzystencjalnej — oparty na założeniu, że dzięki rozumieniu adekwatne uchwycenie podmiotowości jest możliwe — każe inaczej spojrzeć na wypowiedzi o nieuchronności uprzedmiotowienia w relacjach międzyludzkich. Obok perwersyjnej „miłości piekielnej”, która dąży do unicestwienia cudzej wolności, istnieje także w Sartrowskich opisach „pascalska miłość-szacunek”, oparta na wzajemnym uznaniu świadomości, na wspólnocie i komunikacji.

Tak więc, w filozoficznych dziełach Sartre'a odnajdujemy myśli, na których wspierało się jego późniejsze polityczne zaangażowanie. Inaczej mówiąc: to filozofia doprowadziła Sartre'a do polityki. Nie znaczy to oczywiście, że taki sposób uprawiania refleksji filozoficznej musiał skończyć się dokładnie takim zaangażowaniem w politykę. Rozwijając sprawę bardziej konkretnie i szczegółowo, należałoby choćby zwrócić uwagę z jednej strony na czas, w którym tworzył i działał Sartre („epoka intelektualistów”, kiedy to panowało przekonanie, iż uczeni, pisarze, twórcy powinni troszczyć się o sprawy „miasta”, *civitas*), z drugiej zaś — być może po prostu uwzględnić jednak osobowość Sartre'a, cechy jego charakteru (wedle Raymonda Arona Sartre był „sumieniem powszechnym” i „wściekłym huraganem” jednocześnie). Wszystkie te filozoficzne, historyczne i osobiste uwarunkowania nie są jednak — trzeba to mocno podkreślić — przyczynami, oddziałującymi na biernie im się poddającą jednostkę; tworzą one raczej zespół okoliczności, sytuację, w ramach której Sartre dokonał wyboru swej politycznej drogi.

W każdym razie Sartre to jeszcze jeden przypadek filozofa, który chciałby zostać jeśli nie królem, to jego nauczycielem i sędzią. Przy czym wyprowadzane z filozofii Sartrowskie wizje polityczne były dalekosiężne i radykalne. Sartre chciał nie tyle poprawić los człowieka — co da się zrobić jedynie metodą małych kro-

ków, jak dowodził Popper — ile myślał o jego „zbawieniu”, całkowitym spełnieniu ludzkiego powołania. Kiedy ktoś taki włącza się w życie polityczne, nigdy nie jest reformatorem, lecz domaga się rewolucji, zmian radykalnych, natychmiastowych i całkowitych. Wtedy zaś narażony jest na pokusę gwałtu i przemocy, albo przynajmniej ma skłonność do usprawiedliwiania takiej czy innej niegodziwości, popełnianej po drodze do szczytnego celu. I nie ma to nic wspólnego z lewicowym czy prawicowym kierunkiem owego politycznego zaangażowania — sędzę, że gdyby Sartre żył w niegdysiejszym ZSRR, byłby radykalnie prawicowy, a za zbawienie dla całego świata uważałby politykę Stanów Zjednoczonych.

Przypadek Sartre'a można skwitować mówiąc o fanatyzmie, zadufaniu, ślepotie czy wręcz głupocie politycznej. Może to być jednak również okazja do uświadomienia sobie pewnej ważnej prawdy. Oto nikt na ogół nie chce, by rządy sprawował tyran działający według rad Machiavellego, tzn. zamiast siły argumentów — filozoficznych w swej ostatecznej podstawie — uznający jedynie argument siły. Wszyscy są zgodni, że polityka powinna opierać się na wartościach. Rzecz w tym, że muszą one być traktowane, jak pisał Popper, z „intelektualną pokorą”, tzn. trzeba zakładać, że nie są to wartości absolutne, że często jedne wykluczają drugie, że ich realizacja może prowadzić do ich unicestwienia itd. „Polityczny gnostycyzm”, czyli przekonanie, że rozwiązało się zagadkę historii i poznało sposób na zbudowanie społeczeństwa naprawdę racjonalnego i absolutnie doskonałego, jest bowiem niebezpieczny dla wszystkich, w tym także dla gnostyka. Sartre był właśnie takim gnostykiem; opieranie się na takiej koncepcji popychało go do politycznego radykalizmu, tzn. do podejmowania kroków bardzo ryzykownych, by nie powiedzieć rozpaczliwych. Takie postępowanie zawsze kończy się porażką i rozczarowaniem, naraża na kpiny i potępienie. Sartre sam w pewnym momencie uświadomił sobie, że „ocalenie” jest ułudą: nie można zostać ocalonym ani przez literaturę (na co długo miał nadzieję), ani przez politykę, a „poszukiwanie abso-lutu” (na przykład doskonałej wspólnoty) „jest przejawem neurozy”. Jest to choroba często spotykana — przemyślenie przypadku Sartre'a być może pomogłoby się na nią uodpornić.

A philosopher-politician. The case of J. P. Sartre

The author raises the question, if a philosopher can be evaluated on the grounds of his biography, and especially on the basis of his political activity. She claims that it is quite appropriate to do so in the case of J. P. Sartre. His published works and his biography made one piece, as philosophy had brought him to politics and his activities were an implementation of his ideas.