

I r e n a B e d n a r z

Na temat Sartre'a w Polsce w latach 1948–1969

Prezentujemy znaczące wypowiedzi na temat filozofii Jean Paul Sartre'a, jakie ukazały się w czasopismach filozoficznych, kulturalnych i społecznych w okresie, gdy jego myśl była szczególnie popularna w Polsce. Zamieszczamy też fragmenty z omówień Sartre'a zamieszczonych w książkach o filozofii współczesnej. Wybór jest uporządkowany chronologicznie, by dać wyobrażenie o przemianie postaw wobec Sartre'a, a także o tym, jak jego filozofia była wplatana w różne aktualne polemiki. Wypisy przygotowała dla Redakcji „Przeglądu Filozoficznego” niezależna bibliograf – pani Irena Bednarz.

Franciszek Sawicki: *Jean Paul Sartre*, „Przegląd Powszechny” (1948) nr 4

Egzystencjalizm Sartre'a jest wyraźnie **a t e i s t y c z n y** i znacznie radykalniejszy niż koncepcja Heideggera lub Jaspersa. Doprowadza on ateizm do ostatnich konsekwencji. Ironicznie wspomina o „etyce świeckiej”, która chciałaby usunąć Boga z „jak najmniejszym kosztem” dla życia moralnego, sam zaś twierdzi, że zasadnicze wartości moralne także **b e z B o g a** pozostają niezachwiane. Współ z Nietzschem wnioskuje, że razem z Bogiem przestaje istnieć także świat odwiecznych wartości jako obowiązujący porządek moralny. Nie ma nic nad ludzkością, pozostaje tylko człowiek jako swój własny prawodawca. Jest więc to **n i h i l i z m** duchowy, określony przez Nietzschego jako sytuacja współczesna: „Cóż oznacza nihilizm? – że odwartościowane są najwyższe wartości. Brak celu. Brak odpowiedzi na pytanie o sens życia”. Jakkolwiek radykalny ateizm zbliża Sartre'a do Nietzschego, nastawienie jednak tych dwóch myślicieli wobec problemu istnienia Boga jest zasadniczo różne. [...] Sartre nie uzasadnia swego ateizmu systematycznie. (Sawicki [1948]: 254–255)

[...] Człowiek pragnie być **B o g i e m**. Dziwne te słowa przypominają myśl św. Augustyna, że człowiek w głębi serca w całym życiu właściwie szuka Boga. Sartre podobnie jak Augustyn podkreśla też, że człowiek zwykle przed oczyma

ma inne cele, cele doczesne, ale nieświadomie najgłębsza jego tęsknota zmierza ku Bogu. Różnica jest w tym, że celem doczesnym u św. Augustyna jest złączyć się z Bogiem, u Sartre'a zaś, podobnie jak u Nietzschego, stać się Bogiem. Sartre stwierdza, bez cienia żalu, że to jest nieosiągalne, ponieważ sam byt boski jest niemożliwy.

Filozofia Sartre'a zdobyła niesłychany rozgłos na całym świecie, ale na ogół w płytkiej popularyzacji, przeciwko której autor jej sam protestował, chociaż do niej się walcie przyczynił. Głębsze jego myśli mniej są znane, i niewielu zapewne znajdzie się ludzi, którzy główne dzieło jego przestudiowali. Może też słusznie powiedziano, że filozofia jego mniej przyciąga zwolenników niż ciekawych [opinia za Beigbeder, *L'homme Sartre*].

Sartre musi prowadzić obronę na dwóch frontach. Zwalczają go zarówno komuniści, jak i chrześcijanie. Ponieważ jednak w jego filozofii występują myśli spokrewnione z jednym i drugim światopoglądem, nie brak jest w nich prób przerzucania do niej pomostów. Z komunizmem łączy ją ateizm, z chrystianizmem szacunek dla wolności i odpowiedzialności człowieka. [...]

Z drugiej strony główne myśli sartrowskiej filozofii są tak skrajne, a nieraz wprost paradoksalne, że do pewnego stopnia uzasadnione było pytanie, czy jej twórcę w ogóle można uważać za prawdziwego i poważnego filozofa. (Sawicki [1948]: 262–263)

[...] w jego koncepcji tak silnie uderza brak światła, nadziei i radości życia. Tym też się tłumaczy fakt, że dramaty jego są tak beznadziejne, fatalne i niesamowite.

Ostatnim źródłem przerażającego pesymizmu tej koncepcji jest radykalny a t e i z m jej autora. Z wiarą bowiem w istnienie Boga załatwia się on zbyt szybko i pobieżnie. Nie bada krytycznie dowodów na istnienie Boga, które zastanawiały największych myślicieli wszystkich wieków. Zbyt pochopnie określa pojęcie istoty boskiej jako niemożliwe samo w sobie. [...] Tyle wolno stwierdzić, że bez koncepcji Boga pytanie, skąd pochodzi wszechświat z przedziwnym swoim porządkiem, pozostaje bez odpowiedzi. Życie staje się procesem bezcelowym. A jedno i drugie – jak sam Sartre bezradnie przyznaje – krzyczącym absurdem. (Sawicki [1948]: 264)

Jan Guranowski: *Ideologia i polityka w ostatnich pracach publicystycznych Sartre'a*, „Myśl Filozoficzna” (1957) nr 3

Wybitny filozof, pisarz i publicysta, Jean-Paul Sartre nadesłał do redakcji miesięcznika „Twórczość” obszerny stustronicowy bez mała artykuł pt. „Marksizm i egzystencjalizm”. Artykuł napisany został specjalnie dla polskiego czytelnika i publikacja przekładu polskiego poprzedzi ukazanie się oryginału.

Jest to niewątpliwie coś więcej niż akt kurtuazji wobec przyjaciół polskich, którzy prosili pisarza o zabranie głosu w specjalnym „francuskim” numerze „Twór-

czości”. Sartre określa w swoim artykule własną pozycję ideologiczną, rezultat długiej ewolucji poglądów od subiektywizmu Kierkegaarda i fenomenologii Husserla w latach 1933–1939 – w stronę marksizmu. Sartre precyzuje tu swoje stanowisko jako marksistowskie, interpretując egzystencjalizm jako próbę przecięcia pewnych historycznych wypaczeń teorii marksistowskiej, podejmowaną *w ramach marksizmu*, jako rewindykację zaniedbanej w rezultacie tych wypaczeń określonej problematyki humanistycznej, rozszerzenie metod badawczych *w obrębie metodologii marksistowskiej*. Egzystencjalizm – tak jak go obecnie rozumie Sartre – nie ma być odrębną szkołą filozoficzną czy odrębną ideologią. Wyodrębnia się dziś co prawda jako stanowisko wobec oficjalnych interpretacji marksizmu, jednakże autor uważa to wyodrębnienie za coś prowizorycznego, przekonany, że obecny nurt teoretycznej i praktycznej odnowy marksizmu otwiera perspektywę pełnej integracji egzystencjalizmu w marksizm XX w.

Nowy artykuł Sartre'a, stanowiący próbę określenia się w ramach marksizmu, na gruncie uznania historycznych osiągnięć budownictwa socjalistycznego, a zarazem próbę podjęcia pozytywnej problematyki teoretycznej związanej z procesami destabilizacji ideologii ruchu robotniczego, zapoczątkowanymi przez XX Zjazd KPZR – posiada szczególną polityczną wymowę. Opublikowanie w polskim piśmie *przed* udostępnieniem czytelnikom własnego kraju pracy o tak wielkim znaczeniu dla samego pisarza wiąże się z głęboką sympatią i uznaniem dla Polski Października, uczuciami, jakim daje niezmiennie wyraz i Sartre, i grupa jego współpracowników skupionych wokół czasopisma „Temps Modernes”.

Można mieć nadzieję, że artykuł Sartre'a postulujący rehumanizację marksizmu zostanie przyjęty z należytym zainteresowaniem przez marksistów kraju, który pragnie być materialną siłą tej rehumanizacji. Może nareszcie z obustronną korzyścią stanie się możliwa rzetelna i owocna dyskusja komunistów z jednym z najwybitniejszych postępowych myślicieli Zachodu, domagającym się tej dyskusji od lat. [...]

Sartre zarzuca więc współczesnemu „oficjalnemu marksizmowi”, że poprzestając na powtarzaniu w kółko słusznych formuł i zajmując się konkretem jedynie jako ilustracją tezy ogólnej zajmuje się pustą zonglerką pojęciami – tym bardziej, iż jego „dochodzenie do konkretnego” jest nader często oparte nie na badaniu empirycznego faktu, lecz na *apriorycznej spekulacji*: dedukowaniu jego „istoty” z uznanych w sposób dogmatyczny ogólnych prawidłowości. „Wydarzenie – pisze z ironią Sartre – winno potwierdzać *aprioryczną* analizę sytuacji, a gdy jej nie potwierdza, powinno mieć tyle taktu, by jej przynajmniej nie przeczyć”. (*Marksizm i egzystencjalizm*) [...]

„Jeden z waszych pisarzy – pisze Sartre do czytelników „Twórczości” – w artykule przedrukowanym w „Les Temps Modernes” opowiada, że parę lat temu spotkał na murach Warszawy taki oto afisz : „Gruźlica opóźnia wykonanie Planu Sześćoletniego”. Zdanie to wydaje mi się najdoskonalszym wykładnikiem stalinizmu jako ideologii. Po pierwsze dlatego, że chodzi tu o konflikt pomiędzy dwo-

ma pojęciami urzeczowionymi, z których każde da się wyrazić statystycznie (roczna zachorowalność na gruźlicę, cyfry wykonania planu w poszczególnych gałęziach przemysłu). Po drugie dlatego, że choroba nie występuje tu jako konkretne i bolesne doświadczenie pewnych dzieci, pewnych ludzi, ale jako czysta nicość, jako różnica obliczona *na papierze* pomiędzy planowaną a efektywną produkcją. Po trzecie wreszcie dlatego, że robotnik zarażony gruźlicą stał się do tego stopnia nieważny, iż trzeba *usprawiedliwiać* pomoc lekarską, jaką mu się okazuje: gdyby nie chodziło o produkcję i o przywrócenie mu sił do pracy, należałoby ją widocznie uważać za zbędny luksus. Zapomina się całkowicie o tym, że przecież konkretnym celem produkcji jest wyzwolenie człowieka z przyrody, do tego stopnia, że można by przecież wydać afisz „Pewna określona orientacja produkcji zmniejsza ilość wypadków gruźlicy”. Ale trzeba by na to budować więcej zdrowych mieszkań, klinik, wyekwipować szpitale itd. – co zakłada nieco inny profil inwestycyjny. Odrzuciwszy więc dialektykę w imię Planu, alienuje się człowieka wobec fetyszyzowanej Produkcji; znosi się całkowicie konkretne stosunki międzyludzkie: leczony gruźlik nie odczuwa w udzielanej mu pomocy zwyczajnej ludzkiej troski o człowieka; nie jest on celem bezpośrednim, ale środkiem; nie jego się leczy, ale samą produkcję. Bo w rzeczywistości doszliśmy do tego absurdu: gruźlica jest chorobą nie ludzi, lecz produkcji” (tamże).

Egzystencjalizm reprezentowany przez Sartre’a chce właśnie atakować to wynaturzenie współczesnego marksizmu, obezwładniające go w dziedzinie ideologicznej jako narzędzie poznania rzeczywistości, w praktyce zaś dehumanizujące osiągnięcia rewolucji socjalistycznej. [...]

Egzystencjalizm ma być – w ujęciu Sartre’a – rewindykacją humanizmu zagubionego w „abstrakcyjnej” teorii i praktyce współczesnego marksizmu.

Krytyka egzystencjalizmu, tak jak ją rozumie Sartre, ma być krytyką obecnego etapu teorii i praktyki marksizmu z punktu widzenia jego uniwersalnych założeń i postulatów, z którymi autor w pełni się solidaryzuje.

Krytyka ta, przeprowadzana przez pisarza w różnych dziedzinach – od analizy tragicznych wydarzeń węgierskich do próby interpretacji dzieła literackiego – stawia sobie za cel analizę sytuacji i wskazanie dróg wyjścia z obecnego impasu, jaki, zdaniem Sartre’a, przeżywa międzynarodowy ruch komunistyczny. (Guranowski: [1957]: 172–174)

Przeciwstawiając się marksistowskiej publicystyce filozoficznej, szczególnie gwałtownej w swych atakach przeciw egzystencjalizmowi na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, a dostrzegającej w problematyce wysuwanej przez ten kierunek jedynie irracjonalistyczny bełkot, kwalifikującej nurt sartre’owski jako reakcyjny, sugerującej mu „obiektywne”, a nierzadko i subiektywne wysługiwanie się imperializmowi amerykańskiemu – Sartre z naciskiem podkreśla związek tej problematyki z problematyką marksistowską, domaga się, by pod mistyfikującą osłoną subiektywizmu dostrzegać rzeczywistą treść istotnych postulatów.

Sartre, jak się wydaje, zmierza w ogóle w kierunku negacji egzystencjalizmu jako filozofii, obstając wyłącznie przy zachowaniu *kierunku jego metodologicznej inspiracji*. Jeśli więc broni „tradycyjnego” egzystencjalizmu przed jednoznaczną kwalifikacją jako kierunku reakcyjnego, to nie dlatego, by chciał zamazywać jego ówczesny charakter „idealistycznego protestu przeciw idealizmowi”. Chodzi mu przede wszystkim o to, że „w swojej większości dzieła umysłu ludzkiego to rzeczy bardzo skomplikowane i trudne do klasyfikacji, nie dają się one sytuować w stosunku do jednej ideologii klasowej; wyrażają one raczej, w swej najgłębszej strukturze, sprzeczności i walkę wszystkich współczesnych ideologii; nie należy dopatrywać się w danym systemie burżuazyjnym jedynie prostej negacji filozofii rewolucyjnej, ale przeciwnie, widzieć i wskazywać, jak dalece podlega on jej przyciąganiu, jak dalece ona w nim tkwi, jak dalece to wzajemne przyciąganie i odpychanie, te wpływy, te łagodne infiltracje i gwałtowne starcia odnajdują się w każdej poszczególniej myśli”. [...]

Poza tym w kontrowersji Kierkegaard – Hegel ostateczną rację przyznaje Satre... Marksowi. Zawiera się ona w marksowskiej analizie zjawiska alienacji, tej „eksterioryzacji człowieka, która zwraca się przeciw człowiekowi”, a „nie wynika z żadnej gry pojęć, ale z rzeczywistej historii”. [...]

Jego [Sartre'a] egzystencjalizm kształtował się w obrębie problematyki marksowskiej przybierając zrazu postać subiektywno-idealistycznego protestu przeciw charakterystycznemu dla stalinowskiego etapu despotyzmowi formuły ogólnej wobec żywego człowieka, pogłębiającej się przepaści między teorią a rzeczywistością, odwróceniu w tej ostatniej humanistycznej hierarchii ważności: całkowitemu podporządkowaniu konkretnej egzystencji ludzkiej jej ideologicznej i politycznej alienacji. Egzystencjalizm – zdaniem Sartre'a – w swoim rozwoju historycznym oczyszczał się stopniowo z idealistycznej mistyfikacji, można by powiedzieć – „deegzystencjalizował się” jako system filozoficzny i dziś nie widzi różnic pomiędzy swymi założeniami a założeniami marksizmu, czerpiąc inspirację z żywych źródeł marksowskiej teorii i metody. Ale zarazem, jak długo marksizm współczesny będzie paraliżowany jako ideologia i dehumanizowany jako praktyka przez ową dyktaturę formuły nad człowiekiem, jak długo konkretny, żywy człowiek pozostanie „nie odkryty”, jak długo człowiek będzie sługą i niewolnikiem abstrakcyjnej historii i uginać się będzie pod ciężarem własnych alienacji, tak długo egzystencjalistyczna rewindykacja „istnienia, które poprzedza istotę”, zachować musi swoją odrębność jako nieustanna krytyka humanistyczna.

Sartre podkreśla, że rozumie tę rewindykację wyłącznie jako *wyraz orientacji humanistycznej*. Nie jest ona bynajmniej jakąś tezą ontologiczną i nie należy jej rozumieć jako sztywne przeciwstawienie indywidualnej doli człowieczej, jako uprzedniej i warunkującej historię, przebiegowi historii ludzkiej, w której ujawnia się istota człowieka. (Guranowski: [1957]: 176–178)

Tak więc krytyka egzystencjalistyczna, przewyższając subiektywizm, włączając człowieka w jego historię, podnosi zarazem marksowską tezę o jedności teorii i praktyki i kieruje jej ostrze przeciw „abstrakcyjnemu” marksizmowi. Przybiera ona postać tezy o wzajemnym uwarunkowaniu wypaczonej teorii i wypaczonej praktyki.

Ale zarazem przyjęcie takiego punktu widzenia zmienia perspektywę dotychczasowego kierunku krytyki egzystencjalistycznej. Jeszcze przecież niedawno sartr'owska krytyka ruchu komunistycznego kierowała się głównie przeciw skostnieniu intelektualnemu, nie zaś wypaczeniom partii. Praktyka rewolucyjna ruchu wydawała się pisarzowi w ogólnych zarysach słuszną. Odrzucanie materializmu dialektycznego i historycznego przy jednoczesnej aprobacie marksizmu jako jedynej ideologii uzbrajającej proletariat do walki o wyzwolenie, zaprzeczanie obiektywności procesu historycznego, a zarazem uznawanie marksowskiej perspektywy wyzwolenia człowieka – swoisty element pragmatyzmu w „tradycyjnym egzystencjalizmie” okresu *Materializmu i rewolucji* – wszystko to razem prowadziło do zafascynowania wizualnymi sukcesami „rewolucji w marszu”, do aprobaty zasadniczej linii polityki partii, słusznej, bo *skutecznej*. [...]

Sartre przypisywał winę za skostnienie teoretyczne partii – inteligencji partyjnej; utraciła ona rozmach Marksa i Lenina.

Przeciwstawiając zwycięską praktykę kulejącej teorii Sartre zarzucał Naville'owi – mówiącemu o totalnym kryzysie partii – mechanicyzm, stwierdzając stanowczo, że istnieje sprzeczność między „praktyczną skutecznością Partii Komunistycznej a jałowością jej intelektualistów”.

„Kult jednostki – pisał – kosztował wiele istnień ludzkich i dóbr materialnych, ale nie podważał słuszności pozycji politycznych, *powodował* [jedynie ! – J.G.] *zahamowanie świadomości*”.

Schematem tym zachwiały wydarzenia polskie, a przede wszystkim węgierskie. [...] Sartre podejmuje próbę ukazania całej złożoności ideologicznej i politycznej rzeczywistości międzynarodowego ruchu robotniczego i państw obozu socjalistycznego. Mimo gwałtownych niekiedy akcentów polemicznych punkt ciężkości rozważań spoczywa wyrażnie na historycznej genezie opisywanych zjawisk, na dociekaniu ich obiektywnych uwarunkowań. Problematyka teoretyczna – „idealistyczne wypaczenie” współczesnej myśli marksistowskiej – zostaje ukazana na podłożu obiektywnego procesu historycznego, z którego wyrasta. Sartre podejmuje metodę materializmu historycznego, bada zrazu społeczne podłoże zjawisk ideologicznych, by z kolei przejść do analizy wpływu już uformowanej teorii na praktykę społeczną. W świetle tej metody teza o jedności teorii i praktyki pojawia się w nowym kontekście: nie może być mowy o rozkwicie teorii marksistowskiej, jeśli nie zostaną zlikwidowane określone metody w praktyce ruchu; nie mogą zaś one być zlikwidowane, jeśli nie zdemaskuje ich do końca krytyka teoretyczna. W ten sposób postulat humanizacji marksizmu utożsamia się z postula-

tem humanizacji jego praktyki. Krytyka egzystencjalistyczna staje się krytyką rewolucji. [...]

Rzecz paradoksalna! Sartre'owska koncepcja genezy stalinizmu przeciwstawia się oficjalnym ocenom od strony dla marksistowskiego krytyka egzystencjalizmu najmniej oczekiwanej. Wie on przecież, że sartre'yzm to woluntaryzm, indywidualizm, metafizyczna teoria wolności itp. I oto Sartre atakuje oficjalną ocenę stalinizmu abstrahując jak gdyby od indywidualności Stalina, nie biorąc pod uwagę specyficznych cech dyktatora, które ujawnił XX Zjazd Partii. Sartre próbuje ukazać źródła stalinizmu w specyfice obiektywnego rozwoju historycznego rewolucji rosyjskiej. Odrzuca wszelkie próby wyjaśniania wypaczeń minionego okresu przy pomocy „kultu jednostki na opak”. Studiuję ogólny proces historyczny, eliminując z pola swego widzenia „rolę jednostki w historii”. [...]

W ten sposób Sartre pisze też – i on z kolei – historię *grosso modo* stalinizmu, rzuca jedynie jej pierwszy szkic, wytycza ogólne kierunkowe. Musi więc ona nieuchronnie – w świetle jego własnych wskazówek metodologicznych – być traktowana jako bardzo jeszcze niedoskonałe odbicie złożonej rzeczywistości, hipoteza ogólna, której słuszność musi dopiero zostać potwierdzona przez szczegółowe i wielostronne badania konkretnego.

Ale zarazem przy tych wszystkich zastrzeżeniach jest to jedna z pierwszych – jakie znamy – prób wyjaśnienia genezy stalinizmu, usiłująca odtworzyć proces jego powstania, jego rozwoju i przeżycia się, w oparciu o marksistowską metodę interpretowania historii.

Stalinizm, zdaniem Sartre'a, rodzi się z tej podwójnej sprzeczności: kształtuje się grupa kierownicza, reprezentująca ogólne interesy socjalizmu, ale – *właśnie dlatego* – odcinająca się od jego realnego życia.

Wobec tego rozdarcia partia nie może odzwierciedlać ani potrzeb ludzi pracy, ani ich indywidualnych roszczeń. To samo dotyczy i związków zawodowych. Stają się one *narzędziami planu*, jak mówi Sartre, „mediatorami między ludem a kierownictwem”. [...]

Kult jednostki w warunkach, w których niemożliwe jest osiągnięcie rzeczywistej jedności społeczeństwa, jest jedyną drogą do skupienia mas wokół idei jedności społeczeństwa upersonifikowanej w osobie przywódcy. [...] mit społeczeństwa jako monolitu musi być osiągany przy ciągłym gwałcie zadawanym rzeczywistości. Dlatego kult jednostki czyni nieuchronnym *system terroru*.

Sartre podkreśla zasadniczą, jego zdaniem, stronę tego gigantycznego przedsięwzięcia, realizowanego przy pomocy niesłychanie brutalnych metod – zbudowanie socjalizmu w jednym kraju. Zdaje się on uważać stalinizm – w splocie warunków historycznych, w jakich dokonywało się dzieło rewolucji socjalistycznej – za *nieuchronny ich produkt*. (Guranowski: [1957]: 180–181)

Sartre'owska analiza stalinizmu jest zarazem próbą wyjaśnienia genezy „idealizmu marksistowskiego”, owego „marksizmu abstrakcyjnego”, z którym pole-

mizuje tak ostro w artykule przeznaczonym dla „Twórczości”. (Guranowski: [1957]: 184)

Ale jeśli sytuacja historyczna powołała do życia, usztywniła i zdogmatyzowała stalinowski „idealizm marksistowski” – to i nowa sytuacja, perspektywa nieuchronnej destalinizacji socjalizmu jako systemu stwarza nowe, nie znane dotąd możliwości rehumanizacji marksizmu, przywrócenia mu roli skutecznego narzędzia poznania i przekształcania świata.

Ten podwójny optymizm polityczny i poznawczy jest świadectwem metamorfozy sartr'owskiego egzystencjalizmu, który począł się pod znakiem *trwogi i obrzydzenia*. (Guranowski: [1957]: 185).

Komentarz redakcji [skład zespołu redakcyjnego: Jerzy Płudowski, Ryszard Turski, Janusz Kuczyński, Mieczysław Sroka] Biblioteczki „Po Prostu” przy okazji wydania *Rozważania o kwestii żydowskiej* (przeł. Jerzy Lisowski, Warszawa: KiW, 1957) Jean Paul Sartre'a

Nazwisko Jean Paul Sartre'a jest w Polsce głośnie, ale prace jego są mało znane. Dotychczas przełożono u nas z jego dorobku trzy sztuki i kilka fragmentów publicystycznych. *Rozważania o kwestii żydowskiej* to pierwsze w Polsce wydanie książkowe Sartre'a. [...]

Uzasadnienia wydają się zbędne, tak samo jak i podkreślanie istotnych zresztą różnic w naszych poglądach. Pozostawiamy to krytykom. Jedno tylko uważamy za konieczne powiedzieć naszym czytelnikom: w sprawie najważniejszej, w tym, że antysemityzm w jakiegokolwiek postaci nie da się pogodzić z humanizmem, człowieczeństwem, prawdziwą kulturą – jesteśmy jednomyślni z Autorem. I sądzimy, że jego głos będzie nam bardzo pomocny w naszej walce o Polskę sprawiedliwą i czystą, wolną – nie tylko od bezprawia rąk własnych i obcych, ale i od hańby. Sądzimy, że głos Sartre'a pomoże nam w walce o zwycięstwo idei polskiego Października. (Przedruk z „Twórczości” (1956) nr 9, 10).

Wincenty Granat: *Antyteistyczny humanizm J.P. Sartre'a*, „Zeszyty Naukowe KUL” (1958) nr 1

Antyteistyczny humanizm propagowany przez J.P. Sartre'a, filozofa i dramaturga francuskiego (ur. 1905) uchodzi za jeden z najciekawszych ze względu na swój radykalizm, błyskotliwość ujęcia, konkretne stanowisko i jakąś prawie mistyczną wiarę w człowieka, który powinien ustawicznie, korzystając z pełnej wolności, przezwyciężyć samego siebie.

J.P. Sartre jest zwolennikiem egzystencjalizmu, a więc poglądu o primacie „istnienia” w stosunku do istoty, która byłaby jedynie czymś wtórnym i pochodzący z działalności myślącego człowieka. W filozofii Sartre'a, a ściśle mówiąc

antyteistycznej teologii, uprawianej przezeń z zapalem apologety, „system” egzystencjalizmu swoiście interpretowanego jest podstawą skrajnych wniosków (dotyczących Boga i człowieka) podawanych albo w formie suchych i abstrakcyjnych analiz, albo w literackim ujęciu. Autor *Bytu i nicości* utrzymuje, że jego poglądy stanowią uświłowienie „wyciągnięcia wszystkich konsekwencji ze zwartej ateistycznej pozycji”. Nie będzie to ateizm ograniczający się do wykazania, że Bóg nie istnieje, bo „gdyby nawet istniał, nic nie uległoby zmianie”, jest to więc ateizm irracjonalny, pochodzący z mrocznych głębin wbrew nawet rozumowi, który mógłby udowodnić istnienie Boga. (Granat [1958]: 21–22).

Argumenty Sartre'a przeciwko istnieniu Boga dałyby się sprowadzić do trzech:

a) Istnienie poprzedza ideę ludzkiej natury, gdyby zaś Stwórca był rzeczywistością, wówczas rzecz miałaby się przeciwnie.

b) Idea Boga zawiera w sobie wewnętrzne sprzeczności.

c) Jeśli człowiek ma istnieć i być wolnym, to Bóg nie powinien istnieć. (Granat [1958]: 24).

Przekonanie o istnieniu Boga Sartre raz traktuje jako obojętne dla życia moralnego, a innym razem za sprzeczne z ludzkimi wartościami. Filozof w sposób krótki i według niego ostateczny rozprawia się z materializmem nie bacząc na jego rozmaite odcienie, i twierdząc, że ów system utożsamia człowieka ze światem przedmiotów. Teizm jest uznawany przez Sartre'a za niepotrzebny lub wręcz szkodliwy i tylko egzystencjalizm ma zapewnić godność człowiekowi. Sartre próbuje bronić się przed zarzutami chrześcijan utrzymujących, że po zniesieniu przykazań Bożych i wartości zapisanych w wiekuistym świetle pozostaje tylko pełna dowolność czyli amoralizm. (Granat [1958]: 24).

W poglądach Sartre'a zawierają się, jak łatwo spostrzec, pierwiastki antyteistyczne: wygłaszanie np. takich opinii, że człowiek może istnieć i rozwijać się tylko pod warunkiem, że odrzuci Boga jest powtórzeniem pokusy z księgi *Genesis* o przeciwstawności Boga i człowieka. Tak samo pogląd, że człowiek tworzy sam siebie i że jest dla siebie najwyższym i jedynym prawodawcą, bardzo a bardzo przypomina teksty biblijne (będziecie jako bogowie). Dumnie i wyzywająco brzmi również nakaz, aby człowiek nadawał sens światu, który sam z siebie jest chaotyczny; zawiera się w tym jakaś ukryta i podświadoma pretensja do Boga, że stworzył byt, w którym tyle rzeczy wydaje się nierozumnych.

Sartre podaje wiele opisów ludzkiego istnienia; wśród nich poczesne miejsce zajmuje określenie, że człowiek jest „pragnieniem Boga”. W powyższym zdaniu mieści się dosyć wyraźna aluzja do psalmu 41: „Jako pragnie jeleń do źródeł wodnych, tak pragnie dusza moja do Ciebie, Boże”. Lektura pism Sartre'a wywołuje również skojarzenie z pojęciami chrześcijańskimi o ubóstwieniu człowieka przez łaskę – będzie to nowy dowód tęsknoty religijnej za jakąś pełnią wolności dla człowieka i za samoistnym bytem. Wchodzimy w ten sposób w krąg pojęć religijnych, znanych ludzkości od wieków. Sartre próbuje im nadać laicką formę, ale nawet to nie udaje mu się, bo korzysta ze słownictwa religijnego.

Antyteizm Sartre'a stanowi nową próbę uzasadnienia wartości moralnych bez Boga i w walce z nim. Każdy teista osądzi, że celu nie osiągnięto, gdyż nie został przewyżczony moralny nihilizm. [...] Usiłowania Sartre'a, by do swego systemu włączyć ideę odpowiedzialności i optymizmu, są raczej przyczępione w sposób sztuczny, bo zjawia się pytanie: przed kim właściwie człowiek jest odpowiedzialny: czy przed sobą, czy wobec społeczeństwa? [...]

Sartre w swoich humanistycznych rozważaniach oparł się na oryginalnej – należy przyznać – analizie świadomości. Warto jednak zastanowić się dlaczego nie wyciągnął liczniejszych wniosków z faktu, że świadomość jest ograniczona. (Granat [1958]: 30–31).

Wiesław Gromczyński: *Ateizm Sartre'a*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” (1960) nr 1

Sartre, najśłynniejszy przedstawiciel współczesnego egzystencjalizmu, nie jest materialistą. Wydaje się jednak, że sartrowska krytyka religii, przeprowadzona z pasją i osobistym emocjonalnym zaangażowaniem się, spełnia funkcję społecznie postępową, pomagając w uwolnieniu się od religijnych złudzeń, i w uświadomieniu sobie tej podstawowej prawdy, iż oprócz człowieka i przyrody, nie ma żadnego innego bytu. Zasięg oddziaływania ateizmu Sartre'a jest tym większy, że swoje poglądy ów myśliciel propaguje w wielu utworach literackich, które zdobyły szeroki rozgłos. [...] (Gromczyński [1960]: 85)

[...] pogląd Sartre'a na pochodzenie religii. Zagadnienie to zostało oświecone przez Sartre'a niesłuchanie jednostronnie. Problem pochodzenia wiary w Boga Sartre zawęża wyłącznie do aspektu antropologicznego, pomijając całkowicie kwestię społeczno-ekonomicznych źródeł religii. Ideę Boga Sartre wywodzi z obiektywnej skłonności umysłu ludzkiego do wychodzenia poza siebie ku doskonałemu bytowi transcendentnemu. (Gromczyński [1960]: 90)

Sartre odrzuca istnienie Boga w imię wolności człowieka. [...] Jednakże Sartre sankcjonuje religię jako wyraz niezmiennych dążeń natury ludzkiej. Jest to niewątpliwa sprzeczność filozofii Sartre'a. Jeśli naczelną tezę egzystencjalizmu ma być twierdzenie, że istnienie wyprzedza istotę człowieka, z drugiej jednak strony rozpatruje się wiarę w Boga jako przejaw wrodzonej skłonności „realności ludzkiej”, czymże jest wówczas ów „fundamentalny projekt człowieka” stania się Bogiem, jeśli nie niezmiennym pierwiastkiem istoty człowieka, wyprzedzającym każde jego konkretne działanie. Tu nie istota następuje po istnieniu, lecz egzystencja po esencji. Stosując konsekwentnie tezę o priorytecie egzystencji nad esencją, Sartre nie mógłby wyprowadzić wiary w Boga z „niezmiennej dążności” człowieka do absolutu.

Sprzeniewierzenie się głoszonej przez siebie zasadzie doprowadziło Sartre'a do nieuzasadnionego „uwiecznienia” skłonności religijnych człowieka i ahisterycznego potraktowania problemu. Wywodząc wiarę w Boga z wrodzonych skłon-

ności człowieka, Sartre podniósł religię do rangi zjawisk wiecznych, związanych nierozzerwalnie z istnieniem rodzaju ludzkiego. Stworzyło to podstawę do przypisania filozofii Sartre'a, mimo jego ateizmu, elementów religijnych. Zdaje się, że nie bez pewnej słuszności [tu Autor przywołuje: J.P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog” (1959) nr 9] (Gromczyński [1960]: 93).

Słabe strony sartrowskiego ateizmu ujawniają się jeszcze wyraźniej, gdy przystępuje się do analizy jego teoretycznych podstaw. Sartre ma niewątpliwie słuszność głosząc pogląd, iż dla wyjaśniania i zrozumienia świata jest zbędne istnienie Boga. I nie tylko zbędne, ale nawet sprzeczne z wolnością człowieka i autonomicznym istnieniem rzeczy. Ateizm u Sartre'a łączy się z przekonaniem o wysokiej godności człowieka. [...] Alternatywa: „Bóg albo człowiek”, zostaje rozstrzygnięta przez Sartre'a na korzyść człowieka. Nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na kruchość podstaw, na których opierają się słuszne twierdzenia Sartre'a. Ontologiczna podbudowa ateizmu Sartre'a jest w istocie konstrukcją pojęciową, bazującą na apriorycznych przesłankach. Czymże bowiem, jeśli nie apriorycznym założeniem jest twierdzenie zasadnicze dla rozważań Sartre'a, który głosi, że świadomość i byt posiadające cechy wzajemnie wykluczające się są oddzielone przepaścią nie do przebycia?

Stosując metodę fenomenologiczną, która nieuchronnie zakłada uznanie świadomości za punkt wyjścia i zredukowanie rzeczywistości do serii zjawisk, filozof pozbawia się możliwości zbudowania trwałego i niewzruszonego fundamentu swego ateizmu. [...]

U Sartre'a naczelnym celem, któremu podporządkował on fenomenologiczny opis, było udowodnienie, że człowiek jest absolutnie wolny i nic nie może go determinować. Idea człowieka, którego istnienie jest tożsame z wolnością, uwarunkowała wizję struktury świata. Struktura bytu została przez Sartre'a przedstawiona w ten sposób, aby z nieuniknioną koniecznością narzucał się wniosek, że człowiek musi istnieć jako wolność. Teoria bytu Sartre'a, podobnie jak jego ateizm, jest przeto ontologią postulowaną. I to stanowi najsłabszy punkt zarówno ateizmu Sartre'a, jak i jego filozofii w całości.

Ontologiczna wizja świata nie jest u Sartre'a oparta na rezultatach badań nauk przyrodniczych. Brak harmonii między teorią bytu sartrowskiego egzystencjalizmu i obrazem świata, tworzonym przez nauki pozytywne, osłabia wymowę ateizmu Sartre'a. Ontologiczne uzasadnienie ateizmu na drodze analizy struktury bytu traci swą przekonującą siłę z chwilą, gdy okazuje się, że Sartre tworzy system filozoficzny niezależny od nauki. W takiej sytuacji ateizm zostaje pozbawiony swego najpotężniejszego sojusznika.

Casus Sartre'a jest dowodem, iż jedynie z pozycji filozoficznego materializmu, którego twierdzenia są twierdzeniami naukowymi, można zbudować koherentny i oparty na niewzruszonych podstawach system poglądów ateistycznych.

Ateizm przestaje wtedy być postulatem, a odrzucanie go jest równoznaczne z negacją nauki. (Gromczyński [1960]: 94–95).

Adam Schaff: *Marksizm a egzystencjalizm* (Warszawa: KiW, 1961)

Egzystencjalizm Sartre'a jest wypadkiem szczególnym ze względu na ewolucję poglądów jego autora i na wynikające stąd sprzeczności między poszczególnymi etapami tej ewolucji.

Sława Sartre'a wywodzi się z umiejętnej i chwytliwej pod względem formy ekspozycji tego właśnie, co jest centralnym problemem wszelkiego egzystencjalizmu – problemu *j e d n o s t k i l u d z k i e j* w jej skomplikowanych stosunkach z otaczającym ją światem. Pod tym względem jest Sartre jak najbardziej tradycyjny w swym egzystencjalizmie. Nie tylko, jeśli idzie o nastrój rozpacz i beznadziei, w którym jest pogrążona cała jego filozofia, lecz i o głębsze przyczyny, które warunkują ten nastrój: o społeczne ujęcie jednostki ludzkiej, która, osamotniona i izolowana, musi całkowicie sama decydować o swym postępowaniu i, zdana tylko na siebie, borykać się ze złośliwością rzeczy martwych i ożywionych, mając w rezultacie przed sobą tylko perspektywę przerażenia i beznadziei. To jest koncepcja nie nowa, ale działająca sugestywnie w warunkach moralnego chaosu okresu powojennego, w warunkach rozkładu systemu tradycyjnych wartości, gdy system nowych wartości kształtuje się dopiero społecznie w męce i bólu. Jest to koncepcja tym bardziej sugestywna, że – jak już powiedzieliśmy – jest ona przekazywana przy pomocy doskonałych środków ekspresji wielkiego pisarza, który jest jednocześnie wyśmienitym psychologiem.

Ale to jest jeden Sartre. Jest jednocześnie i drugi, ten który *w b r e* w pierwszym idzie w kierunku socjalizmu w swej działalności praktycznej i w kierunku marksizmu – w swej działalności teoretycznej. Jest coś zabawnego w tym, gdy Sartre – egzystencjalista idący w kierunku marksizmu – poucza w specjalnie w tym celu napisanej pracy (*Marksizm a egzystencjalizm* w „*Twórczości*” 1957 r., nr 4) naszych marksistów, którzy idą ku egzystencjalizmowi i zagubili na tej drodze swą wiedzę o filozofii marksistowskiej i jej walorach, że marksizm jest *j e d y n ą* żywą filozofią współczesności, *j e d y n ą* filozofią, która posiada perspektywę rozwoju. Powiedziałem, że jest w tym coś zabawnego, i pragnę jednocześnie dodać, że jest to coś zupełnie zrozumiałego. Gdy dwie tendencje przeciwstawne (*d o* marksizmu i *o d* marksizmu) przecinają się w pewnym punkcie, ten punkt nie jest bynajmniej punktem ich *z g o d n o ś c i*. Pozostaje przecież cała przeciwstawiająca je sobie dynamika rozwoju, którą należy wziąć pod uwagę i która decyduje o ich *n i e z g o d n o ś c i*. Właśnie dlatego egzystencjalista, który idzie w kierunku marksizmu, rozumie jego znaczenie o wiele lepiej od marksisty, który odchodzi od marksizmu w kierunku egzystencjalizmu.

Przy całym uznaniu dla postawy i talentu Sartre'a nie wolno jednak tracić z oczu wewnętrznej sprzeczności jego poglądów, która nie zmniejsza się, lecz – przeciwnie – zwiększa w miarę ich ewolucji. Między Sartre'em hołdującym tradycyjnemu egzystencjalizmowi i Sartre'em akceptującym pozycję filozofii mark-

sistowskiej istnieje sprzeczność, którą można przezwyciężyć tylko przez porzucenie jednego z antagonistycznych stanowisk, jakie w chwili obecnej zaznaczają się w jego poglądach. Sprzeczność ta występuje w sposób skoncentrowany właśnie w ujęciu jednostki ludzkiej. (Schaff [1961]: 23–25)

W cytowanej już pracy *Marksizm a egzystencjalizm* Sartre podkreśla, że jego egzystencjalizm zapełnia jedynie lukę, która istnieje obecnie w marksizmie, w momencie zaś, gdy luka ta zostanie zapełniona, egzystencjalizm traci rację bytu jako kierunek samodzielny.

Wszystko zależy od tego, jak się tę wypowiedź rozumie. Jeśli idzie tu o „uzupełnienie” marksizmu swoistą teorią i metodą egzystencjalizmu, to propozycja jest głęboko chybiona, gdyż ognia nie można „uzupełniać” wodą. Jeśli natomiast idzie o podjęcie przez marksizm – i na gruncie jego metody – zaniedbanej przez ten kierunek problematyki ludzkiej, którą z różnych powodów zmonopolizował historycznie egzystencjalizm, to jest to myśl doniosła, warta jak najtroskliwszej i jak najbardziej wnikliwej analizy. (Schaff [1961]: 31–32)

Sartre rozumie wprowadzić konfliktowy charakter sytuacji życiowych wymagających wyboru zasad postępowania (dał temu teoretyczny wyraz w pracy *L'Existentialisme est un Humanisme* oraz w swej twórczości literackiej), ale uważa, że ten wybór jest dowolnym czynem jednostki. (Schaff [1961]: 33)

[Na marginesie książki J.P. Sartre'a *Critique de la raison dialectique*] [...] tytuł wyraźnie kokietuje intencjami Kanta. [...] Z przykrością muszę jednak stwierdzić, że gdyby Sartre parał się wyłącznie pisanem dzieł filozoficznych *sensu stricto*, byłby z pewnością filozofem nieznanym, a jego doktryna zaliczałaby się do najbardziej ezoterycznych. To, co Sartre pisze jako filozof, jest trudne i mało komunikatywne. Mimo swego francuskiego pochodzenia Sartre-filozof zdołał z maestrią przejąć w swym pisarstwie najgorsze tradycje niemieckiej filozofii, która z „gelehrterstwa” i ciemności wywodów zrobiła „chlubę” zawodu. Spoza stronic Sartre'a wygląda też nie Kartezjusz czy Diderot, lecz Husserl i Heidegger. Na szczęście jest i inny Sartre, który przy wielostronności tego autora dysponuje zupełnie innym piórem i potrafi jako dramaturg interesująco wyjaśnić, „co autor chciał przez to powiedzieć”. W ten sposób Sartre-dramaturg i powieściopisarz wyjaśnił niegdyś i spopularyzował idee *L'Être et le Néant*. Może taki sam los przypadnie w udziale i nowemu jego dziełu, chociaż trudno to sobie wyobrazić. [...] Daleka jest droga, którą Sartre przebył od *L'Être et le Néant* do *Critique de la raison dialectique*. Oczywiście, kontynuuje on linię egzystencjalistycznej myśli, ale jednocześnie dochodzi do zaskakującego wobec jego przekonań poglądu, iż filozofia marksistowska jest faktycznie jedyną wielką filozofią doby współczesnej. Ta myśl jest też głównym wątkiem, a w każdym razie jednym z głównych wątków jego nowego dzieła [*Critique* ...]. Warto ją bliżej zanalizować, między innymi właśnie z powodu zaskakującego charakteru tego twierdzenia u filozofa typu Sartre'a oraz wobec sprzeczności, które muszą w rezultacie powstać na gruncie

obecnej marksizmowi doktryny. Wprawdzie tezę tę znajdujemy już w gotowej postaci w artykule Sartre'a dla „Twórczości”, ale to, co tam było jedynie zasygnalizowane na kilkudziesięciu stronicach, tu zostało rozwinięte w ramach dużego dzieła. A poza tym sam fakt podtrzymania tak daleko idącej tezy po kilku latach i uczynienie z niej punktu wyjściowego rozważań jest rzeczą niewątpliwie doniosłą. W każdym razie świadczy to o niekoniunkturalnym i nieprzypadkowym jej charakterze w poglądach Sartre'a. (Schaff [1961]: 49–51)

[...] Sartre, któremu wydawało się może, iż przepaja marksizmem egzystencjalizm, gdy faktycznie próbował przekształcić marksizm w odmianę egzystencjalizmu. Nic dziwnego, że wewnętrzne sprzeczności rozsadzają jego nowy system, który pęka w szwach z powodu niespójności. Nie można też odmówić racji recenzji książki Sartre'a pióra Aimé Pari w „Preuves” (noszącej znamienity tytuł *Le Marxisme Existentialisé*), która, nie bez złośliwości, powiada, iż Sartre nic nie poświęcił ze swej starej doktryny dla „nieprześcignionej filozofii” i że jego pozycja sprowadza się do podporządkowania tego, co nazywa on marksizmem, temu, co nazywa egzystencjalizmem. (Schaff [1961]: 55)

Otóż Sartre, który deklaruje uznanie marksizmu w postaci materializmu historycznego, odrzuca właśnie to, co jest podstawą podstaw tego materializmu, determinizm historyczny z jego specyficznymi koncepcjami praw rozwoju społeczeństwa, pochodnego charakteru świadomości społecznej oraz swoistej dialektyki zawartej w rozumieniu jednostki ludzkiej, która tworzy społeczeństwo, będąc zarazem tworem tego ostatniego.

Czy Sartre wobec tego nie jest uczciwy w swych deklaracjach promarksistowskich? Nic podobnego. Idzie po prostu o sprzeczność w jego poglądach i przekonaniach osobistych, czemu sprzyja fakt, iż filozofię uprawia „artystycznie”, tzn. z zupełną beztroską o sens używanych słów i z głębokim przeświadczeniem, wyraźnie zresztą wypowiedzianym, iż cechą wszelkiego badania winna być jego nieokreśloność. Dla polskiego czytelnika, wychowanego – niezależnie od uprawianego kierunku filozoficznego – w kulcie dla trzeźwości, jasności i precyzji myśli, taka logomachia staje się chwilami całkiem nieznośna. Ale jest ona faktem. (Schaff [1961]: 56–57)

Sartre mówi o dialektyce wolności i konieczności, o dialektyce, której działaniu zewnętrznemu *u l e g a m y*, oraz o dialektyce, którą *t w o r z y m y*. Wszystko to jest strasznie mętne i nie jednoznaczne, ale jednak wyraźne w swej intencji, jak następująca wypowiedź:

nie ma bynajmniej jakiegś dialektyki, która narzuca się faktom, jak kategorie Kanta fenomenom; dialektyka, jeśli istnieje, jest jednostkową przygodą swego przedmiotu.

To jest wypowiedź raczej poetycka niż filozoficzna, ale – jak powiedziałem – jasna w swej intencji. Mówcie, ile chcecie, o społecznym uwarunkowaniu itp., ale bez „wolności” jednostki, w sensie wyzwolenia jej spod działania determini-

zmu, egzystencjalizm po prostu przestaje istnieć jako kierunek. Wobec tego odrzućmy determinizm! (Schaff [1961]: 59)

Sartre nie okazał się „odnowicielem” marksizmu, jakiego chcieli w nim widzieć niektórzy polscy jego admiratorzy. Jest natomiast dobrą ilustracją procesów, które zachodzą w pewnych kołach inteligencji, nie tylko francuskiej: pociągana urokiem intelektualnym marksizmu, nie może wyskoczyć ze swych starych butów i jest rozdzielana sprzecznościami. (Schaff [1961]: 63)

[...] jest w błędzie Sartre, gdy sądzi, że można łączyć okruchy marksizmu z egzystencjalizmem. (Schaff [1961]: 137)

Krzysztof Pomian: *Sartre – filozof ludzkiej egzystencji*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, wyd. 2, rozsz. i uzupełn., Warszawa: Wiedza Powszechna, 1965 (Myśli i Ludzie. Filozofia nowożytna i współczesna)

Czym więc jest filozofia Sartre'a? Fenomenologia? Egzystencjalizmem? Marksizmem? A może w ogóle jej nie ma? A może jest po prostu sumą twierdzeń głoszonych przez te trzy kierunki? Jeśli zaś jest całością odmienną od każdego z nich, to na czym polega jej jednolitość?

Na pytania te niełatwo jest odpowiedzieć. Jean-Paul Sartre jest przecież człowiekiem, który nie daje się zamknąć w jednej formule. Zresztą, zgodnie z podtrzymywanymi przezeń po dziś dzień poglądami, żaden istniejący człowiek nie może być wchłonięty przez jakąkolwiek formułę. (Pomian [1965 WP]: 293)

[Sartre w latach 30.] zdawał sobie sprawę, że to, co daje fenomenologia, nie wystarcza, że jego własne zamierzenia wymagają pójsia o wiele dalej. Człowiek fenomenologii ma bowiem jeden istotny mankament, mianowicie nie istnieje. Z chwilą, gdy stanął przed nim z całą oczywistością problem takiego rozpatrywania świadomości, które uwzględniałoby, co więcej – wysuwało na pierwszy plan to, że jest ona świadomością rzeczywiście istniejącą – z tą chwilą skończył się Sartre-fenomenolog i urodził się Sartre-egzystencjalista.

Co znaczy postulat: należy tak rozpatrywać świadomość, by uwzględnić to, że istnieje ona rzeczywiście? Odpowiedź wydaje się prosta: traktować ją jako wcieloną w określonego człowieka. Jest to jednak odpowiedź pozorna. Jeśli rozumieć ją dosłownie, filozofia okazuje się niemożliwa; każde indywiduum różni się od innego, każde wymaga odrębnego opisu.

Nic dziwnego, że poszukiwania literackie Sartre'a odgrywają tak wielką rolę w formowaniu się jego doktryny. Tylko literatura może ujmować każdą jednostkę w jej radykalnej odrębności. Filozofia nie jest w mocy sprostać takiemu zadaniu. (Pomian [1965 WP]: 294–295)

[...] rezerwujemy termin „egzystencjalizm” na określenie jednej z faz rozwoju Sartre'a i mówimy o filozofii, doktrynie czy koncepcji sartrowskiej rozumiejąc przez to historyczną i logiczną całość jego poglądów, całość, która nie daje się

zapisać w równaniu: doktryna sartrowska = fenomenologia + egzystencjalizm + elementy marksizmu. (Pomian [1965 WP]: 304)

[...] trzeba przecież uprzednio założyć, że społeczeństwo istnieje jako pewna specyficzna całość, posiadająca własną dynamikę, własne ideały, własną przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Na terenie egzystencjalizmu założenie takie nie może być przyjęte. Z chwilą gdy zostało ono przez Sartre'a wprowadzone, egzystencjalistyczne stadium jego rozwoju dobiegło kresu. (Pomian [1965 WP]: 306)

Pragniemy tu wszakże podkreślić dwie istotne cechy osobowości i myśli Sartre'a [...]: odwagę i uczciwość intelektualną. [...] Wieczne niezadowolenie Sartre'a, stałe wzbogacanie przezeń własnej myśli o nowe elementy, ciągłe dążenie do rewizji osiągniętych już rezultatów – są świetną lekcją jeśli nie filozofii, to przynajmniej filozofowania. Czy nadejdzie taki moment, w którym Sartre uzna, że wreszcie zrealizował wszystko, czego pragnął? Można w to wątpić, można nawet być przekonanym, że nie nadejdzie: przekonanie takie byłoby dla Sartre'a najwyższą chyba pochwałą. (Pomian [1965 WP]: 307)

Krzysztof Pomian: *Jean-Paul Sartre, w: Filozofia egzystencjalna* (wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian), Warszawa: PWN, 1965, Wybrane Teksty z Historii Filozofii [fragment zaczerpnięty ze Wstępu]

Sartre przyjmuje, że rzeczywistość dzieli się na dwa regiony: sferę rzeczy, czyli *byt-w-sobie* oraz sferę człowieka, czyli *byt-dla-siebie*. Człowiek jest wewnętrznie rozdarty między świadomość siebie a świadomość własnej świadomości, a jego istnienie jest stałym dążeniem do znalezienia równowagi wewnętrznej. To poszukiwanie przez człowieka własnej stabilności jest zarazem wchodzeniem przezeń w stosunki z rzeczami oraz z innymi ludźmi; ponieważ świadomość, aby istnieć, musi być świadomością czegoś, przeto człowiek jest stale związany z tym, co względem niego zewnętrzne, a dążenie do przewyciężenia rozdarcia świadomości jest równoczesnym dążeniem do zharmonizowania *bytu-dla-siebie* z *bytem-w-sobie* i *bytem-dla-innego*. Permanentne wykraczanie poza sytuację, która już jest, charakteryzujące byt świadomości, manifestuje jej zdolność do zaprzeczania rzeczywistości; jest ono bowiem nieprzerwanym negowaniem tej rzeczywistości z uwagi na jakieś ideały, tzn. kwalifikowaniem jej ze względu na nie jako nicości; jest ono również zakładaniem tych ideałów jako nicości ze względu na rzeczywistość. Świadomość jest tedy tożsamą z władzą neantyzowania, a zatem jest ona wolnością. Człowiek jest wolny nieuchronnie, jest on skazany na wolność, nie może scedować jej ani się jej pozbyć. Jest zatem również odpowiedzialny za wszystko, cokolwiek czyni, albowiem nie do pomyślenia jest sytuacja, w której jakiś wybór nie byłby wolny. Świadomość tej wolności i odpowiedzialności przejawia się w niepokoju i lęku; pragnąc uciec od tego niepokoju, ludzie wymyślają sobie Boga, który rzekomo za nich decyduje, lub wierzą w jakieś inne determini-

zmy. To nieświadome okłamywanie się jest złą wiarą; jedną z najważniejszych norm etycznych formułowanych przez Sartre'a jest postulat autentyczności: człowiek powinien być w pełni świadomy swej absolutnej wolności i integralnej odpowiedzialności.

Przez sam fakt swego istnienia człowiek organizuje wokół siebie pewien świat, nadaje bowiem sens rzeczom, zakładając określone wartości na mocy aktu wolnego wyboru. Analogicznie, człowiek organizuje również czas; istnienie ludzkie jest *czasowaniem* się człowieka, tzn. strukturalizowaniem przepływu świadomości, w którym wyodrębnione zostają przeszłość, czyli to, co dokonane, sfera rzeczy; teraźniejszość, czyli neantyzowanie, sfera aktów wyboru; i przyszłość, czyli sfera ideałów, które są nicością z uwagi na stan aktualny. Każdy kolejny akt wyboru, każde kolejne zaangażowanie się w jakiś czyn nadaje sens przeszłości, która nie wyznacza tedy przyszłych działań człowieka, ale zmienia się w zależności od nich. Nie wynika z tego jednak, że postępowanie ludzkie jest sumą całkowicie arbitralnych, nieprzewidywalnych i nieumotywowanych czynów. Każdy czyn jest bowiem strukturą sensowną; strukturą – ponieważ jest jednością motywu, celu i działania; sensowną – ponieważ jego znaczenie daje się ustalić, przez odstąpienie pierwotnego i ostatecznego projektu, czyli jakiegoś fundamentalnego wyboru, którego przedmiotem nie są już takie czy inne szczegółowe wartości, lecz sam sposób *bycia w świecie*. Projekt ten nie poprzedza czasowo poszczególnych aktów, lecz manifestuje się w nich i realizuje się poprzez nie; każdy kolejny czyn jest zaprzeczeniem lub potwierdzeniem wszystkich poprzednio dokonanych. Stąd sens pierwotnego projektu za życia człowieka pozostaje w zawieszeniu; egzystencja poprzedza esencję. [...] (Pomian [1965 PWN]: 311–313)

Tadeusz M. Jaroszewski: *Problem wolności w perspektywie laickiego egzystencjalizmu*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa: KiW, 1966

Egzystencjalizm Sartre'a jest kierunkiem ateistycznym i spotyka się ze sprzeciwem filozofów katolickich, którzy w proklamowanym przez Sartre'a odosobnieniu egzystencji ludzkiej upatrują przekreślenie nauki Kościoła o boskim planie i celu stworzenia, o prawie naturalnym wrytym przez Boga w duszy ludzkiej, a wypowiedzianym w dekalogu i mającym stanowić intersubiektywne kryteria oceny czynów ludzkich. Widzą oni w filozofii Sartre'a przekreślenie nauki Kościoła wyznaczającej człowiekowi określone miejsce we wszechświecie i ściśle sprecyzowane reguły postępowania. (Jaroszewski [1966]: 447)

Punktem wyjścia egzystencjalizmu Sartre'a jest indywidualistyczny, atomistyczny punkt widzenia na rzeczywistość ludzką. Konkretnie życie człowieka, na którym buduje swą filozofię Sartre, jest taką samą fikcją, jak ogólna natura ludzka filozofów Oświecenia. [...] Sartre tego człowieka odhistorycznia i wysublimo-

wuje podnosząc ideowe kłopoty ludzi wykorzenionych z historii i grupy społecznej do godności metafizyki egzystencji człowieka. [...]

Sartre z pewnością podniósł wiele istotnych kwestii filozoficznych i moralnych, do których zaliczyć należy:

1. Problem subiektywnej strony naszej wolności w sytuacjach, w których wypadło nam działać, oraz potrzeby stałej „otwartości” niepokoju twórczego i poszukiwania coraz doskonalszych dróg naszego działania.

2. Problem pewnej sprzeczności, jaka zawsze istnieje między z natury „ogólnymi” wartościami i nakazami moralnymi a konkretnością i w pewnym sensie niepowtarzalnością sytuacji moralnych, przed którymi stajemy w swoim życiu praktycznym.

3. Problem sytuacji konfliktowych, w których musimy dokonywać selekcji wartości i nakazów oraz samodzielnie wybierać najkorzystniejsze rozwiązania.

Teza Sartre’a, że każdy człowiek musi sam określić swą egzystencję, nie oglądając się na stare schematy, że powinien on wziąć na swe barki część odpowiedzialności za przyszłość cywilizacji, jest koncepcją słuszną i płodną.

Jednakże odbierać ludziom możliwość zbudowania jakiegokolwiek systemu wartości i nakazów o charakterze ponadsubiektywnym i kazać im za każdym razem tworzyć te wartości od nowa, w sobie samym, jest rzeczą niebezpieczną i prowadzi do nihilizmu. Jest odejściem od tradycji humanistycznej, akcesem do nietzscheańskiej nie skrępowanej niczym wolności „nadczołowieka”. (Jaroszewski [1966]: 456–457)

Sartrowska „dialektyka samotności” spotkała się z krytyką nie tylko myślicieli orientacji filozoficznej (neopozytywiści, tomiści), ale też i filozofii „trudnego optymizmu”, jaką stanowi humanizm marksistowski. (Jaroszewski [1966]: 458)

Transformacja i przewartościowywanie poglądów Sartre’a są jeszcze nie zakończone. Z pewnością przesadą byłoby stwierdzić, że zbliżył się on już całkowicie do humanizmu marksistowskiego. Niemniej kierunek jest widoczny. Jest nim stałe przewartościowywanie „dialektyki samotności” na „trudny optymizm” epoki, którą otworzyły przemiany w krajach socjalistycznych.

Stąd się właśnie bierze ten zadziwiający fenomen, że Jean Paul Sartre zaskakuje i w coraz większym stopniu rozczarowuje mieszczańskich zwolenników swych poglądów wyjściowych. (Jaroszewski [1966]: 459)

Józef Borgosz: *Egzystencjalizm*, Warszawa: Wojskowa Akademia Polityczna, 1968

Prezentując najistotniejsze zarzuty Sartre’a pod adresem marksizmu, pamiętajmy, że pochodzą one z 1957 roku, że odnoszą się głównie do marksizmu zdogmatyzowanego. Nie wdając się w ich analizę, trzeba podkreślić, że wiele z nich w odniesieniu do tego okresu myśli marksistowskiej jest w pełni uzasadnionych

(np. dogmatyzm, cytologia, rozbrat teorii i praktyki, zwłaszcza w aspekcie politycznym, aprioryzm w ocenie zjawisk socjalistycznych, szczególnie zaś błędna koncepcja zaostrzającej się walki klasowej w miarę zbliżania się do socjalizmu itp.). Choć z drugiej strony jest to krytyka zbyt nihilistyczna, albowiem mimo wypaczeń i błędów, praktyka budownictwa socjalistycznego obrócona była wówczas, podobnie jak i dziś, ku realnym celom jednostki. (Borgosz [1968]: 57)

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, iż Sartre podnosi jeszcze wyżej rangę marksizmu w kształtowaniu współczesnej atmosfery intelektualnej. [...] wskazuje, że jest on kierunkiem, przyciągającym myśl ludzką różnych odcieni, zmuszając filozofów, nawet wrogo ustosunkowanych do teorii Marksa, do prze wartościowywania swoich poglądów. Myśl ta ma nader istotną wymowę: dowodzi ona, że marksizm twórczy, wykorzystujący w pełni swoje możliwości metodologiczne i teoretyczne, oddziałuje na pewne kręgi inteligencji niemarksistowskiej, pozyskując niektórych jej przedstawicieli. (Borgosz [1968]: 59–60)

Sartre oświadcza tu [w Pradze]: „J e s t e m m a r k s i s t ą”. Jest to wyznanie, które w porównaniu z licznymi jego wypowiedziami, zawartymi w dotychczasowych pracach, stanowi myśl nową i wymowną. [...] Czyżby jego ewolucja była aż tak głęboka? Otóż wypowiedź ta może sugerować, że istotnie ten znakomity myśliciel porzucił swoje poglądy i stał się marksistą. Nie podzielamy poglądów tych autorów, którzy wyznanie to rozumieją dosłownie. Przede wszystkim Sartre opowiedział się po stronie „rzeczywistości wschodniej”, to znaczy po stronie socjalizmu, akceptując jego s u b s t a n c j ę. Potwierdził to w swym liście do Szwedzkiej Akademii Nauk, z okazji przyznania mu literackiej nagrody Nobla. [...] ogólne jego [Sartre'a] credo jest niedwuznacznie p r o s o c j a l i s t y c z n e. Tak więc w przedmiocie akceptacji socjalizmu, jako substancji ustrojowej, poglądy Sartre'a uległy wyraźnej ewolucji. To trzeba widzieć i podkreślać. (Borgosz [1968]: 61–62)

Tadeusz M. Jaroszewski: *Propozycja krytyki egzystencjalnej*; Wstęp do: Sartre Jean Paul, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wybór Anny Tatarkiewicz; przeł. Janusz Lalewicz; wstępem opatrzył Tadeusz M. Jaroszewski, Warszawa: PIW, 1968 (Biblioteka Krytyki Współczesnej)

Z punktu widzenia koncepcji „literatury zaangażowanej” poddaje Sartre krytyce dwie pozornie przeciwstawne formy ucieczki od zaangażowania pisarza żyjącego w społeczeństwie mieszczańskim: e s t e t y z m wyrażający się w sloganie „sztuka dla sztuki” i t r a d y c y j n y r e a l i z m strojący się w piórka niezależności i „naukowego obiektywizmu”. (Jaroszewski [1968]: 6)

Przede wszystkim koncepcja „zaangażowania” znajduje u Sartre'a odmienną interpretację niż w ujęciu krytyków marksistowskich, nie jest to zaangażowanie, które przyjmuje świadomą odpowiedzialność za zwycięstwo tej klasy, która „zmierzając do wyzwolenia samej siebie musi wyzwolić całą ludzkość”, i jej partii, lecz

zaangażowanie z pozycji rzekomego arbitra, jakim ma być lewicowy inteligent, arbitra, który samotnie szuka po omacku dróg zaangażowania i przyświecających mu wartości, gdyż „nie ma żadnych znaków ani na ziemi, ani na niebie”, które mówiłyby, jak żyć przystało.

Ponadto jest to koncepcja „zaangażowania” ściśle związana z sartrowską egzystencjalistyczną wizją człowieka i jego kondycji w świecie. (Jaroszewski [1968]: 7)

Punktem odniesienia sartrowskiej krytyki literackiej jest koncepcja człowieka „jako niezróżnicowanego istnienia, zdolnego do wszystkiego”. Sartre tropi we współczesnych utworach literackich bądź te wątki, które wiążą się z „odkryciem ludzkiej egzystencji jako projekcji własnych postanowień”, bądź też piętnuje twórców za reifikację usiłującą „samotniczą” i „pełną trwogi” egzystencję jednostki zamazać prezentując te strony życia, które są ucieczką jednostki „w codzienność”, odpychaniem od siebie myśli, że w istocie wszystkie te nasze czynności, obowiązki, działania, które uważamy za naturalne, są tylko naszą „możliwością” podobnie jak i te, które uznajemy za „nienaturalne” wynaturzenie. (Jaroszewski [1968]: 8–9)

[...] główne ostrze krytyki Sartre’a skierowane jest przeciw literaturze chrześcijańskiej i obecnemu w niej zwykle tomistycznemu hylemorfizmowi czy szerzej przeciw wszelkim religijnym wyobrażeniom o duszy ludzkiej jako ontologicznej podstawie życia psychicznego ludzi, jakiejś trwałej „bytności substancjalnej” będącej podścieliskiem ludzkich aktów wyboru. (Jaroszewski [1968]: 20)

Następną więc ofiarą sartrowskiej krytyki będzie wszelka literatura traktująca człowieka „jako dziecko przyrody”. Nie chodzi tu tylko o „naturalizm”, ale o negację wszelkich pokus ujmowania stosunku między jednostką a naturą w innych kategoriach niż „sprzeciw” i „obrzydzenie”.

Przyroda dla Sartre’a nie jest terenem, w którym odbywa się przetworzenie „świata rzeczy samych w sobie” w świat „rzeczy dla nas”, przetworzenie świata natury na świat ludzki – a przeciwnie, stałym zagrożeniem świata ludzkiego. Krytyka religijnego uwielbienia natury jako „doskonałego dzieła stworzenia” wiedzie go do masochistycznej, w gruncie rzeczy równie religijnej, nienawiści do wszystkiego, co materialne, co cielesne. W obcowaniu z przedmiotami przyrody odczuwa tylko strach i obrzydzenie. (Jaroszewski [1968]: 22)

Wyszydza też Sartre tzw. „literaturę środowiskową” i „historyczną” usiłującą zakorzenić swych bohaterów w szerokim kontekście społecznym, środowisku kulturowym, tradycji narodowej. Absolutyzacja wolności jednostki prowadzi go bowiem do zanegowania obiektywnego znaczenia, jakie może mieć dla naszej wolności tradycja kulturowa ludzkości i dzieje ojczyste. (Jaroszewski [1968]: 24)

Wychodząc z założeń swej egzystencjalnej ontologii przeprowadza też Sartre zasadniczą krytykę tak tradycyjnych wątków w literaturze jak problematyka miłości (zarówno w sensie „miłości kobiety do mężczyzny”, jak też naszego „współbycia i komunikacji” z „innymi”). Absolutyzacja wolności jednostki prowadzi bo-

wiem Sartre'a do negacji możliwości jakiegokolwiek autentycznego współzycia, współpracy i wzajemnej komunikacji jednostek. (Jaroszewski [1968]: 28)

Sartre demaskując pewne „złudzenia wspólnoty” wychodzi od analizy rzeczywistych mechanizmów depersonalizacji i reifikacji człowieka, które poznał z autopsji w świecie kultury mieszczańskiej XX wieku. Później dołączyły się doświadczenia „czasów pogardy” i brunatnego terroru. Opisuje więc Sartre przejawy niwelacji i homogenizacji postaw ludzi i towarzyszące im zjawiska zagubienia jednostek w tłumie oraz jednoczesnego ich odosobnienia i powstawania w nich świadomości poczucia samotności, bezsensu i beznadziejności życia. Doświadcza, na swój filozoficzny sposób, konstatowane przez socjologów współczesnej cywilizacji mieszczańskiej, istotne mechanizmy funkcjonowania społeczeństwa masowego z charakterystycznymi dlań zjawiskami: atomizacją mas, tworzeniem się przypadkowych amorficznych zbiorowości pozbawionych rzeczywistych związków i poczucia autentycznej wspólnoty oraz poddanych oddziaływaniu nowoczesnych środków masowej informacji, niwelujących i homogenizujących gusty, poglądy i postawy jednostek; wszechpotęgą różnorodnych centrów, od organizowania wypoczynku i rozrywki, masowego kształtowania mody, reklamy itp.

Opisuje też Sartre drogi zatopienia egzystencji jednostki w morzu drobnomieszczańskiego banału i frazesu, w trywialności „codziennej” egzystencji. Pokazuje dobitnie, jak wszystkie te zjawiska rodząc przymus moralny, ideologiczny i etyczno-obyczajowy, powodują utratę własnej indywidualności, sloganowość standardowych idei, trywialność dążeń i sposobów pojmowania kariery życiowej. Jak prowadzą one do eliminacji z życia jednostek głębszych wartości humanistycznych, przyczyniają się do przystosowania i uśpienia umysłów, uznania banalności standardów życia drobnomieszczańskiego za „naturalny sposób bycia”.

Doświadcza wreszcie Sartre, na swój filozoficzny sposób, procesy powstawania w świadomości członków współczesnych zindustrializowanych społeczeństw mieszczańskich poczucia zagubienia wobec ogromu wielkich organizmów miejskich oraz anonimowych, obcych im potęg przemysłowo-ekonomicznych i administracyjnych, poczucia braku inicjatywy i możliwości skuteczniejszego osobistego oddziaływania na bieg życia zbiorowego.

Nie potrafi jednak wyjść poza „zakłęty krąg” tych doświadczeń, wskazać drogi personalizacji stosunków międzyludzkich.

Istnienie człowieka jest dlań z samego założenia kruche, jego wolność jest nieustającą tragedią wybierania, otoczony jest on nicością i nie może w sposób istotny zbliżyć się do innego człowieka, zespolić z jakąś grupą ludzką. Jest on skazany na nieustanną samotność. „Jesteśmy sami i nic nas nie usprawiedliwi...” – powiada Sartre. (Jaroszewski [1968]: 31–32)

Demistyfikacja filozofii Sartre'a, porzucenie iluzji o „absolutnej wolności” i „odosobnieniu” jednostki w „świecie rzeczy”, prowadzi do demistyfikacji sartrowskiego ateizmu. Porzucenie świata złudzeń religijnych staje się dlań jak dla

Marksa porzuceniem kapitalistycznego „świata okowów”, który różnorakie złudzenia metafizyczne nieustannie produkuje, wykuwaniem zrębów nowego świata zapoczątkowanego przez rewolucję.

Nowy punkt widzenia Sartre’a na kondycję człowieka w świecie i perspektywy jego wyzwolenia wiąże się więc ściśle z kształtowaniem się jego nowej orientacji ideologicznej.

Z jednej strony – wobec historycznego katastrofizmu, filozofii absurdu i rozpacz, relatywizmu etycznego, a z drugiej – wobec marksistowskiego historyzmu. [...]

Rekonstrukcja i twórcze przewartościowanie poglądów Sartre’a nie są z pewnością zakończone. Przesadą byłoby twierdzić, że zbliżył się on już w pełni do humanizmu marksistowskiego. Niemniej podstawowy trend jest uchwytany. Jest nim stałe przewartościowanie „dialektyki samotności”, na trudny optymizm epoki, którą otworzyły przemiany w krajach socjalistycznych po XX Zjeździe KPZR. Dlatego właśnie we współczesnej publicystyce zaobserwować możemy zadziwiający paradoks: Jean-Paul Sartre zaskakuje i w coraz większym stopniu niepokoi zarówno nowo nawróconych zwolenników jego poglądów wyjściowych z kręgów byłych marksistów, jak też kapłanów i strażników czystości egzystencjalistycznej „ortodoksji”. Bowiem, jak powiada starożytne przysłowie, „zyskując nowych przyjaciół tracimy zwykle starych...” (Jaroszewski [1968]: 44–45)

Wiesław Gromczyński: *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa: PWN, 1969

Egzystencjalizm Sartre’a, mimo kryjących się w nim niebezpieczeństw, zawiera szereg myśli, które zasługują na pozytywną uwagę:

I. Sartre potrafił wnikliwie i sugestywnie opisać tę cechę ludzkiego istnienia, która polega na stałym przekraczaniu naturalnych i zastanych warunków egzystencji. Wykazał, że strukturalna transcendencja istnienia jest warunkiem swoiście ludzkiej aktywności we wszystkich płaszczyznach: utylitarnego, estetycznego i moralnego stosunku do świata.

II. Sartre interesująco rozwinął i uzasadnił nienową zresztą myśl, że człowiekowi *nie jest* dane ani jego własne Ja, ani obraz świata zewnętrznego. Nie jest on biernym podmiotem, który otrzymuje „w darze” jako już coś gotowego swoją osobowość i sens otaczającej go rzeczywistości. Pojęcia istnienia i działania zawierają tę samą treść i rozłączone być nie mogą. Człowiek tworzy swym działaniem samego siebie i znaczenia rzeczy.

III. Sartre wykazał, że aktywistyczna koncepcja człowieka nie daje się pogodzić z tzw. psychologią atomistyczną i reprezentacjonizmem. Sądzę, że ten wniosek winien spotkać się z aprobatą każdej współczesnej filozofii, która pragnie budować antropologię na gruncie osiągnąć współczesnej nauki.

IV. Cenna w filozofii egzystencji jest idea człowieka jako twórcy wartości i znaczeń, sensu ludzkiego istnienia i sensu świata oraz związany z tą ideą postulat odpowiedzialności. Szczególnym przypadkiem znaczeniowotwórczej aktywności człowieka oraz prymatu egzystencji nad esencją jest sytuacja konfliktowa, w której jednostka uświadamia sobie wyraźnie, że istniejące ogólne normy i dyrektywy postępowania nie wystarczają, by w oparciu o nie tylko powziąć decyzję.

V. Wartościowym składnikiem filozofii Sartre'a jest jego krytyka depersonalizującego wpływu cywilizacji mieszczańskiej. Sartre'owski „kompleks alienacji” przetransportowany na język życia codziennego daje się odczytać przede wszystkim jako krytyka mieszczańskiego stylu myślenia i sposobu bycia, który jest niewątpliwie dominujący w społeczeństwie burżuazyjnym. Ostrzeżenie Sartre'a przed zafascynowaniem rzeczami nie traci jednak, jak się wydaje, swej aktualności także w społeczeństwie socjalistycznym, w którym niektórzy ludzie uważają jeszcze, że jedynym celem życia jest osiągnięcie materialnego dobrobytu.

VI. Niewątpliwą zasługą Sartre'a jest jego próba ontologicznego uzasadnienia idei ludzkiego istnienia jako zespołu nie wyczerpanych możliwości rozwoju. Ponieważ nie istnieje niezmienna ludzka natura, od samego człowieka zależy, jakim się on stanie. Pod tym względem egzystencjalizmowi Sartre'a właściwy jest optymizm: nie ma sytuacji tak tragicznej i takiego upadku, z którego człowiek nie mógłby się o własnych siłach podnieść.

Jeśli egzystencjalizm Sartre'a rozumieć jako apel do pogłębienia swego człowieczeństwa, poczucia własnej godności, wrażliwości moralnej, to zasługuje on na uwagę także ze strony zwolenników filozofii materialistycznej. W doktrynie Sartre'a należałoby odróżnić hipotezy metafizyczne od idei posiadających wartość także poza terenem fenomenologicznej ontologii. Sartre'owska koncepcja wolności sformułowana w postaci tezy ontologicznej pozostaje założeniem *a priori* i nie podlega falsyfikacji na gruncie nauk przyrodniczych i nauk o człowieku w ogóle. Natomiast podjęty przez Sartre'a i ustawiony w perspektywie moralnej problem wolności jako *przeżycia* wolności i odpowiedzialności za dokonany wybór ma znaczenie autonomiczne, niezależne od założeń ontologicznych.

Sartre zwraca się do każdego człowieka *jak gdyby* był on absolutnie wolny, nawet jeśli w rzeczywistości jest całkowicie zdeterminowany. Idea wolności właściwie przeżyta i zrozumiana sama staje się siłą determinującą postawę moralną człowieka. Filozofia Sartre'a czyni każdego odpowiedzialnym za swe przywary i słabości. W tym właśnie jeden z krytyków egzystencjalizmu, Alfred Stern, widzi dodatnią stronę Sartre'owskiej teorii wolności. Subiektywne odczucie przez człowieka swej wolności, mimo obiektywnego zdeterminowania charakteru przez czynniki biologiczne i środowisko, wystarcza, by Sartre'owska idea wolności rozpatrywana nie jako zasada metafizyczna, lecz etyczne „*jak gdyby*” mogła odegrać pozytywną rolę. [...]

VII. Zaletą egzystencjalizmu Sartre'a jest uczulenie człowieka na odpowiedzialność, jaką on ponosi za siebie i za innych ludzi. Antropologia Sartre'a jest bezsilna wobec pytań i wielkich problemów, jakie stoją przed ludzkością. Może jednak spełnić pozytywną funkcję intelektualnego impulsu, uwrażliwiającego człowieka na moralną stronę dokonywanych przez niego wyborów. W walkę z nędzą, w walkę o pokój zaangażowane są miliony ludzi. Ale na życie tych milionów może mieć ogromny wpływ decyzja jednostki. Nie zawsze można dostrzec zewnętrzne znaki wskazujące drogę działania. Bywają sytuacje, w których każdy z nas musi sam odnaleźć w sobie wystarczającą siłę, by zachować ludzką godność. (Gromczyński [1969]: 362–365)

Wykaz publikacji

- Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, KiW, Warszawa 1966
- Borgosz Józef, *Egzystencjalizm*, Wojskowa Akademia Polityczna, Warszawa 1968
- Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, PWN, Warszawa 1965, Wybrane Teksty z Historii Filozofii
- Filozofia i socjologia XX wieku* – wyd. 2, rozsz. i uzupełn., Wiedza Powszechna, Warszawa 1965 (Myśli i Ludzie. Filozofia nowożytna i współczesna)
- Granat Wincenty, *Antyteistyczny humanizm J.P. Sartre'a*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1958
- Gromczyński Wiesław, *Ateizm Sartre'a*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1960
- Gromczyński Wiesław, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, PWN, Warszawa 1969
- Guranowski Jan, *Ideologia i polityka w ostatnich pracach publicystycznych Sartre'a*, „Myśl Filozoficzna” 1957
- Sartre Jean-Paul, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wybór szkiców Anny Tatarkiewicz; przeł. Janusz Lalewicz; wstępem opatrzył Tadeusz M. Jaroszewski, PIW, Warszawa 1968
- Sartre Jean-Paul, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, KiW, Warszawa 1957 (Biblioteczka „Po Prostu”)
- Sawicki Franciszek, *Jean Paul Sartre*, „Przegląd Powszechny” 1948
- Schaff Adam, *Marksizm a egzystencjalizm*, KiW, Warszawa 1961

On Sartre in Poland in 1948–1969

Sartre was an immensely popular intellectual figure in Poland for over two decades. He had much interest in social experiments that were conducted in the

communist countries at that time but, perhaps wisely, he never made clear what he thought of them. His interest was appreciated and welcome. His seminal pamphlet *L'existentialisme est un humanisme* made a great impact on some of the Marxists in Poland who began to suspect that communism might tend to suppress individuality, responsibility and a sense of pride in strong individuals. As a champion of personal liberty Sartre was an ally to liberally oriented communists, and a foe to dogmatic party bosses. Sartre approved of social changes and strong party rule in economic and political fields. But he also valued personal independence and freedom. For these reasons he was a menace to those Marxists who thought he would demolish the system of strict authoritarian rule. The article presents several opinions on Sartre that exemplify these conflicting attitudes.