

Marek Jędraszewski

## Trudny ateizm Sartre'a

Egzystencjalizm ateistyczny reprezentowany przeze mnie [mówił Jean Paul Sartre podczas słynnej konferencji, która, zorganizowana przez klub „Maintenant”, miała miejsce w Paryżu w dniu 29 października 1945 roku] jest bardziej konsekwentny. Głosi on, że jeżeli nie istnieje Bóg, to istnieje przynajmniej jeden byt, którego egzystencja poprzedza istotę, jeden byt, który istnieje przed możliwością zdefiniowania go przez czyjś umysł, i że tym bytem jest człowiek. [...] Egzystencjalizm nie jest do tego stopnia ateizmem, aby poprzestawał na wykazaniu, że Bóg nie istnieje. Stwierdza on raczej: nawet jeżeli by Bóg istniał, to nic by się nie zmieniło. Nie chodzi o to, czy wierzymy w istnienie Boga, bo uważamy, że to nie jest głównym naszym problemem. Trzeba, żeby człowiek odnalazł siebie i wytłumaczył sobie, że nic go nie uchroni od niego samego – nawet najpewniejszy dowód na istnienie Boga<sup>1</sup>.

Powyższe stwierdzenia, które zostały wypowiedziane w początkowych fragmentach wystąpienia oraz w jego zakończeniu, wskazują najpierw na deklarowany przez Sartre'a ateizm głoszonego przezeń egzystencjalizmu, w przeciwieństwie do egzystencjalizmu chrześcijańskiego, którego głównymi przedstawicielami byli, jego zdaniem, Karl Jaspers i Gabriel Marcel<sup>2</sup>. Wczytując się w ich treść, można bez trudu zauważyć następnie, że ateizm ten jest nieco sztucznie połączony z tym, co można by nazwać humanizmem Sartre'owskim, czyli przekonaniem, iż człowiek jest bytem, w którym egzystencja poprzedza istotę i który jest niejako skazany na siebie. Samo określenie „sztucznie” jawi się w tym kontekście jako w pełni uzasadnione, ponieważ trudno dostrzec jakieś logiczne powiązanie między ateizmem (a więc stwierdzeniem, że Bóg nie istnieje) a prezentowaną przez Sartre'a wizją człowieka. Na tę swoistą sztuczność zwrócono uwagę stosunkowo szybko. Pisał o niej Emmanuel Mounier w eseju *Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes*, który został opublikowany w 1953 roku, już po jego

---

<sup>1</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 26, 82–83.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 23.

śmierci, w ramach zbioru *L'Espoir des Desespérés*<sup>3</sup>. To zagadnienie szeroko omawiał także Etienne Gilson w „Suplementach” zawartych w drugim wydaniu *Bytu i istoty* z 1962 roku, gdzie pisał między innymi:

Egzystencjalizm Sartre'a [...] jest [...] nader chwiejny. Podobnie jak w marksizmie ateizm ma tu charakter pozytywny. W istocie swej polega on na buncie człowieka przeciw Bogu. Ani w marksizmie, ani w humanizmie Sartre'a nie chodzi o wniosek filozoficzny, wynikający w sposób nieuchronny z jakichś zasad. Jeśli przestrzegamy prawideł myślenia filozoficznego i dochodzimy do wniosku, że Boga nie ma (czyli, że słowo: „bóg” nie posiada żadnego odpowiednika w rzeczywistości), jedno tylko nam pozostaje: nic o nim nie mówić. Nie ma sensu mówienie o czymś, co nie istnieje. Pojęcie boga powinno wówczas przejść do historii filozofii, tak jak pojęcie flogistonu przeszło niegdyś do historii chemii. Nie pisze się książek, by zwiastować światu, że flogistyka umarła; nie większy sens miałoby rozpisywanie się na temat pojęcia, które nie ma już treści<sup>4</sup>.

Na przekór powyższym uwagom Sartre wielokrotnie wracał do problematyki Boga. Stąd, nawiązując do stwierdzenia Gilsona, można by mówić o szczególnej chwiejności jego ateizmu. Jednakże sam Sartre dostarczył nam jeszcze innych określeń odnoszących się do jego ateizmu, które tylko potwierdzają to, co zauważył Gilson. Określenia te znalazły się w trzech niezmiernie ciekawych i ważnych tekstach, w których Sartre odnosił się zarówno do swojego życia, jak i do swych poszukiwań filozoficznych: w opublikowanych w roku 1964 *Słowach* – autobiografii dzieciństwa i swych intelektualnych dojrzewania, oraz w dwóch wywiadach-rzekach – pierwszy z nich z Simone de Beauvoir w roku 1974 (ukazał się on już po jego śmierci w 1981 roku), natomiast drugi, z Benny Lévy, został opublikowany w kolejnych numerach „Le Nouvel Observateur” w marcu 1980 roku, na kilkanaście dni przed śmiercią Sartre'a<sup>5</sup>. Teksty te posłużą nam jako podstawa do dalszych rozważań na temat jego ateizmu<sup>6</sup>. Będą one prowadzone w dwóch,

<sup>3</sup> E. Mounier, *Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes*, w: tenże, *L'Espoir des Desespérés*, Paris 1953; wyd. pol.: tenże, *Perspektywy egzystencjalistyczne i perspektywy chrześcijańskie*, w: tenże: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Warszawa 1964, s. 189–355.

<sup>4</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 315.

<sup>5</sup> J.P. Sartre, *Les Mots*, Paris 1964; wyd. pol.: tenże, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1968; S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris 1981; J.P. Sartre, B. Lévy, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Paris 1991; wyd. pol.: J.P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, przeł. H. Puszko, Warszawa 1996.

<sup>6</sup> Warto zaznaczyć, że zagadnienie to ma już swoją literaturę w języku polskim. Problem ateizmu Sartre'a i jego swoistej ewolucji został omówiony m.in. w: M. Neusch, *Jean-Paul Sartre. Przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe*, w: tenże, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, przeł. A. Turowiczowa, s. 161–186; M. Jędraszewski, *Odwaga filozofów. O filozoficznym testamentie Jean-Paul Sartre'a*, w: „W drodze” (1988) nr 5, s. 75–84; tenże, *Dzisiaj zalamujesz swą myśl. O ostatnim filozoficznym postanieniu Jean-Paul Sartre'a*, w: „W drodze” (1990) nr 4, s. 41–48; tenże, *Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir – czy można być konsekwentnym ateistą?*,

w pewien sposób uzupełniających się nawzajem, nurtach: osobistej postawy Sartre'a oraz jego doktryny filozoficznej.

Obraz dzieciństwa, jaki został przez Sartre'a nakreślony w *Słowach*, to czas szczególnego zmagania o jego duszę. Obdarzony naturalną dziecięcą religijnością mały Jean Paul stawał się powoli ofiarą religijnej obojętności i indyferentyzmu swego najbliższego otoczenia, a zwłaszcza dziadka, Karola Schweitzera, formalnie luteranina, ale wolterianina z przekonania. To on uczył – bardzo skutecznie! – swego wnuka, że za wszelką cenę trzeba mieć we wszystkim własne zdanie, nie zważając na opinie innych. Po wielu latach Sartre wyznawał:

Przecież wierzyłem co dzień klękając w koszuli na łóżku odmawiałem, złożywszy ręce, swój pacierz, alem o Panu Bogu myślał coraz rzadziej<sup>7</sup>.

Trudno się zresztą temu dziwić, skoro temat Boga praktycznie nigdy nie był na serio poruszany nie tylko przez dziadka, ale także przez pozostałych członków najbliższej rodziny. Przynależność do Kościoła była traktowana przez nich czysto formalnie, bez dostrzegania jakichkolwiek praktycznych konsekwencji i zobowiązań.

W ciągu dwóch tysięcy lat pewniki chrześcijańskie zdążyły dowieść swoich racji, stanowiły teraz własność ogółu, żądano od nich, by jaśniały w oku księdza w półmrokach kościoła i żeby oświecały dusze, ale nikt nie potrzebował brać ich ponownie na swój osobisty rachunek: były wspólnym dziedzictwem. Dobre towarzystwo po to wierzyło w Boga, żeby nie mówić o nim. Jakżeż tolerancyjna wydawała mi się religia! I jaka wygodna! [...] W naszym środowisku, w mojej rodzinie wiara była pompatycznym imieniem słodkiej francuskiej wolności; ochrzczono mnie, jak wielu innych, ażeby zabezpieczyć moją niezawisłość: gdyby pozbawili mnie chrztu, lękaliby się, że zadali gwałt mojej duszy; jako katolik zarejestrowany byłem wolny, byłem normalny: „Później zrobi, co zechce” – powiadano. Mniemano wtedy, że znacznie trudniej uzyskać wiarę aniżeli ją stracić<sup>8</sup>.

W jego dalszym, coraz bardziej dorosłym życiu, problem różnic między wierzącymi a nim właściwie nigdy poważnie nie zaistniał. Sartre przebywał wśród intelektualistów, a pośród nich nie należało poruszać tego rodzaju zagadnień. Szczególnie w École Normale panowało powszechne przekonanie, że problem wiary czy niewiary jest sprawą czysto prywatną, o której się po prostu nie mówi. Nie wypadało zatem „niczego czynić ani też niczego mówić, co mogłoby skandalizować czyjąś świadomość”<sup>9</sup>. Od tej postawy niezbyt odbiegało zresztą zachowanie

---

w: „W drodze” (1990) nr 10, s. 34–40; tenże, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994.

<sup>7</sup> J.P. Sartre, *Słowa*, wyd. cyt., s. 80–81.

<sup>8</sup> Tamże, s. 78–79.

<sup>9</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, wyd. cyt., s. 549. Cytaty z tego dzieła podaję w tłumaczeniu własnym – M.J.

wanie kilku księży, towarzyszy tej samej jenieckiej doli w czasie drugiej wojny światowej, z którymi Sartre często dyskutował na różne tematy filozoficzne, zwłaszcza w związku z czytaniem wtedy przez siebie słynnym dziełem Martina Heideggera *Sein und Zeit*. Uważali oni bowiem, że wycucie taktu wymaga od nich tego, aby nie podejmować tematów drażliwych, a do nich należały sprawy religijne. Podczas swej rozmowy-rzeki z Simone de Beauvoir Sartre wspominał tych księży z wyraźną sympatią.

Czy pański ateizm ich nie krępował? [pytała Simone] – Wydaje mi się, że nie. Ksiądz Leroy powiedział mi bardzo spontanicznie, że nie zaakceptowałby miejsca w raju, jeśli by ono zostało mi odmówione. Lecz w gruncie rzeczy myślał, że nie będzie mi ono odmówione i że poznam Boga czy to w tym życiu, czy też po śmierci. Stąd on rozumiał to jak jakąś granicę, która zniknie między nami<sup>10</sup>.

Być może to przekonanie księdza Leroya wynikało z wrażenia, jakie na nim i jego kolegach zrobił tekst jasełek, które napisał Sartre na pierwsze jenieckie Boże Narodzenie. Z jednej strony nie krył swoich poglądów, z drugiej natomiast nie wahał się podjąć tematu związanego z jednym z najbardziej podstawowych dogmatów chrześcijańskiej wiary. Co więcej, poruszył go z tak szczególną przenikliwością, zwłaszcza w odniesieniu do Matki Bożej, że jeszcze dzisiaj może niejednego czytelnika wprowadzić w głębokie zdumienie.

Dziewica jest blada i patrzy na dziecko. To, co trzeba by namalować na jej obliczu, to niespokojne zdziwienie, które objawiło się tylko raz jeden na ludzkiej twarzy. Ponieważ Chrystus jest jej dzieckiem, ciałem z jej ciała, owocem z jej wnętrzości. Nosila go przez dziewięć miesięcy i poda mu pierś, a jej pokarm stanie się krwią Boga. I niekiedy tak silna jest pokusa, że zapomina, że on jest Bogiem. Chowa go w swoich ramionach i mówi: mój mały! Ale kiedy indziej nieruchomieje w całkowitym osłupieniu i myśli: tutaj jest Bóg – i czuje się zdjęta religijnym lękiem dla tego niemego Boga, dla tego trwożącego dziecka. Gdyż wszystkie matki zatrzymują się w pewnych momentach nad tą zbuntowaną częścią ich ciała, którą jest ich dziecko, i czują się wygnane wobec tego nowego życia, które, uczynione z ich własnego, zamieszkują obce myśli. Ale żadne dziecko nie było okrutniej i szybciej wyrwane swej matce, jako że jest Bogiem i przetrasta ze wszech stron to, co ona może sobie wyobrazić.

A jest to ciężkie doświadczenie dla matki wstydzić się za samą siebie i za swą ludzką dolę przed synem.

Ale myślę jeszcze, że są tam i inne momenty, krótkie i niepewne, w których czuje ona jednocześnie, że Chrystus jest jej synem, jej maleńkim dla niej i Bogiem. Spogląda na niego i myśli: „Ten Bóg jest moim dzieckiem. To boskie ciało jest moim ciałem. Jest uczyniony ze mnie, ma moje oczy, a kształt jego buzi jest kształtu mojego. Jest do mnie podobny. Jest Bogiem i jest do mnie podobny”.

I żadna kobieta nie miała w taki sposób Boga dla siebie samej. Boga tak małego, że można go wziąć w ramiona i okryć pocałunkami, Boga, który cały ciepły uśmiecha się

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 449–450.



i oddycha, Boga, którego można dotknąć i który żyje. To właśnie w takich momentach malowałbym Maryję, gdybym był malarzem i spróbowałbym oddać wyraz czułej śmiałości i bojaźni, z jaką wyciąga ona palec, by dotknąć słodkiej i cienkiej skóry tego dziecka-Boga, którego letni ciężar czuje na kolanach i które uśmiecha się do niej<sup>11</sup>.

Jak ateista Sartre mógł napisać taki tekst? Na ile była to z jego strony kolejna wprawka w pisaniu na dowolny temat, a na ile wyraz osobistych przekonań czy nawet religijnych, choćby tylko chwilowych, uniesień? Pewne światło na tę swobodną dwuznaczność jego postawy w tym względzie rzuca następujące wyznanie znajdujące się w *Słowach*:

Któregoś dnia oddałem nauczycielowi francuskiego wypracowanie na temat Męki Pańskiej; delectowała się nim cała rodzina, a moja matka przepisała je własnoręcznie. Ale dostałem tylko srebrny medal. Doznany zawód pogrążył mnie w bezbożności<sup>12</sup>.

Sartre był więc w stanie, z jednej strony, przejmująco opisywać cierpienia Chrystusa, a, z drugiej, na skutek nie dość wysokiej, jego zdaniem, oceny ze strony nauczyciela, zwątpić w prawdziwość przesłania Ewangelii. Obiektywnie rzecz biorąc, z trudem przychodzi nam powiązać obydwie te rzeczy z sobą na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego. Jedno jest pewne: stajemy tutaj wobec bardzo skomplikowanej osobowości Sartre'a. Czy jednak w jego postawie – tej z dzieciństwa opisaney w *Słowach*, i tej z czasów obozu jenieckiego w Trewirze na początku lat czterdziestych dwudziestego wieku – musimy od razu dopatrywać się jakiegoś cynizmu, który pozwala traktować święte dla chrześcijan rzeczy jako przedmiot zwykłej igraszki pisarskiej? Wydaje się, że taki wniosek byłby przedwczesny i być może głęboko niesprawiedliwy. Choć na pewno rzuca się w oczy niezwykle rozdwojenie i jakiś rażący brak konsekwencji. I to, co zarzucał mu Gilson – wielką chwiejność jego ateistycznego egzystencjalizmu. W każdym razie ksiądz Leroy byłby zapewne bardzo zdumiony, gdyby wiedział, że Sartre, pisząc swe rozważanie o Maryi, jednocześnie myślał o sobie to, co ponad dziesięć lat później wyraził w *Słowach*:

Opowiedziałem historię chybionego powołania: pragnąłem Boga, dano mi go, przyjąłem ów dar, nie pojmując, żem go szukał. Nie zapuściwszy korzeni w moim sercu, węgłował czas jakiś, a potem umarł<sup>13</sup>.

W swej autobiografii Sartre wspomniał dwa zdarzenia, sięgające jeszcze głębokiego dzieciństwa, które w sposób wyraźny wyznaczyły moment śmierci Boga w jego sercu.

<sup>11</sup> J.P. Sartre, *Matka Boża*, przeł. P. Wierchosławski, w: „W drodze” (1987) nr 12, s. 106.

<sup>12</sup> Tenże, *Słowa*, s. 81.

<sup>13</sup> Tamże, s. 82.

Kilka lat jeszcze utrzymywałem z Wszechmocnym stosunki oficjalne; prywatnie zaprzestałem składania mu wizyt. Raz jeden naszło mnie uczucie, iż On istnieje. Bawiąc się zapalkami, przypaliłem dywanik; kiedy zamalowywał farbą ślady występu, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem, wymamrotałem jak mój dziadek: „Ty Boże cholerny od wszystkich choler!” I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej<sup>14</sup>.

Drugie zdarzenie miało miejsce kilka lat później.

Wyrastałem – zielsko – z gleby katolicyzmu, moje korzenie pompowały z niej pokarm, a ja przerabiałem go na swoje soki. Stąd owo trzeźwe zaślepienie, na które cierpiałem lat trzydzieści. Jednego ranka, w roku 1917 w La Rochelle, czekałem na kolegów, mieliśmy razem iść do gimnazjum; spóźniali się, a ja nie wiedząc już, co by wykombinować dla rozrywki, zdecydowałem, że podumam sobie o Wszechmocnym. Zaraz prysnął w lazur i znikł nie składając mi żadnych wyjaśnień. Nie istnieje, pomyślałem z uprzejmym zdziwieniem i sprawę uznałem za załatwioną. I była załatwiona w pewien sposób, skoro potem już ani razu nie zdjęła mnie pokusa, żeby go wskrzesić<sup>15</sup>.

Do tych dwóch zdarzeń Sartre wrócił dziesięć lat później, podczas rozmowy z Simone de Beauvoir, próbując raz jeszcze ukazać źródła swego ateizmu. Ich opis różni się nieco w szczegółach, ale pozwala nam bardziej precyzyjnie niż na podstawie *Słów* określić czas, w którym miały one miejsce.

Tłumaczyłem już w *Słowach*, że w wieku około ośmiu, dziewięciu lat miałem z Bogiem relacje dobrego sąsiedztwa, naprawdę nie relacje poddaństwa lub zrozumienia. On tam był, co jakiś czas się ukazywał, jak w dniu, w którym podпалиłem dom. Było to spojrzenie, które co jakiś czas kierowało się w moją stronę. [...] Wyobrażałem sobie, że jakieś spojrzenie mnie osaczało. Lecz wszystko to było bardzo niewyraźne, bez większego odniesienia do katechizmu. [...] I pewnego pięknego dnia, gdy miałem mniej więcej lat dwanaście, w La Rochelle, gdzie moi rodzice wynajmowali willę niedaleko za miastem, pojechałem tramwajem rano wraz z sąsiadkami, które uczęszczały do liceum dla dziewcząt, trzema Brazylijkami, małymi Machado, i spacerowałem przed ich domem, czekając aż będą gotowe, czyli przez kilka minut. I nie wiem, skąd przyszła mi myśl, jakby mnie uderzyła; powiedziałem sobie w jednym momencie: ależ Bóg nie istnieje! Jest rzeczą pewną, że już przedtem musiałem mieć jakieś nowe idee na temat Boga i że zacząłem rozwiązywać sobie ten problem. Lecz w końcu właśnie tego dnia, pod postacią małej intuicji, przypominam to sobie bardzo dobrze, powiedziałem do siebie: Bóg nie istnieje. Jest rzeczą frapującą myśleć, że mając jedenaście lat myślałem w ten sposób, i nigdy później, aż do dzisiaj, to znaczy przez sześćdziesiąt lat, nie postawiłem sobie tego pytania. [...] Później, naturalnie, przemyślałem o tym, następnego dnia i dwa dni później, i głosiłem ciągle, że Bóg nie istnieje. [...] Nie przypominam sobie, bym

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 81–82.

<sup>15</sup> Tamże, s. 200–201.

żałował lub był zdziwiony, że Bóg nie istnieje. Sądziłem, że to, co mi opowiedziano, było błagą, co do której ludzie byli przekonani, ale ja zrozumiałem, że była nieprawdą<sup>16</sup>.

To ateistyczne przekonanie, które zrodziło się w umyśle Sartre'a dość nagle, niemal w jednej chwili, z biegiem czasu dojrzewało i przybierało postać coraz bardziej krytyczną wobec wszelkich religii – nie tylko wobec chrześcijaństwa w jego wersjach katolickiej i protestanckiej, jakie spotykał w swoim domu.

Byłem otwarcie antychrześcijański [wyznawał wobec Simone de Beauvoir]. Pani wie, że mając dwanaście lat, zdecydowałem, że Bóg nie istnieje, i że nigdy tego nie zmieniłem; to doprowadziło mnie do rewizji idei tego, czym była religia; nauczanie w liceum dotyczące religii: religii starożytnych, katolicyzmu i protestantyzmu doprowadziło mnie do pojmowania religii jako zespołu zasad, przykazań, obyczajów, zmieniających się w poszczególnych krajach, które nie miały żadnego odniesienia do Boga: Bóg nie istniał. W konsekwencji nie byłem człowiekiem religijnym, nie byłem wierzącym, a wszystkie te optymistyczne tendencje wierzących budziły we mnie obrzydzenie<sup>17</sup>.

Mówiąc o tym, Sartre odczuwał rodzaj satysfakcji. W fakcie bycia ateistą wiódł spełnienie się siebie jako człowieka. A przede wszystkim uwolnienie od nieuchronnej alienacji swojej wolności. Na pytanie postawione przez Simone, co w gruncie rzeczy dał mu ateizm, Sartre odpowiedział bez wahania:

To zabezpieczyło, uzdrowiło moją wolność; ta wolność nie jest teraz uczyniona po to, aby dać Bogu to, czego on domaga się ode mnie, lecz jest uczyniona po to, aby znaleźć mnie samego i aby dać mnie samemu to, czego ja domagam się ode mnie. Jest to istotną sprawą. A następnie moje relacje z innymi są bezpośrednie; nie przechodzą już one przez pośrednictwo Wszech-Mogącego, nie potrzebuję Boga, aby kochać mego bliźniego. Jest to bezpośrednia relacja człowieka do człowieka i w żaden sposób nie muszę przechodzić przez Nieskończonego. [...] A następnie [...] [moje] życie nie ma nic do zawdzięczenia Bogu, jest ono takie, jakiego chciałem, a w części takie, jakim je uczyniłem, nie chcąc tego. A kiedy teraz je oceniam, ono daje mi satysfakcję, w żaden sposób nie potrzebuję Boga. [...] I myślę, że w miarę jak pracujemy wszyscy bardziej lub mniej w celu utworzenia rodzaju ludzkiego, który będzie miał swe zasady, swe dążenia, swoją jedność, bez Boga, to jesteśmy wszyscy, jeśli nie w każdej chwili, to realnie w każdym momencie naszego życia, ateistami, a przynajmniej ateistami tego ateizmu, który się rozwija, który się urzeczywistnia coraz lepiej<sup>18</sup>.

Mówiąc to, Sartre zdawał się być całkowicie spokojny, pewny swych racji. O tym, że Boga nie ma, zdecydował, mając jedenaście czy też dwanaście lat; ta decyzja była słuszna i świadczyła o szczególnej przenikliwości jego umysłu; wątpliwości co do nieistnienia Boga w ogóle się nie pojawiały; przeciwnie, życie bez

---

<sup>16</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, s. 545–546.

<sup>17</sup> Tamże, s. 480.

<sup>18</sup> Tamże, s. 558.

Boga dawało mu gwarancję pełnej niezależności i autonomii oraz bezpośredniości w relacjach z innymi ludźmi. Uwolniony od alienacji, jaką niósł ze sobą religia i jej przykazania, Sartre mógł w spokoju ducha urzeczywistniać swoje człowieczeństwo. Czegoż więcej należało oczekiwać, by móc stwierdzić, że życie dało mu wiele powodów do satysfakcji? To wyznanie Simone de Beauvoir skomentowała swego rodzaju aforyzmem: „Znaczy to uważać człowieka jako miarę i jako przyszłość człowieka”<sup>19</sup>. Po słynnym „człowiek człowiekowi wilkiem” Thomasa Hobbesa, po „człowiek człowiekowi bogiem” Ludwika Feuerbacha i po „człowiek człowiekowi człowiekiem” Ernsta Blocha podczas rozmowy Sartre’a z Simone de Beauvoir powstało więc nowe, błyskotliwe powiedzenie: „człowiek miarą i przyszłością człowieka”.

„Czy chciałby pan coś jeszcze powiedzieć?” – pytanie Simone wskazywało, że rozmowa z Sartre’em dobiega końca.

Tak i nie [odpowiedział, zdając sobie sprawę z tego, że ostatnie zdania staną się swoistym przesłaniem całego wywiadu-rzeki]. Zwłaszcza ten fakt, że bardzo bliskie życie z osobami, które nie wierzą w Boga, całkowicie znosi między nimi tego nieskończonego pośrednika, jakim jest Bóg. Żyliśmy, pani i ja, na przykład, nie przejmując się tym problemem. [...] I odnosimy wrażenie, że interesowaliśmy się naszym światem, że próbowaliśmy go widzieć<sup>20</sup>.

Wsluchując się w to wyznanie, można by sądzić, że sprawa ateizmu była dla Sartre’a raz na zawsze przesądzona. Tymczasem w *Słowach*, zupełnie nieoczekiwanie, pojawiło się zdanie, które mogło budzić co do tego pewne wątpliwości. „Ateizm to przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe, chyba doprowadziłem je do końca” – napisał w 1964 roku<sup>21</sup>. Na przekór temu, co wcześniej głosił, że ateizm począł się w nim w jednym dosłownie momencie w La Rochelle, w rzeczywistości był on najpierw pewnym procesem, który się w nim dokonywał. Co więcej, był to proces długi i bardzo bolesny. I na koniec – jego rezultat. Raczej niepewny, skoro Sartre użył słowa „chyba”. Czy jest ono jeszcze, po dziesięciu latach, w jakiejś mierze obowiązujące? Simone pragnęła raz na zawsze przeciąć tę niepewność. Nawijając właśnie do tego końcowego fragmentu *Słów*, zapytała: „Powiedział pan gdzieś, że ateizm jest pracą długodystansową i że doprowadził ją pan do końca, można by powiedzieć, z pewnym trudem. Co pan właściwie chciał przez to powiedzieć?”<sup>22</sup>. Odpowiedź, jaką usłyszała, szczerą i bez niedomówień, zapewne nie mogła jej zadowolić – właśnie z powodu swej szczerości. Zarzut Gilsona o chwiejności ateistycznego egzystencjalizmu Sartre’a raz jeszcze znajdował potwierdzenie. Co więcej, można było odnieść wrażenie, że Sartre zaczął na-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 559.

<sup>20</sup> Tamże, s. 559.

<sup>21</sup> Tenże, *Słowa*, s. 202.

<sup>22</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, s. 550.



wet odchodzić od ateizmu i w jakiś sposób zbliżać się na powrót do uznania istnienia Boga. Wyznawał bowiem:

Właśnie to, że przejście od ateizmu idealistycznego do materialistycznego jest trudne. Ono zakłada długą pracę. [...] Nawet jeśli nie wierzy się w Boga, pewne elementy idei Boga w nas pozostają, pozwalając nam widzieć ten świat wraz z pewnymi boskimi aspektami. [...] [Gdy chodzi o mnie], czuję się nie jako proch ukazujący się w świecie, lecz jako byt oczekiwany, wywołany, zapowiedziany. Krótko [rzecz ujmując], jako byt, który wydaje się, że może pochodzić jedynie od Stwórcy. Właśnie ta idea ręki stwórczej, która miałaby mnie stworzyć, odsyła mnie do Boga. Naturalnie, nie jest to idea jasna i precyzyjna, którą posługuję się za każdym razem, gdy myślę o sobie; jest ona sprzeczna z wieloma innymi moimi ideami; ale ona tam jest, nieokreślona. I kiedy myślę o sobie, myślę często trochę w ten sposób, z braku możliwości myślenia inaczej. [...] To jest trudne. Ci sami [ludzie], którzy myślą, że doszli już do tego, iż stali się świadomymi i refleksyjnymi ateistami, są jeszcze z pewnością przenikani przez boskie pojęcia, przez elementy boskiej idei; do swojej myśli wprowadzają coraz więcej ateizmu, ale nie można powiedzieć, że świat jest ateistyczny, że świat ludzki jest ateistyczny. Jest jeszcze zbyt wielu ludzi, którzy wierzą<sup>23</sup>.

Sam Sartre odkrywał w swoich przekonaniach elementy owych boskich idei, których nie potrafił raz na zawsze się wyzbyć. Simone de Beauvoir musiała za pewne zdawać sobie z tego sprawę, skoro go zapytała: „Czy nigdy nie był pan dotknięty przez ideę przeżycia, duszy, jakiejś duchowej zasady w nas, przeżycia, o którym myślą, na przykład, chrześcijanie?”<sup>24</sup>. Sartre odpowiadał, wyjaśniając istnienie w nim przekonania o jakiejś formie przeżycia własnej śmierci przez odwołanie się do doświadczenia działania świadomości:

Wydaje mi się, że tak, ale raczej jako pewien fakt niemal naturalny. Trudność, którą miałem, wynikała z samej struktury świadomości, z wyobrażania sobie chwili, w której mnie już więcej nie będzie. Wszelka przyszłość, którą wyobraża się w świadomości, odsyła do świadomości. Nie można wyobrazić sobie chwili, w której świadomości już by nie było. Można wyobrażać sobie wszechświat, w którym nie będzie już ciała, jednakże fakt wyobrażania zakłada świadomość odnoszącą się nie tylko do teraźniejszości, ale i do przyszłości. W konsekwencji jedną z trudności, aby myśleć o śmierci, jest właśnie, jak sądzę, niemożliwość pozbycia się świadomości. Na przykład, jeśli wyobrażam sobie mój pogrzeb, to jestem właśnie ja tym, który wyobraża sobie swój pogrzeb; jestem zatem pochowany na rogu ulicy, i patrzę na to jako na coś, co minęło. Miałem zatem w ten sposób pewną niejasną tendencję, kiedy byłem młody, kiedy miałem piętnaście lat, aby pojmować to życie, które istniało zawsze, ponieważ po prostu, kiedy wyobrażałem sobie przyszłość, wyobrażałem siebie wewnątrz, aby je zobaczyć, jednakże nie było to nic wielkiego. W rzeczywistości zawsze myślałem, jako ateista, że nie ma nic po śmierci jeśli nie nieśmiertelność, którą widziałem jako jakieś quasi-przeżycie<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Tamże, s. 550–551, 558.

<sup>24</sup> Tamże, s. 544.

<sup>25</sup> Tamże, s. 544–545.

Niemożliwość radykalnego wyrzeczenia się myślenia o jakiejś formie przeżycia wskazuje, że ateizm Sartre'a był rzeczywiście dla niego przedsięwzięciem długodystansowym. Wiązało się ono bowiem z tym, co określał on jako wysiłek przejścia od ateizmu idealistycznego do materialistycznego. Problem ten stanął z całą wyrazistością podczas długich dyskusji z Paulem Nizanem, przyjacielem z młodzieńczych jeszcze lat.

Nie jest łatwą rzeczą wyjaśnić, co to jest ateizm idealistyczny. Lecz kiedy mówiłem: Bóg nie istnieje, to było to tak, jakbym pozbył się pewnej idei, która była w świecie, i jakbym postawił na tym miejscu pewną duchową nicość (*un néant spirituel*), pewną ideę chybioną, [znajdującą się] w ramach wszystkich moich idei. W rezultacie to nie miało wielkiego bezpośredniego odniesienia do ulicy, drzew, ławek, na których siedzą ludzie. Była to wielka idea syntetyczna, która znikła, nie dotykając końca świata. Powoli moje rozmowy z Nizanem, moje osobiste refleksje, doprowadziły mnie do czegoś innego, do innej myśli o świecie, która nie była czymś, co powinno zniknąć, powiązać mnie z rajem, w którym zobaczę Boga, lecz która była jedyną rzeczywistością. Nieobecność Boga powinna być czytelna wszędzie. Rzeczy były same, a zwłaszcza człowiek był sam. Był sam jak jakiś absolut. To dziwna rzecz – człowiek. To ukazało mi się stopniowo. Był on jednocześnie bytem zagubionym w świecie, i w konsekwencji otoczonym ze wszystkich stron przez świat, jakby uwięziony w świecie. I w tym samym czasie był on bytem, który mógł syntetyzować ten świat i widzieć go jako swój przedmiot, będąc na wprost świata, i na zewnątrz. To właśnie to powiązanie z zewnątrz i z wewnątrz konstytuuje człowieka<sup>26</sup>.

W tym czasie Sartre, absolutnie przekonany, że Boga nie ma, pragnął tworzyć filozofię prawdziwie ateistyczną o charakterze materialistycznym. Z żalem stwierdzał bowiem, że takiej filozofii po prostu jeszcze nie ma, tym bardziej, że wielcy przedstawiciele myśli nowożytnej: Kartezjusz, Spinoza, Kant, a także współczesnej – na przykład Merleau-Ponty – byli mniej lub bardziej ludźmi wierzącymi<sup>27</sup>. Próbując urzeczywistnić ten zamysł w swym dalszym życiu intelektualnym – jako filozof, pisarz i dramaturg – Sartre podążał jednocześnie w trzech kierunkach. Ich ślady dadzą się bez trudu odnaleźć w wywiadzie z Simone de Beauvoir.

Walczył więc najpierw – idąc za Feuerbachem – z ideą Boga stworzonego na obraz i podobieństwo człowieka, ponieważ właśnie ta idea, jak sądził, nie pozwala człowiekowi żyć w prawdzie własnego istnienia. Jest więc źródłem jego alienacji i poniżenia.

Bóg jest prefabrykowanym obrazem człowieka – człowiekiem zwielokrotnionym przez nieskończoność, wobec którego [to obrazu] człowiek powinien pracować, aby go usatysfakcjonować. Chodzi zatem o pewne odniesienie do siebie, odniesienie do siebie absurdalne, lecz ogromne i wymagające. Należy znieść to odniesienie, ponieważ nie jest to prawdziwe odniesienie do siebie. Prawdziwym odniesieniem do siebie jest [odniesie-

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 547.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 548.

nie] do tego, czym jesteśmy, a nie do tego, cośmy skonstruowali w sposób niejasno podobny do nas<sup>28</sup>.

Bóg jawił się Sartre'owi, następnie, jako Wszystko-Widzący. Takim Go doświadczył, gdy mając osiem czy dziewięć lat, podpalił dywanik w rodzinnym domu. W swoich dramatach, zwłaszcza w *Więźniach z Altony* i *Przy drzwiach zamkniętych*, spojrzenie człowieka, które uprzedmiotawiało drugiego, ukazywał jako największe nieszczęście, które może nas spotkać. Sformułowanie „Piekło to są inni”<sup>29</sup> – inni ludzie stale patrzący na drugiego człowieka i bezkarnie go oceniający – stało się jednym z najbardziej głośnych haseł filozofii Sartre'a. Takie myślenie o człowieku Sartre przeniósł na Boga. Pisał o tym w swym głównym dziele filozoficznym *L'Être et le néant*, stwierdzając między innymi: „Bóg, będąc wyposażony w istotne jakości Ducha, ukazuje się jako kwintesencja drugiego człowieka”<sup>30</sup>. Jest On bowiem „wszechobecnym i nieskończonym podmiotem, dla którego istnieję”<sup>31</sup>. W konsekwencji jako człowiek jestem tym bytem, który nieustannie jest wydany na spojrzenie Boga. „Spać z tobą pod okiem Boga? – mówi Goetz, bohater dramatu *Diabeł i Pan Bóg*. – Nie, nie lubię mieć współników. Gdybym znalazł noc dość ciemną, żeby zakryła nas przed jego wzrokiem...”<sup>32</sup>. Goetz jednak doskonale wiedział, że nie ma nigdzie nocy dość ciemnej, by móc schronić się przed Bożym spojrzeniem. Stąd Sartre uważał, że takiego Boga, od którego spojrzenia nie sposób uciec i który, ostatecznie, jest także w jakiejś mierze piekłem dla człowieka, należy za wszelką cenę odrzucić w imię wolności i niezależności człowieka. Jest przy tym rzeczą niezwykle interesującą, że – jak już zauważyliśmy przed chwilą – Sartre z jednej strony odrzucał istnienie Boga, twierdząc, że jest

---

<sup>28</sup> Tamże, s.559. Warto, być może, w tym miejscu odwołać się do jednej z najbardziej głośnych wypowiedzi Feurebacha dotyczącej omawianego przez nas zagadnienia: „*Religia jest samorozdwojeniem człowieka: człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie przeciwną*. Bóg nie jest tym, czym jest człowiek – człowiek nie jest tym, czym jest Bóg. Bóg jest istotą nieskończoną, człowiek – skończoną; Bóg jest doskonały, człowiek – niedoskonały; Bóg jest wieczny, człowiek – przemijający; Bóg jest wszechmocny, człowiek – bezsilny; Bóg jest święty, człowiek – grzeszny. Bóg i człowiek to krańcowe przeciwieństwa: Bóg jest tym, co absolutnie pozytywne, kwintesencja wszelkiej rzeczywistości, człowiek jest tym, co absolutnie negatywne, kwintesencją wszelkiej nicości. Ale człowiek obiektywizuje w religii swą własną tajemną istotę. Należy więc udowodnić, że to przeciwstawienie, to rozdwojenie Boga i człowieka, które jest początkiem religii, jest rozdwojeniem człowieka i jego własnej istoty” (L. Feurebach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 87).

<sup>29</sup> Tenże, *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, w: tenże, *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 176.

<sup>30</sup> Tenże, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1957, s. 288. Cytaty z tego dzieła podaję w tłumaczeniu własnym – M.J. Warto dodać, że Sartre'owski Bóg jako kwintesencja drugiego człowieka jawi się jako kolejny wariant Feuerbachowskiej wizji Boga – tym razem nie jest to już kwintesencja (marzeń) wszystkich ludzi, ale właśnie drugiego człowieka, który nieustannie na mnie patrzy.

<sup>31</sup> Tamże, s. 341.

<sup>32</sup> Tenże, *Diabeł i Pan Bóg*, przeł. J. Kott, w: „Dialog” (1959) nr 9, s. 63.

On „prefabrykowanym obrazem człowieka”, z drugiej natomiast sam takiego prefabrykowanego Boga stwarzał. Uwaga Gilsone’a o chwiejnym egzystencjalizmie ateistycznym Sartre’a także i w tym punkcie znajduje swe pełne uzasadnienie.

Odrzucenie Boga stwarzanego na obraz człowieka oraz bunt przeciw Bogu jako Wszystko-Widzącemu – a przez to Wszystko-Wiedzącemu – znalazły swe ostateczne wyjaśnienie i uprawomocnienie w Sartre’owskiej ontologii, którą w sposób najbardziej pogłębiony wyłożył w *L'Être et le néant*. Ontologia ta opiera się na fundamentalnym dla Sartre’a przeciwstawieniu na byt-w-sobie (*être-en-soi*) i byt-dla-siebie (*être-pour-soi*). Byt-w-sobie jest, nie będąc ani aktywnością, ani biernością, zamknięty w sobie, masywny, bez jakiegokolwiek inności, bez przeciwstawienia na wewnętrzność i zewnętrzność, bez tajemnicy czy sekretu. W opozycji do niego znajduje się byt-dla-siebie, czyli świadomość, który nieustannie jest odniesiony do czegoś, gdyż – jak nauczał Husserl – świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Sama w sobie świadomość jest wewnętrznie pusta i pozbawiona jakichkolwiek treści. Dopiero w spotkaniu z jakimś przedmiotem zewnętrznym wobec niej staje się świadomością czegoś.

Świadomość jest bytem, dla którego jest w swoim bycie pytaniem o swój byt, o ile ten byt implikuje jakiś inny byt niż on sam<sup>33</sup>.

Między obydwoma rodzajami bytu panuje nieustanny konflikt. Z jednej bowiem strony istnieje aktywna, niszcząca wszystko świadomość, natomiast z drugiej bierny i wydany na łup jej zaborczości byt-w-sobie.

Byt-dla-siebie nie ma innej realności niż unicestwianie (*la néantisation*) bytu. To jego jedyne określenie wynika stąd, że jest on unicestwianiem indywidualnego i pojedynczego bytu-w-sobie, a nie bytu w ogólności<sup>34</sup>.

Dlatego, według Sartre’a, nie istnieje żaden inny rodzaj bytu poza tymi dwoma, a jakakolwiek próba odniesienia ich do Boga jest z góry skazana na niepowodzenie. Bóg musiałby bowiem być bytem-w-sobie-dla-siebie, ponieważ jest on „tą totalnością, której byt i absolutna nieobecność jest hipostazowana jako transcendencja poza światem poprzez ostatni ruch medytacji”<sup>35</sup>. Stwierdzając to, Sartre stawia zaraz następne pytanie, które jest dla niego pytaniem czysto retorycznym:

Czyż Bóg nie jest jednocześnie pewnym bytem, który jest tym, czym jest, jako że jest on całą pozytywnością i fundamentem świata – i jednocześnie pewnym bytem, który nie jest tym, czym jest, i który jest tym, czym nie jest, jako świadomość siebie i konieczny fundament siebie samego?<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Tenże, *L'Être et le néant*, wyd. cyt., s. 29.

<sup>34</sup> Tamże, s. 711–712.

<sup>35</sup> Tamże, s. 133.

<sup>36</sup> Tamże, s. 133–134.



Taka zaś synteza obydwóch bytów jest, według Sartre'a, po prostu niemożliwa<sup>37</sup>. Niemal dokładnie te same sformułowania padły podczas rozmowy Sartre'a z Simone de Beauvoir, ponad dwadzieścia lat po opublikowaniu *L'Être et le néant*.

Nie ma świadomości bytu-dla-siebie jak tylko w tej mierze, gdzie jest świadomość bytu-w-sobie. W konsekwencji byt-w-sobie-dla-siebie pojmowany jako byt Boga jest niemożliwością, jest prostą ideą rozumu, nierealną<sup>38</sup>.

W tym momencie Sartre nie tylko wracał do swego „dowodu na nieistnienie Boga”. On ciągle jeszcze budował na nim i uzasadniał swoją postawę życiową. Dlatego też z dezaprobatą odnosił się do ludzi, którzy nie ukrywali tego, że są wierzącymi.

Zawsze odczuwałem coś z należącego do rzeczy przedawnionych, przestarzałych u ludzi, którzy mówili mi o Bogu, wierząc w Niego<sup>39</sup>.

W ateizmie dostrzegał nie tylko warunek wyzwolenia, ale i pewnej czystej moralności.

Trzeba właśnie uwolnić się od wszelkiej zasady Dobra i Zła, którym jest Bóg, i trzeba próbować na nowo przemyśleć, na nowo ukonstytuować świat uwolniony od wszelkich boskich pojęć, pojmujących siebie jako bezmiar bytu-w-sobie<sup>40</sup>.

Było to jedno z ostatnich stwierdzeń Sartre'a zawartych w jego wywiadzie-rzece z Simone de Beauvoir z lata i jesieni 1974 roku. Wywiad miał miejsce w czasie, gdy choroba – w tym także szybko postępująca ślepotą – coraz bardziej zaznaczała swe niszczące piętno. Obecność innych ludzi w jego bezpośrednim otoczeniu stała się życiową koniecznością. Wśród nich znalazł się także Benny Lévy, zwany w „rodzinie” Sartre'a Victorem. Simone nie cierpiała go. Uważała, że ma on zgubny wpływ na Sartre'a i że, co gorsza, swoje własne poglądy wkłada w usta ciężko schorowanego filozofa. Do ostrego konfliktu między nimi doszło w ostatnich tygodniach życia Sartre'a, w marcu 1980 roku, kiedy ten, tuż przed ostatnim udaniem się do szpitala, chciał opublikować swą długą rozmowę z Victorem. Simone i inni ze starej gwardii Sartre'a robili wszystko, aby do tego nie doszło. Decydujące w tej sprawie okazało się zdarzenie, które opisał Jean Daniel, redaktor naczelny „Le Nouvel Observateur”:

Przynoszę tekst do domu, gdzie tego wieczoru jadł kolację Pierre Nora. Czytamy go uważnie: był niepokojący, stanowił przełom w jego myśli, lecz był jasno napisany, całkowicie uwidaczniając zadziwiające zmiany odnośnie do istotnych tematów... Podczas całej tej nocy telefon dzwonił do mnie bez przerwy: Lanzmann, w imieniu Simone de Beauvoir, Bost, Pouillon, którzy mnie zaklinali, aby nie publikować tych rozmów. Zapyty-

<sup>37</sup> „C'est impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi” – tamże, s. 133.

<sup>38</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, s. 555.

<sup>39</sup> Tamże, s. 556.

<sup>40</sup> Tamże, s. 557–558.

wałem więc siebie, co powinienem zrobić, i nazajutrz [...] pokazałem ten tekst Horstowi, który wyraził odmienną opinię: „Oni są bardzo podekscytowani – powiedział mi – grają rolę strażników Świątyni, a ja, który także powinienem nim być, nim nie jestem: ten tekst mi nie przeszkadza”. Zatem [...] przygotowałem się do tego, by zadzwonić do Sartre’a w obecności Horsta; lecz nie miałem nawet na to czasu, sam Sartre zadzwonił do mnie. Jego głos był doskonale czysty, mówił z najwyższą powagą: „Wydaje mi się, że znajduje się pan w trudnej sytuacji, mówił mi, wiem, że moi przyjaciele oblegali pana. To ja, Sartre, proszę o opublikowanie tego tekstu, i to o opublikowanie w całości. Jeśli by pan czasami nie życzył tego sobie, opublikuję go gdzie indziej, lecz byłbym wdzięczny panu, gdyby pan to uczynił. Wiem, że moi przyjaciele kontaktowali się z panem, lecz wiem także, iż się mylą: to właśnie im wszystkim, w tym także Castorowi [to znaczy Simone de Beauvoir – przyp. M.J.], wymyka się *itinerarium* mojej myśli...”. Rzadko [...] Sartre był tak jasny, tak precyzyjny, tak panował nad swoją myślą i swoim słowem. Zresztą, kiedy mu powiedziałem o pewnym błędzie w tekście i kiedy zastanawiałem się, jak określić mu linię, gdzie on się znajdował, zapytałem go: „Czy ma pan ten tekst przy sobie?”. – „Mam go w głowie” odpowiedział mi. I rzeczywiście, znał go na pamięć<sup>41</sup>.

W jakim punkcie Simone de Beauvoir nie mogła pojąć ani tym bardziej zaakceptować filozoficznego *itinerarium* Sartre’a? Co z tego, co mówił Sartre Victorowi, było naprawdę tak radykalne, że nawet on musiał stwierdzić, zwracając się do swego rozmówcy: „Dzisiaj odchodzisz od tej myśli”<sup>42</sup>? W jakiej mierze właśnie ten wywiad z Sartre’em może uchodzić na jego testament filozoficzny?

Szukając odpowiedzi na te ważne pytania, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na to, co można by nazwać nastrojem filozofii, jaki panuje i jaki jest jednocześnie głoszony w wywiadzie z Benny Lévyem. Jest to nastrój nadziei – tak krańcowo odległy od Sartre’owskiego egzystencjalizmu, zwłaszcza tego z lat czterdziestych i pięćdziesiątych. W *L'Être et le néant* Sartre stwierdzał autorytatywnie:

To właśnie dzięki trwodze człowiek zdobywa świadomość własnej wolności, lub, jeśli się woli, trwoga jest sposobem bycia wolności jako świadomości bycia<sup>43</sup>.

Tymczasem *Czas nadziei* zaczyna się i kończy rozważaniem na temat nadziei.

Sądzę, że nadzieja jest nieodłączna od człowieka; ludzkie działanie jest transcendentne, to znaczy, że zaczynając się w teraźniejszości, w której je podejmujemy i staramy się zrealizować, kieruje się zawsze ku temu, co ma dopiero nadejść; umieszcza ono swój cel, swe urzeczywistnienie w przyszłości; czyli nadzieja zawarta jest w samym sposobie działania, i polega na traktowaniu celu jako czegoś, co powinno być zrealizowane<sup>44</sup>.

Natomiast ostatnie słowa wywiadu brzmią jak rodzaj jakiegoś testamentu i zarazem przesłania skierowanego do innych.

<sup>41</sup> A. Cohen-Solal, *Sartre*, Paris 1985, s. 652–653, tłumaczenie własne – M.J.

<sup>42</sup> J.P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, wyd. cyt., s. 50.

<sup>43</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, s. 66.

<sup>44</sup> J.P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, s. 31.

Należy dążyć do tego, aby pokazać, że dzisiejszy przerażający świat jest tylko momentem w długim rozwoju historycznym, że nadzieja zawsze była jedną z głównych sił [napędowych – dop. H.P.] wszelkich rewolucji i powstańczych zrywów, oraz wyjaśnić, w jaki sposób ja zachowuję nadzieję jako moją wizję przyszłości<sup>45</sup>.

To prawda, podczas rozmowy z Benny Lévyem Sartre nie wyrzekł się wyraźnie swych ontologicznych założeń polegających na rozróżnieniu na byt-w-sobie i byt-dla-siebie. Jednakże nie ukrywał tego, że odstąpił od pewnych konsekwencji wynikających z tego ontologicznego rozróżnienia w odniesieniu do człowieka i jego relacji z innymi. Uważał bowiem, że trzeba przyjąć inny, to znaczy moralny sposób istnienia człowieka.

Ten moralny sposób istnienia oznacza, że [...] byt nie jest już naszym celem, że nie chcemy już być Bogiem, nie chcemy już być *causa sui* (przyczyną siebie); szukamy czegoś innego<sup>46</sup>.

Nawet to nie wprost wyrażone odejście od ontologii wyłożonej w *L'Être et le néant* pociągało za sobą określone konsekwencje w odniesieniu do myślenia o Bogu i do owych trzech dróg, przez które Sartre usiłował tworzyć swój ateizm materialistyczny. Pierwszą, pośrednią konsekwencją było zarzucenie dowodu na nieistnienie Boga jako bytu-w-sobie-dla-siebie. Sartre nie mówił już Victorowi, że Bóg jest „niemożliwą syntezą”. Wprawdzie nie ukrywał tego, że dystansuje się od chrześcijańskiej tradycji mówienia o Bogu, to jednak wcale już nie twierdził, że Boga na pewno nie ma. Druga konsekwencja wiązała się z wizją człowieka zaprezentowaną w rozmowie z Benny Lévyem. Odejście od ontologii kazało bowiem Sartre'owi spojrzeć inaczej na rolę drugiego człowieka.

W mojej teorii innego z *L'Être et le néant* pozostawiłem jednostce zbyt wiele niezależności. [...] Uważałem, że każda świadomość sama w sobie, każde indywiduum samo w sobie jest względnie niezależne od innego. Nie określiłem tego, co staram się określić dzisiaj: zależności każdej jednostki od wszystkich innych jednostek<sup>47</sup>.

Zależność, o której w swym ostatnim wywiadzie mówił Sartre, zdecydowanie odbiegała od tej, jaka została przedstawiona na przykład w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*. Nie była to już zależność polegająca na tym, że każdy z nas jest niejako skazany na uprzedmiotawiające spojrzenie ze strony drugiego, na które można jedynie odpowiedzieć własnym, przepełnionym nienawiścią spojrzeniem. Drugi człowiek przestał być dla podmiotu, dla „ja”, piekłem. Przeciwnie, stał się, niejako z samej swej natury partnerem we wspólnym poszukiwaniu zasad łączącej ich moralności. W miejsce piekła na określenie drugiego człowieka w ustach Sartre'a pojawiło się słowo braterstwo.

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 96.

<sup>46</sup> Tamże, s. 38.

<sup>47</sup> Tamże, s. 52.

Należć do tego samego gatunku to w jakiś sposób mieć tych samych rodziców. W tym właśnie sensie jesteśmy braćmi. I tak zresztą ludzie definiują ludzki gatunek, nie tyle poprzez cechy biologiczne, co przez pewną relację, która istnieje między nimi i która jest stosunkiem braterstwa<sup>48</sup>.

Taka zmiana optyki w patrzeniu na drugiego człowieka pośrednio każe nam dopatrzyć się zmiany w patrzeniu na Boga. Bo jeśli Bóg jest – jak poprzednio głosił Sartre – kwintesencją człowieka, to na pewno nie może być On odtąd pojmowany jako Ktoś, którego uprzedmiotawiające spojrzenie jest nieustannie utkwiwione w człowieku. Na pewno nie może być pojmowany jako taki Byt, przeciwko istnieniu którego należy się zbuntować w imię wolności człowieka i którego istnienie należy, w konsekwencji, raz na zawsze odrzucić.

To prawda, o tych konsekwencjach wynikających z odejścia od zasadniczych rozróżnień ontologicznych, na których wznosiła się cała konstrukcja teoretyczna *L'Être et le néant*, Sartre wprost z Victorem nie mówił. Jednakże w trakcie ich rozmowy pojawił się temat, który wcześniej nie mógłby nawet zaistnieć. Temat wizji żydowskiego Boga, który powinien stać się fundamentem poszukiwanej przez Sartre'a ludzkiej moralności. Pod tym względem niektóre fragmenty *Czasu nadziei* są – mając na uwadze dotychczasowe *itinerarium* filozoficzne Sartre'a – prawdziwie poruszające. Przypomnijmy sobie zakończenie rozmowy z Simone de Beauvoir z 1974 roku. Sartre mówił wtedy:

Trzeba właśnie uwolnić się od wszelkiej zasady Dobra i Zła, którym jest Bóg, i trzeba próbować na nowo przemyśleć, na nowo ukonstytuować świat uwolniony od wszelkich boskich pojęć, pojmujących siebie jako bezmiar bytu-w-sobie<sup>49</sup>.

Niecałe sześć lat później, wczesną wiosną 1980 roku, tak oto żarliwie dyskutował z Benny Lévy, zdecydowanie odchodząc od tak pieczołowicie dotąd wznoszonego gmachu zarówno swego osobistego, jak i teoretycznego ateizmu:

*Sartre*: Sądzę, że w przypadku żydów sprawą podstawową jest to, że od wielu tysięcy lat pozostają oni w związku z jednym Bogiem, że są monoteistami. [...] Ten związek z Bogiem był w dodatku bardzo szczególny. [...] Nowe jest to, co owego Boga łączyło z ludźmi. Związek, który jest charakterystyczny dla żydów, to bezpośrednia relacja z tym, co nazywali oni Słowem, to znaczy Bogiem. Bóg przemawia do żyda, żyd słucha jego mowy, i dzięki temu pierwszy raz zawiązana zostaje metafizyczna więź człowieka-żyda z nieskończonością. Jest to, jak sądzę, podstawowe określenie starożytnego żyda: człowiek, którego całe życie jest w pewien sposób uwarunkowane, ustalone przez związek z Bogiem. I cała historia żydów opiera się właśnie na tym pierwotnym związku. [...] Ale to wcale nie Słowo ma dla mnie znaczenie. Istotne jest to, że żyd żył i żyje nadal metafizycznie. *Benny Lévy*: Zatem interesuje cię metafizyczne nastawienie żyda? *S.*: Jego metafizyczne nastawienie, które bierze się z religii. [...] Ale także fakt, że ma on [żyd]

<sup>48</sup> Tamże, s. 69–70.

<sup>49</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, s. 557–558.



przeznaczenie. [...] Przeznaczenie to coś ściśle określonego. Religia żydowska zawiera w sobie myśl o końcu tego świata i przyjsciu w tym samym momencie świata innego, który będzie uczyniony z tego poprzedniego, ale w którym wszystko będzie inaczej poukładane. [...] Ten nowy świat jest właśnie celem. B.L.: Ale co cię w tym interesuje? S.: Ów cel ostateczny, do którego mniej lub bardziej świadomie zdąża każdy żyd, ale którego realizacja będzie oznaczała zjednoczenie całej ludzkości, ów cel, w istocie rzeczy zarazem społeczny i religijny. [...] B.L.: [...] Ale z jakiego powodu może cię dziś zainteresować ów mesjanistyczny, żydowski cel? S.: Właśnie dlatego, że nie ma on nic wspólnego z celem pojmowanym po marksistowsku, tzn. wyznaczanym z punktu widzenia obecnej sytuacji i rzutowanym w przyszłość: rozwijając to, co już dzisiaj istnieje, możemy się spodziewać, że po przejściu określonych etapów cel nasz osiągniemy... [...] Cel żydowski tego wszystkiego w sobie nie zawiera. Jeśli można tak powiedzieć, jest to początek istnienia jednych ludzi dla drugich. To znaczy, jest to cel moralny. Albo, dokładniej mówiąc, jest to moralność. Żyd uważa, że koniec tego świata i wyłonienie się świata innego oznacza pojawienie się etycznej egzystencji jednych ludzi dla drugich. [...] Także my, którzy nie jesteśmy żydami, poszukujemy etyki. Chodzi o to, by znaleźć cel ostateczny, by dożyć chwili, kiedy to moralność naprawdę będzie po prostu sposobem, w jaki ludzie odnoszą się do siebie nawzajem. Bez wątpienia, nie będzie już istniał w formie zasad, przepisów, tzn. w postaci, jaką ma dzisiaj [...]. Będzie to sposób kształtowania myśli, kształtowania uczuć...<sup>50</sup>.

Nie wiemy dokładnie, w jaki sposób Sartre pragnął urzeczywistnić swój zamysł zbudowania nowej moralności opartej na idei Boga, w którego wierzą żydzi. W każdym razie odszedł z tego świata z nadzieją, że mu się to uda. Tym samym zostawił czytelników jego dzieł w trudnej sytuacji: czy on, który w oczach wielu uchodził za sztandarowego ateistę dwudziestego wieku, był naprawdę, do końca ateistą? Czy słowo „chwiejny” używane przez Gilsone’a w odniesieniu do jego ateistycznego egzystencjalizmu nie powinno być jeszcze wzbogacone o jedno słowo – „niekonsekwentny”? Są to jednak wątpliwości i trudności czytelnika. Kto wie, czy nie większym – bo osobistym – problemem był ateizm dla samego Sartre’a. W *Słowach* pisał, że był on dla niego przedsięwzięciem „okrutnym i długodystansowym”. Kiedy wówczas puentował, że „chyba” doprowadził je do końca, chciał zapewne wyrazić satysfakcję z osiągniętego nareszcie celu. W czasie rozmowy z Benny Lévyem musiałby stwierdzić, że „na pewno” do tego celu nie dotarł. Ale też być może właśnie dlatego odchodził z tego świata z przesłaniem nadziei...

Wydaje się, że te stwierdzenia byłyby niepełne, gdybyśmy nie postawili sobie jeszcze jednego pytania: dlaczego doszło do momentu, w którym filozoficzne *itinerarium* Sartre’a przybrało na koniec tak niezwykle kształt? Być może pomocą w znalezieniu odpowiedzi będzie końcowy fragment eseju Gabriela Marcela poświęconego Sartre’owskiemu *L'Être et le néant*:

---

<sup>50</sup> J.P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, s. 89–92.

Akt, którym jakkolwiek filozof – czy będzie to Nietzsche, Jaspers czy Sartre – neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie wyrazem nie tyle zrównoważonego i podporządkowanego doświadczeniu rozumu, ile raczej szatańską odmową zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności przeciwstawiającej się znakom, przeciwstawiającej się wezwaniu, na które mogłaby ją uwrażliwić jedynie Miłość – pod warunkiem, że Miłość ta zdołałaby się wyzwolić od urojeń, do których się sprowadza, gdy oddaje się refleksjom nad sobą zamiast się urzeczywistniać<sup>51</sup>.

Nie ulega wątpliwości – znajdujemy to w rozmowie z Victorem – że Sartre odszedł od ciasnego kręgu immanencji, nie zadowalał się już opisem indywidualności, jaki zawarł w *L'Être et le néant*, pragnął urzeczywistniania się autentycznego ludzkiego braterstwa. W konsekwencji – zgodnie z sugestią Marcela – musiał otwierać się na Transcendencję. Także na tę, o której mówi religia żydowska. Ale tym samym musiał odchodzić od ateizmu, który stał się ogromną częścią jego życia i jego dzieł.

### The Difficult Atheism of J-P. Sartre

Even the early publications of J.-P. Sartre, such as *L'Être et le néant* and *L'Existentialism est un humanism* have not been always received as unequivocally atheist. Etienne Gilson, for instance, found some aspects of Sartre's atheistic opinions rather shifting and tentative. Sartre himself addressed his disbelief in God in his autobiography (cf. *Les Mots*, 1964) and in a long discussion with Simon de Beauvoir, which they held through the summer and fall of 1974. In these documents he expressed his personal conviction that God did not exist, but at the same time he added that atheism was not a simple position to be either upheld or rejected but rather a "prolongued and painful enterprise". In *Les Mots*, he mused that in his case that enterprise was successfully brought to an end, but when he was talking with de Beauvoir, he quizzically claimed that his materialistic atheism still contained some divine elements. To be sure he unswervingly believed throughout his life that an acceptance of God was incompatible with making full use of man's freedom. But at the end of his life, in a conversation with Benny Lévy that was published in March 1980, a few weeks before his death, Sartre declared that human morality could best be built by accepting a vision of God along the lines laid down by Judaism. Taking all these facts into account, the author claims that both in the life of J.-P. Sartre, and in his philosophy, atheism was not a thoroughly consistent and convincing position.

---

<sup>51</sup> G. Marcel, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 190.