

TADEUSZ M. JAROSZEWSKI

Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sartre'a

Na jakiegokolwiek płaszczyźnie byśmy nie stanęli,
zawsze granice, jakie wolność znajduje, znajduje
w wolności.

Nigdy nie byliśmy bardziej wolni niż w czasie oku-
pacji.

(Jean Paul Sartre)

Jean Paul Sartre zarówno w swych ogólnych rozważaniach filozoficznych o egzystencji ludzkiej, jak też dociekaniach dotyczących statusu świata wartości i wyborów moralnych jednostki nawiązywał do poglądów Martina Heideggera. Przeświadczenia filozofii egzystencji Heideggera o nieistnieniu jakichkolwiek autentycznych i osobistych więzi międzyludzkich, o niemożliwości wzajemnej autentycznej komunikacji jednostek oraz tendencja do absolutyzacji i subiektywizacji ludzkiej wolności — zostały jednak w pracach francuskiego filozofa i pisarza przedstawione w sposób bardziej konsekwentny; w niektórych punktach zostały rozwinięte i zmodyfikowane oraz udostępnione szerokiej publiczności nie tylko przez twórczość naukową, lecz także prozatorską i dramatyczną.

Mamy tu na myśli takie prace Jean Paul Sartre'a z lat trzydziestych i czterdziestych naszego wieku (okres późniejszy, w którym następuje autokrytyka Sartrowskiego egzystencjalizmu i próba zbliżenia do filozofii marksistowskiej, nie jest przedmiotem naszej analizy) jak: *L'imagination* (1936), *Essquisse d'une theorie des émotions* (1939); *L'imaginaire. Psychologiae phénoménologique de l'imagination* (1940); *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943); *L'existentialisme est un humanisme* (1946). A także towarzyszące im, co miało istotne znaczenie dla wytworzonej wokół egzystencjalizmu *aura popularis*, utwory literackie: powieści *La Nausée* (1938) *Les chemins de la liberté* (tom I i II 1945 r., III 1949 r.); eseje krytyczne rozproszone w „Les Temps Modernes” i innych czasopismach; opowiadania wydane w zbiorze *Le Mur* (1937 - 1939),

liczne dramaty jak np. *Muchy*, *Przy drzwiach zamkniętych*, *Ladacznica z zasadami*, *Brudne ręce*, *Diabeł i Pan Bóg* (lata 1943 i 1951) itp.

Równocześnie akcenty filozofii i etyki egzystencjalistycznej rozłożone zostały nieco inaczej niż w piśmiennictwie Heideggera. Sartre'a bardziej interesują wzloty i udręki egzystencji ludzkiej, raczej jej teraźniejszość niż jej „kres”. Problemy możliwości wyboru różnych dróg i wariantów życia uzyskują wyraźną preferencję nad mrocznymi kwestiami „bytu-ku-śmierci”. „W pewnych sytuacjach nie ma innego wyjścia — powie Sartre — niż śmierć. Trzeba jednak we wszystkich okolicznościach, na wszelki sposób ...wybierać życie”. Jednakże i w tym wypadku egzystencja jednostki utrzymana zostaje w wymiarach „zagubienia”, „absurdu” i „klęski”.

Ateizm zostaje nie tylko utrzymany, lecz zaostrzony przez wprowadzenie motywów niemal „satanistycznych”, czyli dążenia jednostki do detronizacji swego Boga i zajęcia jego miejsca. Równocześnie nadany zostaje ateizmowi wyraźnie anarchizujący, nihilistyczny kształt („skoro Boga nie ma, wszystko można”).

Sartre dokonuje też krytyki Heideggerowskiej idei *mitsein* — współistnienia jednostek, doprowadzając do skrajności ideę o wzajemnej obecności ludzi („piekło i inni”) i niemożliwości istnienia między nimi jakiegokolwiek autentycznej wspólnoty i zrozumienia.

Podjęcie wreszcie Sartre ideę społecznego zaangażowania i moralnej odpowiedzialności jednostki, nada jej jednak wymiary zaangażowania samotniczego, nieufnego wobec jakichkolwiek ponadsubiektywnych ideałów, dążeń i wartości.

Te momenty Sartrowskiej interpretacji egzystencjalizmu znajdują się z pewnością w określonych relacjach wobec sytuacji społecznej, w której wypadło mu tworzyć, odzwierciedlają w określony sposób pewne niepokoje epoki.

Ludzie i rzeczy

W ciągu niewielu lat nastąpiły wydarzenia, które przekształcają nasze życie. Kryją one w sobie straszliwe niebezpieczeństwa i zarazem świetlaną nadzieję, niebezpieczeństwa zagłady ludzkości i nadzieję raju na ziemi.

(Max Born)

Doniosłym aspektem życia we współczesnych wielkich skupiskach miejskich świata kapitalistycznego jest wykorzenienie jednostek z wszelkich autentycznych więzi społecznych, ich wzajemna izolacja i zagubienie. Świat zobiektywizowanych wytworów ludzkich: technika, możliwości ekonomiczne, instytucje społeczne odczuwane są często przez te

jednostki jako wrogie, obce im siły. Złożyło się na to wiele doświadczeń historycznych XX wieku: wykorzystanie nauki i techniki dla celów ludobójczych (rasistowska eugenika, piece krematoryjne, masakra w Hiroszimie i Nagasaki); wykorzystanie współczesnych technicznych środków masowego przekazu dla urobienia propagandowego umysłów ludzi i szerzenia prymitywnej, strywalizowanej i zhomogenizowanej *mass culture*; dążenia różnorodnych „elit władzy” do manipulowania za pomocą zdobyczy współczesnej techniki, psychoanalizy i socjotechniki — wszystkimi niemal dziedzinami życia ludzkiego (od spraw pracy, polityki poprzez wzory konsumpcji, styl życia, rozrywkę i szerzej: sposoby spędzania wolnego czasu); a przede wszystkim trwające od wielu lat zagrożenie wojenne i widmo atomowej zagłady ludzkości.

Oto Sartrowski zapis w *La Republique du Silence* jego doświadczeń wojennych: „Wygnanie, uwięzienie, śmierć, wszystko to, co ukrywa się wstydliwie w epokach szczęśliwych, stało się ustawicznym przedmiotem naszego niepokoju. Zrozumieliśmy, że są to wypadki nieuniknione; dowiedzieliśmy się, że mogą dotyczyć każdego z nas. Zostaliśmy więc zmuszeni do zastanowienia się nad losem, nad przeznaczeniem, dostrzeżliśmy najgłębszą istotę naszego człowieczeństwa”.

A oto zapis doświadczenia związanego z wstrząsającymi „rewelacjami” o zrzeniu przez Amerykanów pierwszej bomby atomowej na cywilną ludność Hiroszimy: „Jeśli cała ludzkość żyć będzie nadal... nie będzie to jedynie prostym skutkiem jej narodzin, lecz tego, że sama zdecydowała o kontynuowaniu swego życia. Nie ma już więcej «gatunku ludzkiego». Społeczność, która stała się strażnikiem bomby atomowej, znalazła się ponad światem przyrody, albowiem sama jest już odpowiedzialna za swoje życie i śmierć; aby żyć dalej, trzeba będzie odtąd potwierdzać codziennie i w każdej minucie tę zgodę na życie. Oto czego dziś doświadczamy pełni lęku”¹.

Gwałtowny sprzeciw, odczucia „lęku”, a nawet „obcości” wywołują zresztą nie tylko te jawnie ponure aspekty „nowego wspaniałego świata”, lecz także i pewne formy życia, które zachodnie mieszczaństwo uważa za przedmiot swej szczególnej dumy: powierzchowny blichtr amerykańskiego luksusu, bezsens *dolce vita* uprzywilejowanych, obłuda ustabilizowanego „cnotliwego życia” „porządnym” przedstawicieli klas średnich i ludzi „w białych kołnierzykach”. Wywołuje to protest wrażliwej części zachodniej inteligencji, a zwłaszcza młodzieży akademickiej, wyrażający się często w formach anarchicznych — które obserwowaliśmy w Paryżu 1968 r. — w demonstrowaniu pogardy dla cywilizacji technicznej, w ekstrawagancjach beatników i „dzieci kwiatów”, w egzysten-

¹ J. P. Sartre, *Presentation*, „Les Temps Modernes” 1, 1944 (tekst ten przedrukowany jest w I tomie *Situations*, Paris 1947).

cialistycznym obrzydzeniu wobec „społeczeństwa konsumentów” i „stabilizacji” małego burżuja. „Na krótką chwilę opuściło mnie obrzydzenie, ale wiem, że ono znowu powróci — czytamy w *La Nausée* — to jest mój stan normalny. Nudzę się — to wszystko. Od czasu do czasu ziewam, tak że aż mi lzy spływają na policzki. Jest to uczucie głębokiego przesytu i obrzydzenia, najistotniejsze jądro mojego bytu, materiał, z którego zostałem zrobiony. Nie zaniedbuję się bynajmniej, przeciwnie, tego ranka wzięłem kąpiel i ogoliłem się. Tylko gdy jeszcze raz pomyślę o tych drobnych zapobiegliwych czynnościach, nie mogę zrozumieć, jak mogłem je przedsięwziąć, są one bezsensowne... Jak bardzo odległy czuję się tutaj, na szczycie wzgórza, od mieszkańców tego miasta. Wydaje mi się, jakbym należał do innego gatunku. Wracając po swej pracy z biur, z zadowolonymi minami spoglądają na domy i place, myślą o tym, że jest to ich miasto, piękne burżuazyjne miasto. Nie czują żadnego strachu, czują się bezpiecznie. Nigdy nie widzieli nic innego prócz wody spływającej należycie z kranów, prócz światła promieniującego z żarówek, gdy się przekreśli kontakt, prócz bękarcich drzew podpieranych kijami. Sto razy na dzień mają oni dowody na to, że wszystko dzieje się według pewnego stałego schematu, że świat jest posłuszny trwałym i niezmiennym prawom... Głupcy! Czuję wstręt, gdy sobie wyobrażę, że znowu mam zobaczyć ich tłuste, zadowolone gęby...”

Budzi wstręt ich cała mieszczańska „kultura pborów”, usypiająca niepokój ludzi, odwracająca od autentycznej refleksji, sprowadzająca ich do roli odbiorców treści, spreparowanych przez managerów od „dusz ludzkich” i handlarzy złudzeń; budzą wstręt różne przejawy „zagubienia siebie” w automatyzmie życia społeczności zachodnich.

Zreifikowane stosunki społeczne rzeczywistości kapitalistycznej ograniczają swobodny i wszechstronny rozwój osobowości jednostek, sprowadzając ich egzystencję do „przypadkowości życia”, utrudniając im tym samym świadomy wybór swego powołania, swej roli w życiu społecznym, świadome uczestnictwo we współzarządzaniu życiem wspólnoty.

Środowisko pracy i działalność zawodowa, sytuacja życiowa, mechanizmy życia zbiorowego, grupy społeczne, państwo występują wobec jednostki jako coś z e w n ę t r z n e g o, obcego im. Sposób pracy, miejsce w społeczeństwie narzucone są im przez strukturę klasową i pogłębiający się podział pracy. Jednostki działają i uczestniczą w życiu społecznym nie w sposób twórczy, ale w wyniku działania przymusu zewnętrznego.

Sytuacja dzisiejsza nie tylko nie czyni bezprzedmiotowym marksistowskie potępienie reifikacji kapitalistycznej, lecz nadaje mu szczególną ostrość w związku z próbami wykorzystania współczesnej rewolucji naukowej i technologicznej przeciwko człowiekowi, w związku z pojawieniem się na gruncie tej rewolucji zjawisk nazywanych przez W. C. Millsa

„społeczeństwem masowym”, „zreifikowaną cywilizacją rzeczy”, „kulturą konsumpcyjną” itp.²

Powyzszą zdepersonalizowaną, zreifikowaną formę więzi międzyludzkiej i typowe dlań przeciwieństwo między indywidualną wolnością jednostki a zagrażającym jej „światem rzeczy” podnosi właśnie Sartre do godności powszechnej kondycji osoby ludzkiej we wszechświecie. Petryfikacja przeciwieństwa między „światem zreifikowanym” i światem „wolności ludzkiej” uzyskuje w filozofii Sartre'a rangę naczelnej zasady ontologicznej jako antynomii między „istotą” i „istnieniem”, „bytem” i „nicością”.

Filozofia niebytu

Duch jest nieskończonym wzbranianiem się, aby być czymkolwiek bądź. To co nie ustalone, nie jest też niczym. To co jest ustalone, jest martwe.

(Paul Valéry)

Człowiek jest niczym innym, jak tylko projekcją swoich swobodnych postanowień.

(J. P. Sartre)

Podstawowym założeniem filozofii Sartre'a jest przeświadczenie o fundamentalnej przeciwstawności „istoty” jako „bytowości”, którą przypisać możemy rzeczom wobec nas zewnętrznym, przedmiotom materialnym i „istnienia” jako „bytowości” swoiście ludzkiej. W myśl bowiem założeń Sartre'a przedmioty materialne, a więc byty „w sobie”, są tym, co znajduje się poza naszym światem subiektywnym, poza świadomością, a co możemy dostrzec, że „jest”: oglądać, wachać, dotykać, posługując się wszystkimi zmysłowymi narządami naszej percepcji, co możemy wreszcie pochwycić i posłużyć się nim dla swoich praktycznych celów. Są one tym, czemu nie przysługuje jakakolwiek subiektywność: żadne *cogito*, żadne wewnętrzne określenie; tym, co „nic nie przeżywa, nie działa, ani też nie zachowuje się”³, a o czym możemy tylko orzec, że „znajduje się tu przed nami”. To dopiero świadomość ludzka narzuca „z zewnątrz” przedmiotom materialnym określenie, nadaje im tę lub inną „istotę”, „naturę”, właściwości i akcydensy. W ten sposób świadomość ludzka „obiektywizuje” je jako „przedmiot”, jako coś, co nie należy do świadomości, do jej podmiotowego świata przeżyć, a co istnieje obiektywnie poza nią i jest przez nią następnie określane⁴.

² W. C. Mills, *Elita władzy*, Warszawa 1965, s. 391 - 427.

³ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1948, s. 17 - 34, 369 - 370. Na temat Sartre'owskiego rozróżnienia „bytów w sobie” i „bytów dla siebie” por. R. Campbell, *Jean Paul Sartre*, Paris 1948; S. Grygiel, „*Muchy*” — dramat o ludzkim istnieniu, „*Znak*” 106, 1963, a także *Inez zabija miłość*, „*Znak*” 111, 1963, *Człowiek i Bóg w metafizyce*, „*Znak*” 127, 1965; G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, Paris 1968, s. 88 - 116.

⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 34.

Radykalnie odmienna jest, zdaniem Sartre'a, sytuacja konkretnej jednostki ludzkiej. O ile poszczególne przedmioty przyrody, rzeczy określane są z zewnątrz, jednostka ludzka określa się od wewnątrz poprzez *cogito*, na które składają się jej subiektywne przeżycia, wybory i dążenia. Nie bytuje więc ona tak jak rzecz, nie „jest”, a świadomie „istnieje”, przeżywa, zachowuje się i działa zgodnie ze stawianymi sobie zamierzeniami. Bowiem „wszelka świadoma egzystencja istnieje tylko jako świadomość egzystencji”⁵.

Ludzka egzystencja jest więc „tożsama z naszą samowiedzą, z wewnętrznym przeżyciem — z *cogito*”. Jest też ona wolnością, gdyż nie ma w nas, zdaniem Sartre'a, niczego, co by nią nie było — „jedyną podstawą naszego bytu jest wolność”⁶. Egzystencja nasza bowiem, jako „identyczna ze świadomością egzystencji”, jako „był dla siebie”, jest odcięta od świata rzeczy jako „bytu w sobie”, jest „pozbawioną podstawą podstawą wolności”⁷ i stanowi poprzez tę wolność istotną „szczelinę”, „przerwę w bytowości”.

Rzecz jasna, także o człowieku możemy powiedzieć, że „jest”, tak jak to mówimy o przedmiotach przyrody, poszczególnych egzemplarzach flory i fauny: oto „leży przede mną kałamarz, rozcinacz do książek”, oto „biorę do ręki motyla nakłutego na szpilkę”. Tak właśnie traktuje człowieka archeolog, historyk, jurysta, psychiatra, biolog, lekarz — każdy wreszcie, kto chce opisać go z zewnątrz, zaklasyfikować, zamknąć w jakiejś formułce.

Człowiekowi więc także przysługują w pewien sposób dwie modalności istnienia. Sartre nawiązuje tu do Heideggerowskiego rozróżnienia egzystencji „nieautentycznej” i „autentycznej”: modalność przedmiotowa (*L'en soi*) i modalność podmiotowa dla siebie (*pour soi*).

Ja „jestem” dla innych ludzi, którzy mnie obserwują, dotykają, wykorzystują (tak jak „jest” dla nich „ten kałamarz, ten rozcinacz, ten stół, to drzewo”). Natomiast dla siebie samego „nie jestem” tak samo jak utensylia, lecz „istnieję” jako „nieustanne stawanie się”, poszukiwanie. Wszystko bowiem cokolwiek czynię jest nieustanną projekcją w przyszłość, nieustannym dążeniem, ażeby stać się „czymś”, ażeby „być” przedmiotowo.

W istocie jednak nie tylko „nie jestem”, lecz także póki żyję nigdy nie „będę” tak, jak „są” przedmioty, gdyż to, czym jestem naprawdę, zależy od tego, czego jeszcze nie ma: od przyszłości, od mojej koncepcji tej przyszłości, jaką nieustannie na nowo kreuję w swych wyborach.

To moja świadomość, będąca radykalnym przeciwieństwem świata rze-

⁵ Ibid., s. 20 i 29.

⁶ J. P. Sartre, *Situations*, t. I, s. 335.

⁷ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 76.

czy, „bytów w sobie”, jako to, „co nie jest, a istnieje”, nie może być — zdaniem Sartre'a — wiązana z jakąkolwiek „istotą, substancją, naturą, *compositum* cech i akcydensów”. Nie może ona być określona inaczej niż przez negację świata bytów, rzeczy, a więc jako „nicość”, jako „nie-byt” (*le néant*) jako to, „co nie jest, a co może być”⁸.

Świadomość konkretnej jednostki ludzkiej, nie będąc „Bytem”, „substancją” itp., nie jest jednak jakimś „pozaziemskim czystym «ja»”. Sartre równie ostro odcina się od postaugustyńskiego spirytualizmu (którego relikty dostrzec można w kartezjańskiej interpretacji *cogito* czy w koncepcji „czystej świadomości” fenomenologicznej), jak i od „naturalizmu”.

Przeciwnie, zdaniem Sartre'a, nasza świadomość jest „ucieleśniona i usytuowana w świecie empirycznym”. Co więcej, nawiązując do Heideggerowskiej koncepcji *Dasein* jako „bytu rzuconego w świat”, podkreśla Sartre strukturalne związki między światem empirycznym (przyrodą, sytuacjami społecznymi) a naszą egzystencją. Nasza wolność realizuje się właśnie poprzez przezwyciężanie tego oporu, jaki nam stawia empiryczny świat rzeczy (przedmioty materialne, więzi międzyludzkie czy wreszcie nasza konstrukcja psycho-fizyczna), w którym jesteśmy usytuowani. Nasze wybory, projekcje dotyczą właśnie tego świata empirycznego, nadają mu określony sens stosownie do projekcji naszego w nim życia. I tylko na gruncie ludzkiego usytuowania w świecie — jak sądzi Sartre — zrozumieć możemy zasadniczą przeciwstawność świata bytów i ludzkiego istnienia jako wolności, jako kreacji *ex nihilo*.

Te „usytuowania” naszej egzystencji nie dają jednak, zdaniem Sartre'a, podstaw do jakichkolwiek jej wyjaśnień deterministycznych. Przeciwnie, radykalne przeciwstawienie „świata rzeczy” i „świata podmiotowego” prowadzi filozofię Sartre'a do iluzji absolutnej „autonomii wyboru” jednostki⁹ i zasadniczej negacji determinizmu zarówno w planie psycho-fizycznym, jak i społeczno-historycznym.

Wybór możliwości a determinizm

Nie ma determinizmu, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością — człowiek jest skazany na wolność.

Determinizm to filozofia lajdaków i oportunistów.

(Jean Paul Sartre)

Skoro istotą egzystencji ludzkiej jest swobodny wybór różnych możliwości, skoro człowiek „jest tym, czym nie jest, to nie może być zde-

⁸ Ibid., s. 73 - 76 i 680. Na temat roli kategorii niebytu (*le néant*) w filozofii Sartre'a por. G. Varet, *L'ontologie de Jean Paul Sartre*, Paris 1948, s. 61 - 63.

⁹ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 363.

terminowany”¹⁰. Tylko bowiem „to, co jest”, podlegać może determinacjom. Człowiek będąc „nicością”, nieustannym tworzeniem się *ex nihilo*, nie posiadając żadnej przedustawnej natury, istoty, będąc „tożsamy z wolnością”, jest też całkowicie „autonomiczny w swym działaniu”¹¹. Istota człowieka jest zamiarem, projekcją, przyszłością. Nasze „istnienie poprzedza istotę”. Człowiek — zdaniem Sartre’a — jest tym, czym pragnie być, „najpierw istnieje”, a dopiero potem „określa się”, „rzutuje” w przyszłość.

Wychodząc z tych założeń, Sartre przeciwstawia się tym wszystkim teoriom, które przypisują człowiekowi „jakąś naturę”, jakieś właściwości i cele, do których winien on dążyć, a które są wyznaczone przez jego definicję. Przeciwstawia się też kierunkom wyprowadzającym „dążenia i właściwości człowieka” z obiektywnych warunków, które je kształtują. Sartre uważa, że powinno się postępować odwrotnie. Pierwotne i bezpośrednio dane jest tylko konkretne, indywidualne życie jednostki, a wszelkie „dążenia”, „cele” i „wartości” zależą tylko i wyłącznie od subiektywnego wyboru jednostki, od tego, jaki sens nada ona swojemu życiu, swojej przeszłości i przyszłości. „Człowiek, aby być, musi sam siebie wybierać: nic doń nie przychodzi ani od wewnątrz, ani z zewnątrz, co mógłby tylko przyjąć lub zaakceptować. Człowiek jest całkowicie i nieodwołalnie skazany na nieznośną konieczność tworzenia własnej egzystencji aż po ostatni szczegół”¹².

Człowiek — zdaniem Sartre’a — choć usytuowany jest wśród rzeczy i znajduje się w określonych relacjach społecznych, to jednak jego działanie nie jest determinowane samymi rzeczowymi aspektami tego usytuowania, lecz znaczeniem, jakie im przypisuje ze względu na wybór swej przyszłości. Sens, jaki przypisuje człowiek sytuacji, nie pochodzi od niej samej „z zewnątrz”, lecz „od wewnątrz”, od naszego *cogito*.

Człowiek jest więc absolutnie wolny. Wszystko to, co czyni, zależy od jego indywidualnego wyboru, który wyraża się w jego czynach. To on swobodnie nadaje sens swoim sytuacjom i w każdej chwili może ów sens zakwestionować. Tylko on ponosi odpowiedzialność za swoje niepowodzenia i cierpienia, za konsekwencje swych decyzji, gdyż nie ma żadnych obiektywnych znaków, które mogłyby go zorientować w wyborze właściwego kierunku postępowania.

Ludzie odwołują się, zdaniem Sartre’a, do determinizmu bądź by uzasadnić swoją bierność, zwolnić się od udreki i ryzyka nieustannego wyboru: na tym właśnie polega modalność istnienia w złej wierze (*mauvaise foi*), bądź też by zrzucić z siebie odpowiedzialność za wybór, któ-

¹⁰ Ibid., s. 680.

¹¹ Ibid., s. 520.

¹² Ibid., s. 520; por. też *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939, s. 32 - 45; oraz J. P. Sartre, *L'Imaginations*, Paris 1950, s. 118.

rego dokonali, podczas gdy dla człowieka autentycznego, zdającego sobie w pełni sprawę ze swojej absolutnej wolności, „bytowanie” na podobieństwo „rzeczy w sobie” wywołuje zawsze sprzeciw.

Determinizm, zdaniem Sartre'a, w zastosowaniu do teraźniejszości nie jest konkluzją jakiegokolwiek doświadczenia. Bowiem pomiędzy naszą świadomością — *cogito* a zewnętrznymi bodźcami istnieje, zdaniem Sartre'a, dystans ontologiczny, dzięki któremu możemy swobodnie rozstrzygać, co z nich przetworzymy w motywy naszego postępowania. Determinizm jest tylko „postępowaniem moralnie usprawiedliwiającym”. Mówiąc o „uwarunkowaniu” swych działań, ludzie po prostu zakładają uległość wobec tych uwarunkowań, którym chcą ulec, uznają za konieczne to, co już wcześniej w swoim konformizmie w pewnym sensie „wybrali”. Bowiem swojej wolności człowiek nie może się pozbyć. Jest zawsze osobiście odpowiedzialny za swe czyny i tej odpowiedzialności nie może zrzucić ani na naturę, ani na historię, ani na sytuację, w której się znajduje, ani też na Boga czy jakąkolwiek świecką ideologię społeczną. Człowiek — jak powiada Sartre — „jest skazany na wolność”¹³. Znajduje się sam na sam ze swą wolnością jako „opuszczony”, stąd człowiek może zakwestionować i odrzucić wszystko, stąd też jego wyborom towarzyszą stale samotność i niepokój¹⁴.

Egzystencjalizm Sartre'a jest kierunkiem ateistycznym¹⁵ i spotyka się ze sprzeciwem filozofów katolickich, którzy w proklamowanym przez Sartre'a odosobnieniu egzystencji jednostki ludzkiej upatrują przekreślenie nauki Kościoła o boskim planie i celu stworzenia, o moralnym prawie naturalnym wyrytym przez Boga w duszy ludzkiej, a wypowiedzianym w dekalogu i mającym stanowić uniwersalne kryteria oceny czynów ludzkich. Widzą oni w filozofii Sartre'a przekreślenie nauki Kościoła, wyznaczającej człowiekowi określone miejsce we wszechświecie i ściśle sprecyzowane reguły postępowania.

Co więcej, egzystencjalizm Sartre'a głosi nie tylko, że człowiek winien porzucić wszelkie nakazy „prawa objawionego”, lecz że „sam jest w istocie pragnieniem, by stać się Bogiem”¹⁶. Wprawdzie jest to pragnienie chimeryczne, gdyż człowiek posiadając swój kres nie może swej egzystencji nadać trwałości, nie może też „osiągnąć doskonałości” i uciec od przygodności swego bytowania. Niemniej, jako jedyny prawodawca swych działań „jest bytem, który ma zamiar stać się Bogiem”¹⁷.

Podstawowym natomiast błędem Gabriela Marcela i jego uczniów jest

¹³ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 565.

¹⁴ *Ibid.*, s. 22, 54, 99 - 503, 513 - 610.

¹⁵ Sartre, zgodnie z tradycją ateizmu oświeceniowego, dowodzi w *L'être et le néant* (s. 708), że „idea Boga jest w swej istocie sprzeczna”.

¹⁶ *Ibid.*, s. 654; por. na ten temat J. Campbell, *op. cit.*, s. 84 - 85, oraz M. Beigbeder, *L'homme Sartre*, Paris 1947, s. 27.

¹⁷ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 653.

to, że uczynić by chciał człowieka „sługą” a nawet narzędziem bożym. Krytykując chrześcijańską wersję egzystencjalizmu, Sartre zarzuca jej zasadniczą niekonsekwencję oraz „techniczne widzenie świata”. Nie można sobie wyobrazić, dowodzi on w *L'existentialisme est un humanisme*, by człowiek wytwarzający rozcinacz do książek nie wiedział, do czego on ma służyć. Powiemy więc: w wypadku rozcinacza „istota rzeczy, tzn. całokształt przepisów i przymiotów, dzięki którym można go wytworzyć i określić, jest wcześniejsze od jego bytu”. Jeśli więc przede mną znajduje się taki rozcinacz, jest to fakt przeze mnie określony ze względu na cel, do realizacji którego mam się nim posłużyć. Jest to techniczne widzenie świata i można powiedzieć, że w tym widzeniu wytworzenie określonego przedmiotu według ustalonych założeń jest wcześniejsze od jego egzystencji.

W ludzkim pojęciu Boga-Stwórcy jest on najczęściej podobny do najwyższego rzemieślnika. Niezależnie od wyznawanej przez chrześcijan doktryny, czy będzie to doktryna Descartesa, Leibniza czy Marcela, zawsze przyjmują oni w mniejszym lub większym stopniu, że w ślad za rozumieniem idzie wola, albo że wola przynajmniej towarzyszy rozumieniu, a Bóg tworząc coś, dokładnie wie, co tworzy. To znaczy, pojęcie człowieka w umyśle Boga można porównać z pojęciem rozcinacza w umyśle rzemieślnika. Bóg stwarza człowieka wedle jakiejś techniki i koncepcji, zupełnie tak, jak rzemieślnik wytwarza konkretny rozcinacz wedle jakiejś przyjętej definicji „rozcinacza w ogóle” i ustalonej technologii.

W takim ujęciu konkretna jednostka ludzka byłaby urzeczywistnieniem pewnej myśli zawartej wprzód w boskim rozumie, nie zaś swobodną realizacją swoich możliwości. „Reprezentowany przeze mnie egzystencjalizm ateistyczny — pisze Sartre — jest bardziej logiczny. Głosi on, że jeśli Boga nie ma, to jest przynajmniej jeden byt, którego istnienie poprzedza istotę. Byt ten istnieje, zanim jeszcze można go określić jakimś pojęciem, a jest nim człowiek, albo — wedle Heideggera — rzeczywistość ludzka. Co w tym wypadku znaczy, «że istnienie poprzedza istotę rzeczy»? Znaczy to, że człowiek najpierw istnieje, znajduje się i powstaje w tym świecie, a dopiero potem sam siebie określa. Takiego człowieka, tak jak pojmuje go egzystencjalizm, nie można określić, bo na początku jest on niczym. Człowiek będzie czymś dopiero później, a będzie takim, jakim siebie uczyni. Nie ma więc natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w swym umyśle począł. Człowiek jest nie tylko takim, jakim siebie pojmuje, ale i takim, jakim chce być, jakim siebie pojmuje po swym zaistnieniu i jakim pragnąłby być po skoku w istnienie”¹⁸.

¹⁸ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1952, s. 12 - 23; por. też M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1964.

Niekonsekwencja egzystencjalizmu chrześcijańskiego polegałaby na tym, zdaniem Sartre'a, że broniąc samookreśloności człowieka przed determinantami zewnętrżności, umieszcza jednak pośród subiektywności ludzkiej „transcendencję” *cum beneficio inventarii* świętej teologii z najwyższym Stwórcą wszystkich bytów włącznie. Wprowadza więc egzystencjalizm chrześcijański niejako oknami te same „techniczne widzenie” świata, które uprzednio wygnał za drzwi...

Jak możemy to z łatwością spostrzec, powyższa argumentacja godzi zarówno w bezpośrednich adwersarzy Sartre'a, chrześcijańskich egzystencjalistów, jak też w jakikolwiek personalizm chrześcijański czy „naturalną” teologię i etykę neotomizmu.

Absolutyzacja ludzkiej subiektywności skierowana jest jednak przez Sartre'a nie tylko przeciw kierunkom fideistycznym przypisującym człowiekowi *a priori* jakąś ustanowioną przez Boga naturę, kierunkom podporządkowującym go zadekretowanym przez Boga nakazom moralnym. Jest ona skierowana także przeciw tym kierunkom materialistycznym czy — szerzej — deterministycznym¹⁹, które pojmują wolność jako proces opanowania przez człowieka warunków jego egzystencji w oparciu o poznanie prawidłowości (i następnie praktyczne zastosowanie tej wiedzy) rządzących dialektycznymi relacjami między nim a jego swoistą organizacją psychofizyczną, specyficznymi relacjami międzyludzkimi i obiektywnymi uwarunkowaniami społeczno-historycznymi, a zatem przeciwko kierunkom (Sartre powie, że „byłoby rzeczą absurdalną przypuszczać, że pewien stan techniki miałby ograniczać możliwości ludzkie”²⁰), które wiążą wyzwolenie osobowości ludzkiej z rewolucyjną walką o przekształcenie warunków egzystencji człowieka. Człowiek — pisze Sartre w *L'être et le néant* — „nie może być już to wolnym, już to niewolnikiem, jest zupełnie cały i zawsze wolny, albo nie jest. Jeśli moja egzystencja jest

¹⁹ Błąd „technicznego widzenia świata” popełniali, zdaniem Sartre'a, także ateści i materialści XVIII i XIX w. „W ateizmie filozofów XVIII wieku — czytamy w *L'existentialisme est un humanisme* (s. 12-23, 92, 94) — usunięto pojęcie Boga, lecz nie usunięto przeświadczenia, że esencja poprzedza egzystencję. Znajdujemy to przeświadczenie po trosze wszędzie, u Diderota, Voltaire, a nawet Kanta. Człowiek jest posiadaczem natury, to znaczy, że każdy człowiek jest poszeźgólnym przykładem uniwersalnego pojęcia «Człowiek»”. Podobny błąd „esencjalizmu” i technicznego widzenia świata popełniają też ci spośród lewicy (chodzi tu Sartre'owi wyraźnie o marksistów), którzy wprawdzie odrzucają Boga stwórcę, ale przypisują naturze, społeczeństwu lub historii te same kreacyjne wobec jednostki ludzkiej moce, które chrześcijanie przypisują Bogu. Ateizm Sartre'a ma być pono radykalniejszy dlatego, że uważa jednostkę ludzką za jedyne sprawcę swych czynów i wyborów moralnych. Indeterminizm społeczny ma więc być, zdaniem Sartre'a, głównym probierzem ateizmu. „Nie ma determinizmu, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością, człowiek jest stworzony dla wolności” (*ibid.*, s. 94-95). Na temat indeterminacji woli por. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 520; *Esquisse d'une théorie des émotions*, s. 32-45; oraz *L'imagination*, s. 118.

²⁰ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 604.

tylko projektem, rzutem samego siebie, nikt nie może mi powiedzieć, czym będę, nikt nie może też powiedzieć, jakie będzie jutro ludzkości”²¹.

Determinizm, zdaniem Sartre’a, jest tylko „jednym ze sposobów ujmowania w system tego, co minęło, nigdy tego, co przyjdzie, jest on bezsilny wobec przyszłości”²². Co więcej, determinizm, jego zdaniem, jest filozofią moralnych oportunistów, „łajdaków”, chcących zrzucić z siebie odpowiedzialność za swe czyny, podczas gdy człowiek jest absolutnie suwerenny w swym działaniu.

Wszystko zależy, zdaniem Sartre’a, tylko od tego, czym człowiek zamierza być, od jego subiektywnej i nieskrępowanej projekcji przyszłości. Nie ma takich warunków, które determinowałyby moje wybory. Skała, którą widzę przed sobą, będzie moim wrogiem, będzie stawiała opór, gdy zechcę ją przenieść na inne miejsce. Ta sama skała stanie się jednak moim sprzymierzeńcem, jeśli jestem np. turystą lub estetą i wspinawszy się na nią zechcę podziwiać wspaniałe krajobrazy alpejskie. Wszystko więc zależy od tego, jaki sens, jakie znaczenie ja sam jej nadam. Skała (byłoby obiektywny) nabiera charakteru przeszkody lub pomocy, charakteru — takiego lub innego — dopiero w świetle celu, który sobie stawiam w swojej projekcji przyszłości, ta zaś zależy tylko i wyłącznie od mojego wolnego wyboru²³. „Na jakiejkolwiek byśmy płaszczyźnie stanęli, granice jakie wolność znajduje, znajduje w wolności”²⁴.

Sartre z pewnością nie może pominąć, potwierdzanego nawet przez potoczną obserwację faktu, że jednak pomimo wszystko jesteśmy w naszym działaniu uwarunkowani i ograniczeni sytuacją, w której się znaleźliśmy. Zdaniem jednak Sartre’a, każdy człowiek nie tylko znajduje się w sytuacji, ale „stanowi sytuację”, może bowiem jej dowolnie nadawać kształt i sens, zależnie od przyjętej hierarchii wartości. Sama sytuacja, w której się znalazłem, dowodzi Sartre, może być ode mnie niezależna, ale ode mnie zależy wybór postawy wobec tej sytuacji. Sartre wyjaśnia ten problem w swoim szkicu o Baudelaire na przykładzie sytuacji proletariusza. Proletariusz podlega naciskowi określonych sił społecznych, których nie ustanowił i które zostały mu narzucone. Zawsze jednak może on wybrać bądź postawę rezygnacji, przystosowania, bądź też postawę buntu, i na tym polega, zdaniem Sartre’a, jego wolność²⁵. Nawet pozbawiony wolności więzień, zdaniem Sartre’a, jest wolny, gdyż „może swoją sytuację przyjmować jako ograniczenie lub też jako okazję do ucieczki, jest zawsze wolny: zawsze może starać się uciec”²⁶.

Jakże dalecy jesteśmy tu od Marksowskiej koncepcji „wolności do

²¹ Ibid., s. 520.

²² Ibid.

²³ Ibid., s. 562 - 570.

²⁴ Ibid.

²⁵ J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, s. 39.

²⁶ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 504.

czegoś", wolności wspartej na rewolucyjnym przekształceniu rzeczywistych warunków działania człowieka, a jakże blisko społecznej neutralizacji idei wolności (wszakże to Sartre powiedział w *Situations*, że „nigdy nie byliśmy bardziej wolni niż podczas okupacji”). Innym przykładem może być sytuacja człowieka chorego — nie ma on swobody decydowania o tym, czy być chorym, ale zawsze może interpretować swoją chorobę, nadawać to czy inne znaczenie, znosić ją w ten czy inny sposób, uczynić ją płodną dla swojej egzystencji, a więc być wobec niej wolnym. Słusznie zauważył P. H. Simon, że mamy tu do czynienia z kontynuacją i pewnym odwróceniem idei stoickiej. Sartre, podobnie jak stoicy, przyznaje człowiekowi całkowitą władzę przewyciężenia losu przez świadome działanie (stoicyzm przez pogodzenie z losem, Sartre przez odmowę zgody). Lecz „czy nie jest to w obu przypadkach władza całkowicie teoretyczna i czy taka pociecha za związane z naszym położeniem utrapienia nie rani nas jak kpina?”²⁷ Wszakże wysysk proletariuszy czy cierpienia chorego nadal istnieją i ograniczają jego możliwości niezależnie od sensu, jaki im się nadaje.

Eliminuje też Sartre jedynie realistyczną, naszym zdaniem, koncepcję wolności jako procesu, w którym człowiek poznając prawidłowości rządzące transformacją zobiektywizowanych wytworów jego społecznej aktywności, w coraz większym stopniu nad nimi panuje, powiadając, że ani „skuteczność techniczna” ani „powodzenie” nie ma „żadnego znaczenia dla wolności”²⁸. Eliminuje także koncepcję łączącą hasło emancypacji człowieka z realizacją szeregu wolności konkretnych i uprawnień socjalnych, przeciwstawiając się idei „eskalacji wolności”. Człowiek, zdaniem Sartre'a, „jest po prostu wolny” lub nim nie jest i wprowadzanie elementu eskalacji, stadialności, stopniowego „podboju wolności” byłoby w jego przeświadczeniu „zdradą ludzkiej wolności” na rzecz „konformizmu” i oportunistu”, „przyjęcia punktu widzenia lajdaków”. Za pomocą tego typu egzorcyzmów i epitetów rzucanych nazbyt szczerze na swych ideowych oponentów. bronić chce Sartre skrajnie woluntarystycznej koncepcji działania społecznego, anarchizującej postawy moralnej eksponującej sprzeciw dla samego sprzeciwu i abstrakcyjną „metafizyczną” ideę wolności jako przeciwną wszelkiemu kauzalizmowi — odbierając w ten sposób samej idei wolności wszelką wartość realizacyjną, niejako społecznie ją neutralizując. Jeśli bowiem człowiek „zawsze i wszędzie jest wolny”, jakież sens miałyby zabiegi o jego emancypację, dążenie do stworzenia takich układów rzeczowych, w których mógłby coraz pełniej realizować swe potrzeby, dążenia i talenty, w których coraz pełniej by się

²⁷ P. H. Simon, *Świadectwo człowieka*, Warszawa 1966, s. 234 - 235; por. też tegoż autora *L'homme en proces. Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupery*, Paris 1967, s. 69 - 70.

²⁸ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 563.

wyrażał poprzez swobodną ekspresję społeczną. Słusznie więc chyba zarzuca Sartre'owi Gabriel Marcel w swej *La philosophie de l'existence* w gruncie rzeczy pomniejszanie wolności ludzkiej, która spada wyraźnie w cenie na skutek nadmiernej podaży.

Sam Sartre świadom jest tych trudności, lecz usiłując je rozwikłać popada w szereg nowych ewidentnych sprzeczności, które całą kwestię jeszcze bardziej gmatwają.

W pewnych interpretacjach stara się Sartre zasugerować, że chodzi mu nie tyle o pojęcie wolności odniesione do konkretnych realizacji praktycznych: społeczno-ekonomicznych czy politycznych, lecz o jej ujęcie techniczno-filozoficzne jako „autonomii wyboru”²⁹. Jest to ewidentnie tylko deklaracją, której przeczy całe jego piśmiennictwo, ponieważ w wielu publikacjach społecznych i twórczości literackiej pojęcie wolności jest notorycznie przez samego Sartre'a traktowane jako punkt wyjścia dla określonej koncepcji życia, nie zaś jako tylko czysto techniczne pojęcie filozoficzne. Ponadto, także na gruncie „analizy czysto teoretycznej” nie da się zweryfikować tezy o absolutnej, nie zaś względnej autonomii ludzkiej. Teza ta jest nie do utrzymania w świetle wiedzy empirycznej, uzyskanej przez psychologię i socjologię na temat społecznych i psychofizycznych biograficznych uwarunkowań ludzkiego wyboru, społecznych ograniczeń i bodźców ludzkiego działania. Żadna decyzja nie rodzi się *ex nihilo*. Nie może też być wyjaśniona, jeśli weźmie się pod uwagę tylko intelektualną sferę życia psychicznego jednostki z pominięciem mechanizmów motywacji nie uświadomionej, jeśli pominie się całą jej dotychczasową biografię, dzieciństwo i wyniesione z niego „doświadczenia”, usytuowanie w społeczeństwie i kręgu kulturowym, obiektywne interesy i dążenia grup społecznych, w życiu których uczestniczy, obiektywne szanse realizacyjne różnych wariantów działania i ich rozumienie.

Jest rzeczą charakterystyczną, że tok wywodów Sartre'a na ten temat, ma wyraźnie nienaukowy, metafizyczny charakter. Nie tylko nie odwołuje się on do ustaleń faktycznych, które znaleźć można w pracach uczonych, ale popada w wyraźną z tymi ustaleniami sprzeczność³⁰.

²⁹ Ibid.

³⁰ Por. T. J. Banta, *Existentialism, Morality and Psychotherapy*, „Humanist” March-April 1967. Na możliwość „moralizatorskiej”, nie zaś naukowej interpretacji filozofii Sartre'a wskazuje też np. A. Stern w pracy *J. P. Sartre — His Philosophy and Psychoanalysis*, New York 1953. Podkreśla on, że przeświadczenie Sartre'a o całkowitej autodeterminacji ludzkich wyborów, w tym także moralnie wartościowych, nie może się ostać wobec najprostszyc ustaleń współczesnej psychologii eksperymentalnej, zaś egzystencjalna ontologia jest w równej mierze „metafizyką” co „metapsychiką”. Niemniej, sądzi Stern, można w niej dostrzec pewną budującą intencję, by człowiek postępował zawsze tak, „jak gdyby był wolny”. Dla przykładu, nałogowy alkoholik powinien postępować tak, jak gdyby tylko od jego wyboru zależało, czy stanie się człowiekiem wstrzemięźliwym, w pełni ponoszącym odpowiedzialność za siebie i losy swojej rodziny, czy też oddawać się będzie nadal swemu nałogowi. Daje mu to ponoć większą szansę

W innych natomiast wypowiedziach³¹, a także w niektórych pracach poświęconych interpretacji jego poglądów znajdujemy sugestię, że przeciwnie, chodzi mu raczej nie o opis stanu faktycznego, lecz o to, by człowiek sam siebie ujmował „jako byt w pełni autonomiczny”, co ponoć ma być podstawą jego moralnej odpowiedzialności, postawy zaangażowania, nie zaś akceptacji zastanych układów rzeczowych i hierarchii wartości. Trafnie więc zauważa Wiesław Gromczyński, że „ontologia Sartre'a jest zorientowana aksjologicznie”. Bowierni choć stara się Sartre „stworzyć pozór czystego opisu zjawisk, jest on zainteresowany nie samą strukturą bytu, lecz problemem, jak przedstawienia o tej strukturze wpływają na postawę moralną człowieka. Sartre sądzi, że człowiek, by zaakceptować totalną odpowiedzialność za istnienie świata, musi się czuć współtwórcą wszystkich znaczeń rzeczy, nawet jeśli potoczne doświadczenie na elementarnym poziomie percepcji przedmiotu tego nie potwierdza. Sartrowski obraz świata domaga się niejako od każdego człowieka przyjęcia tezy, że bez jego osobistego przyzwolenia i wyboru rzeczywistość nie byłaby taka, jaka jest w danej chwili. Pozbawić przedmioty pozaindywidualnego źródła znaczeń — to, zdaniem Sartre'a, przerzucić na jednostkę cały ciężar odpowiedzialności za losy świata”³².

Jeśli nawet potraktujemy wywody Sartre'a o całkowitej indeterminacji naszych wyborów jako *pius dolus*, to niemniej samo przeświadczenie, iż jeśli „każdy z nas będzie ujmował swą egzystencję jako w pe-

wyrwania się z niewoli alkoholizmu. Powyższe „jak gdyby” pomocne też być może w zwalczaniu różnych prób wykorzystania uwarunkowań biologicznych i społecznych jako alibi dla moralnego kwietyzmu (s. 217 - 218).

Moralność „jak gdyby” nie wydaje nam się jednak być ową reklamowaną przez egzystencjalistów *cum exima laude*, „racjonalistyczną moralnością bez żadnych iluzji”. Przeciwnie, zakłada ona zastępowanie jednych iluzji (iluzji „predestynacji” czy fatalistycznej, całkowitej determinacji ludzkiego losu) przez inne, równie nieprawdziwe, głoszące, że „wszędzie i zawsze jesteśmy wolni”. Są one o tyle niebezpieczne, że prowadzą do tego samego kwietyzmu, gdyż przeciwstawiają się słusznemu dążeniu, by świat tak urządzić, aby człowiek był kowalem własnego losu. Nie trzeba chyba dowodzić, że musi się to faktycznie obrócić właśnie przeciw wolnościowym dążeniom człowieka. Przeciw wszelkim realistycznym zabiegom w kierunku rozszerzenia wpływu człowieka na bieg otaczających go wydarzeń i własne życie, które — jeśli mają być skuteczne — oparte być muszą na znajomości rzeczywistych uwarunkowań w „świecie aktualnym” i mechanizmów walki o realizację „świata pomyślanego”. Wolność nie jest *datum*, lecz problemem, zadaniem stojącym przed historyczną *praxis* postępowych sił ludzkości. Zadanie to polega na poszukiwaniu takich form życia społecznego i stosunków międzyludzkich, w których w coraz większym stopniu możliwe i niezbędne będzie samodzielne określenie przez każdą jednostkę swego powołania, autentyczne i bogate pełne przeżywanie swej egzystencji. Stosunków, w których świadczenie dobra, niezyczenie siebie i innych środkiem, a więc „ludzkie” podejście do ludzi nie będzie wyjątkiem, bohaterstwem, lecz przeciwnie, założone będzie przez samą konstytucję wspólnoty, wynikać będzie ze zbieżności interesów jednostki i społeczeństwa, co więcej, będzie warunkiem jego pomyślności.

³¹ Por. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 76 - 97, 138, 499 - 520, 652, oraz *L'existentialisme est un humanisme*, s. 27.

³² W. Gromczyński, *Sartre'a filozofia wolności i jej krytyka*, „Studia Filozoficzne” 1, 1969.

lni autonomiczną — przyczyni się to do zwiększenia poczucia naszej odpowiedzialności za nasze czyny” nie wydaje nam się możliwe do przyjęcia, albowiem idea odpowiedzialności zakładać musi też odpowiedzialność za realizację nawet najbardziej szlachetnych intencji (a więc uwzględnić moment skuteczności, „eskalacji”, nie ignorować warunków i ograniczeń działania, lecz je zakładać), nie zaś tylko intencję samą. Dobra intencja, zaangażowanie, wola autentycznego działania są to wartości niezmiernie istotne, lecz nie określają one jeszcze realizacyjnych możliwości i samej merytorycznej treści naszego działania. Są to więc wartości czysto formalne i jeśli oderwane są od odpowiedzi na pytania, w jakim kierunku i jak skutecznie działać, skazane są na jałową bezpłodność, a wszakże *populus remedia cupit*.

Dostrzegamy to szczególnie wyraźnie rozważając następny aspekt Sartrowskiej absolutyzacji wolności wyboru oraz odrzucenia kauzalizmu. Wychodząc bowiem z krytyki determinizmu i, szerzej, wszelkich koncepcji głoszących potrzebę „określonej strategii podboju wolności”, Sartre zarzuca każdemu humanizmowi laickiemu, głoszącemu ponadindywidualne, wyrastające z wymogów życia i walki społecznej nakazy działania, że chce „eliminować Boga możliwie najmniejszym nakładem kosztów”. Dla tego typu humanizmu „Bóg nie istnieje, ale niewiele się zmieniło”. Ludzie winni kierować się pewnymi wspólnymi celami, dążeniami, ideałami, które zakreślają ramy ich aktywności, pobudzają do działań na rzecz postępu, znajdują sens swego życia w grupowej czy klasowej solidarności, w realizowaniu zadań postępu historycznego. „Przeciwnie — powiada Sartre — wszystko się tu zmieniło. Skoro Bóg nie istnieje, nie ma rzeczywistości innej, jak tylko w działaniu”³³. Indywidualistyczny typ ateizmu Sartre’a, z którym ściśle wiąże się wyrwanie jednostki z wszelkich więzi i determinacji społecznych oraz odrzucenie wszelakich ponadsubiektywnych wartości, spotyka się tu idealnie z integralną krytyką ateizmu i laicyzmu jako ideologii, której zgubną konsekwencją jest absolutny relatywizm i nihilizm moralny. „Skoro Bóg umarł — jak pisali Nietzsche i Dostojewski — wszystko już można”. Wolność — zdaniem Sartre’a — „nie obdarza świata sensem, nie jest spoiwem jednoczącym ludzi wokół jakiegoś ładu”, jest ona tylko nieustającą absurdalnością³⁴. „Jestem wolny — powie Mateusz w *Muchach* — ale nie wiadomo po co... Co ja zrobię z tą wolnością”.

Wprowadzając pojęcie nicości (*le néant*), absurdalności jako ogólnej zasady ludzkiego istnienia i podstawę wolności jednostki, Sartre pozbawia życie ludzkie jakiegokolwiek treści pozytywnej³⁵. Powołaniem człowieka

³³ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, s. 94 - 95.

³⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 558.

³⁵ Por. G. Lukács, op. cit., s. 88 - 103, oraz J. Kanapa, *L'existentialisme n'est pas humanisme*, Paris 1948, zwłaszcza s. 87 - 88.

jest tylko samotnicze przeżywanie swej wolności, dokonywanie wyborów niczym nie umotywowanych poza samym wyborem. Jedynym bowiem „celem i podstawą naszych projekcji jest wolność”³⁶. Realizować „samego siebie” w każdej sytuacji i żyć w zgodzie z samym sobą „w nieustannej trwodze i świadomości swej nicości” — głosi ostateczna konkluzja Sartrowskiej negacji determinizmu.

W ten oto sposób bunt depersonalizujących człowieka form życia mieszczańskiego sprowadzony został do wymiarów wyzwolenia w ramach indywidualnej świadomości. Uznając bowiem za „niewykonalne to dążenie, które w społeczeństwie burżuazyjnym wyraża pragnienie człowieka, aby odnaleźć swoją wyalienowaną istotę — pisze August Cornu — czyni Sartre z alienacji, podstawowego zjawiska właściwego ustrojowi kapitalistycznemu, rzeczywistość metafizyczną i wieczną, a więc usprawiedliwia ją”³⁷.

W ten sposób piewca nieograniczonej wolności i życia autentycznego, wolnego od iluzji trafia określną drogą do tak pogardzanego przez siebie obozu „handlarzy złudzeń”, gdyż abstrakcyjna formuła „zawsze jesteśmy wolni” zaciąga metafizyczną zasłonę na różne formy rzeczywistego zniewolenia.

Sartrowski bunt przeciw reifikacji konkretnej egzystencji ludzkiej przekształcił się więc we własne przeciwieństwo; stosunki rzeczywiście reifikujące człowieka zostały utrzymane, nastąpiło utożsamienie wolności z ucieczką intelektualną od absurdalnych „nieautentycznych” więzi międzyludzkich zamiast ich eliminacji i zburzenia. Wzajemne wyobcowanie i wykorzenie jednostek, poczucie absurdalności wszystkiego, co je otacza, zakwestionowanie i odrzucenie wszelkich form i wartości społecznych — podniesione zostały do rangi „cnoty”, uznane za najistotniejsze przejawy wolności i „życia autentycznego”.

Negacja koegzystencji ludzi

Wydają dźwięki i myślą, że rozmawiają ze sobą.
Robią miny i myślą, że rozumieją się nawzajem.
A ja wiem na pewno, że tak nie jest.

(T. S. Eliot)

Piekło to inni.

(Jean Paul Sartre)

Nie możemy, sądzi Sartre, oczekiwać inspiracji dla rozwoju i wzbogacenia naszego świata wewnętrznego, naszej wolności „w świecie innych”. Nie są oni jakkolwiek pomocą dla naszej emancypacji, dla naszego pod-

³⁶ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, s. 670.

³⁷ A. Cornu, *Próba krytyki marksistowskiej*, Warszawa 1955, s. 149.

boju wolności i rozkwitu życia osobowego, lecz przeciwnie, przeszkodą. Absolutyzacja subiektywnych aspektów naszej wolności, naszego *cogito* prowadzi bowiem autora *L'être et le néant* do zakwestionowania możliwości autentycznej komunikacji, współżycia i współpracy jednostek.

Wkroczenie „innych” w subiektywny świat naszego *cogito* oznacza zawsze, zdaniem Sartre'a, „kres naszej wolności”. Skoro istnienie nasze jest tożsame z wewnętrznym przeżywaniem, z *cogito*, skoro jest ono radykalnie przeciwstawne światu rzeczy, nie możemy poznać naszego świata osobowego, tak jak świata rzeczy, „od zewnątrz”, nie uprzedmiotowiając go, a więc nie gubiąc jego istoty.

Dotyczy to, zdaniem Sartre'a, nie tylko empirycznych badań nad zachowaniem i postawami ludzi, lecz także wszelkich indywidualnych prób „wyjścia naprzeciw” innej osobie i „zglobienia jej” nawet w takich stosunkach międzyludzkich, jak przyjaźń, miłość itp.

Dążąc do poznania jakiegoś człowieka, staramy się go „usystematyzować”, staramy się wpływać, oddziaływać na niego, aby uchwycić „istotę” jego reakcji, traktujemy go więc „jak rzecz”, jak rozcinacz do książek czy kałamarz. Depersonalizujemy i reifikujemy go też w inny sposób. Staramy się bowiem jakoś „mieć go dla siebie” (poznanie jest bowiem dla Sartre'a tożsame z przyswajaniem, przywłaszczaniem sobie przedmiotu poznania), traktujemy go jak narzędzie, jak środek do osiągania własnych celów — to znaczy reifikujemy go. Jest bowiem właściwością rzeczy, że pozostawione są one nam po to, byśmy je poznali, zawładnęli nimi i wykorzystali w swoich celach, uczynili z nich swoje utensylia, podporządkowali je sobie jako obiekty naszej manipulacji — *ergo* uprzedmiotowili. Człowiek poznawany przestaje więc być „dla siebie” (*l'être pour soi*) staje się „dla mnie” tak jak inne przedmioty. Istotą stosunku między dwoma świadomościami jest więc — zdaniem Sartre'a — nie współżycie, *l'être avec*, Heideggerowskie *mitsein*, lecz zagrożenie podmiotowości, konflikt³⁸. Sartre powraca w tej kwestii do źródeł filozofii egzystencjalistycznej, do poglądu Sörena Kierkegaarda, że istnienie innych ludzi stanowi zagrożenie dla każdego indywiduum, dla subiektywności ich egzystencji³⁹.

Drugi człowiek dany jest nam zawsze nie jako byt „dla siebie” w swoim wewnętrznym przyżywaniu podmiotowości, lecz jako „byt dla drugiego” (*l'être pour autrui*), jako byt uchwytny przez spojrzenie innego człowieka.

Obcując z innymi ludźmi, wchodząc w orbitę ich istnienia, „kaleczymy

³⁸ Por. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 479 - 503; por. też jego *Critique de la raison dialectique précédé de question de méthode*, t. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1960, s. 186.

³⁹ S. Kierkegaard, *Traite du despoir*, Paris 1949, s. 63.

ich", robimy w nich „szczelinę”, przez którą „uchodzi istnienie ich świata”, zabieramy im wolność. „Kiedy patrzę na drugiego człowieka — dowodzi Sartre — to zawsze zatrzymuję go; negując ruch jego wolności, tematyzuję jego podmiotowość, a więc ją uśmiercam...”⁴⁰. Może on już tylko istnieć dla mnie jako przedmiot, jako martwa rzecz, nie mogę natomiast uchwycić jego podmiotowości, gdyż jest ona nicością, a więc tym, co mi się nie jawi, czego nie mogę spostrzec. „Inny — jest z zasady nieuchwytny — czytamy w *La Nausée* — wymyka się, kiedy go poszukuję, a zawłada mną, kiedy przed nim uciekam”. Podobna reifikacja następuje bowiem i wtedy, kiedy ja sam staję się „obiektem” zainteresowania „drugiego” — zaskoczony jego docieklivością przestają być sobą. Nawet jeśli nie wkładam maski ochronnej, nie odgrywam przed nim kogoś zgoła innego, to odczuwam bądź dumę, bądź wstyd, że jestem takim, jakim on mnie zobaczył. Ja, który zawsze ujmowałem siebie jako byt wolny, nie zaś jakąś „ustaloną naturę”, jako nie całkowicie zbieżny z tym, czym jestem, staję się dla drugiego człowieka „jak kałamarnica na stole”, „jak drzewo zgięte wiatrem”, a więc — przedmiotem. Odczuwając wstyd wobec niego, czy dumę, sam się też reifikuję wobec siebie. Staję się w swych własnych oczach jakimś ustalonym, zaklasyfikowanym „kimś”. Moim „grzechem pierworodnym jest więc istnienie drugiego człowieka”, a zarówno wstyd, jak i duma „są pojmowaniem siebie samego jako natury...”

Podobnie miłość, koleżeństwo czy przyjaźń napiętnowane są tym grzechem pierworodnym „obcości”. Nie mogę np. wyjść naprzeciw innemu człowiekowi i dać mu coś z siebie, nie okradając go z jego wolności. „Dać coś komuś — pisze Sartre — to znaczy wziąć go w niewolę, dać coś — to zniszczyć to, co się daje, aby tego, komu się daje, uczynić swoim niewolnikiem”⁴¹.

W każdej naszej relacji z innymi, w tym także w miłości, nie następuje, zdaniem Sartre'a, jakiegokolwiek autentyczne zbliżenie dwojga ludzi — gdyż „zawsze inny nie jest mną, przeciwstawia mi się, a nawet jest zaprzeczeniem mojego ja”. Obcując ze sobą, staramy się tylko obaj, wraz ze swym partnerem, przekształcić „w narzędzie” dla realizacji własnych pożądań erotycznych, terapii psychicznej czy zgoła osiągnięcia jakichś zewnętrznych wobec stosunku miłosnego celów życiowych. Wypadkową tych dążeń jest „uległość” jednego, a dominacja drugiego z partnerów lub też różne kombinacje tych dwu sytuacji. W każdym z powyższych wypadków traktujemy więc bądź siebie, bądź naszego partnera wyłącznie jako środek, „byt w sobie”, a więc urzeczowiamy go⁴². Tak więc,

⁴⁰ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 298 - 299, 313.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., s. 328; por. też s. 310 - 360.

szacunek dla miłości drugiego człowieka okazuje się „tylko pustym słowem”⁴³.

Co gorzej — miłość, stosunki erotyczne są, zdaniem Sartre'a, jeszcze jedną próbą ucieczki obojga partnerów przed wolnością i nieokreślonością ich egzystencji. Zakochany szuka pomocy u drugiego człowieka, aby dał mu byt przedmiotowy, aby spełnił przez to jego marzenie stania się wreszcie w oczach partnera (a pośrednio i własnych) „czymś”, bytem określonym (*en soi*), nie zaś ciągle „płynnym”, nieokreślonym, „lepkim bytem dla siebie” (*pour soi*). Pozornie respektujemy wówczas wolność i miłość partnera, ale tylko z tego względu, że staje się ona dla nas nieodzownym warunkiem kontemplacji swego własnego „ja” jako bytu ustalonego i przedmiotowego. Bytu, któremu nadać ponadto chcieliśmy cechy absolutnej doskonałości i nieodzowności dla tegoż partnera. W rezultacie jednak nasz kochanek staje się zwykłym narzędziem naszej auto-reifikacji, naszej kolejnej próby ucieczki od wolności. Tak więc w miłości, stosunku erotycznym następuje *ab intio* obustronne urzeczowienie partnerów.

Reasumując: niemożliwa jest, zdaniem Sartre'a, ani autentyczna miłość dwojga ludzi, ani też jakakolwiek autentyczna wspólnota między partnerami oparta choćby na wzajemnym świadczeniu sobie dobra. Wszelkie stosunki międzyludzkie wyrażać się mogą tylko dwoma słowami: konflikt i samotność⁴⁴.

Sartre podziela w tej kwestii opinie Alberta Camusa, że „to, co wiąże nas z innymi istotami, nazywamy miłością wyłącznie przez odniesienie do pewnego zbiorowego sposobu widzenia, za który odpowiedzialne są książki i legendy”⁴⁵.

Niemożliwa jest też autentyczna współpraca ludzi w procesie przetwarzania przyrody, tworzenia czy walki politycznej. Na gruncie naszej materialnej, politycznej czy „duchowej” *praxis* nie tworzą się jakiegokolwiek naturalne wspólnoty osób, a tylko czysto mechaniczne korelacje czy kontakty, przejściowe czysto instrumentalne stosunki i zależności.

Zdaniem Sartre'a to, co niektórzy przedstawiają nam jako „wspólnotę”, w istocie w niczym nie odbiega od „wspólnoty”, w jakiej znajdują się galernicy, którzy „choć razem, ale w istocie samotnie dźwigają narzucone im jarzmo”⁴⁶. Wszystko ponadto może być tylko „złudzeniem” odbierającym autentyczność naszym wyborom przez odwołanie się do fikcyjnej „koegzystencji”. A wszakże już Kierkegaard podkreślił, że

⁴³ Ibid., s. 480, a także s. 80, 96.

⁴⁴ Ibid., s. 502.

⁴⁵ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, s. 103.

⁴⁶ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 502.

egzystencję ludzką cechuje „zrozpaczona wola bycia sobą”⁴⁷. Człowiek „skazany na wolność” musi — zdaniem Sartre'a — żyć życiem autentycznym, a więc życiem egzystencji samotniczej, musi działać — bo sądzą go wyłącznie własne czyny, a nie intencja; nie może jednak w tym działaniu „zdradzić swej wolności” przez przyjmowanie jakiegokolwiek „wiary” ani szukać swego ubóstwienia w miłości lub obcowaniu z drugim człowiekiem, gdyż jest to z samego założenia niemożliwe⁴⁸.

Rzecz jasna, że te przeświadczenia Sartre'a są generalizacją pewnych rzeczywistych doświadczeń społeczeństwa, w którym egzystuje. Deformacje jego koncepcji egzystencji ludzkiej są odbiciem pewnych deformacji życia ludzkiego w cywilizacji mieszczańskiej. Sartre demaskując pewne „złudzenia wspólnoty” wychodzi od analizy rzeczywistych mechanizmów depersonalizacji i reifikacji człowieka, które poznał z autopsji w świecie kultury mieszczańskiej XX wieku, a więc różnych form instrumentalnego traktowania jednostek czy to w produkcji materialnej, walce politycznej, czy też w intymnych stosunkach rodzinnych: małżeństwo z rozsądku, dla kariery, korzyści materialnych, miłość jako „psychoterapia” i sublimacja dehumanizacji w środowisku pracy i życiu społecznym. Później dołączyły się doświadczenia „czasów pogardy” i brutalnego 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.

Nie potrafi jednak wyjść poza „zaklęty 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, zespolic z jakąś grupą ludzką. Jest on skazany na nieustanną samotność. „Jesteśmy sami i nic nas nie usprawiedliwi — powiada Sartre — nigdzie nie jest napisane, że trzeba być uczciwym. Człowiek jest skazany na wolność. Musi wciąż wybierać, decydować. Decyzje jego są brzemiennie w skutki nie tylko dla niego, ale i dla innych”⁴⁹. W decyzjach tych nie ma się na czym oprzeć, bo „nie ma obowiązujących praw moralnych i nakazów”. Stąd też powie w *La Nausée*, że „Wszystko jest bezpodstawne, ten ogród, to miasto, ja sam. Jeśli zdarza się, że zdajemy sobie z tego sprawę, doznajemy zawrotu głowy i wszystko zaczyna się chwiać..., łajdacy starają się to przed sobą ukryć za pomocą idei prawa. Jakież to nędzne kłamstwo: nikt nie ma prawa; są oni całkowicie pozbawieni podstaw...”

⁴⁷ Por. S. Kierkegaard, op. cit., s. 62 - 64.

⁴⁸ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 565.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 639 - 640.

To poczucie „pozbawienia podstaw” określa też następną konsekwencję Sartrowskiej koncepcji egzystencji ludzkiej jako zamkniętej w kre-dowym kole subiektywnego *cogito* — całkowite osamotnienie jednostki w jej wyborach moralnych.

Wybór moralny a sytuacja

Nie tyle chodzi o wybranie między dobrem a złem,
ile o wybranie chęci...

(Sören Kierkegaard)

Gdy tylko człowiek wybierze zaangażowanie wy-
raźnie i szczerze, jakikolwiek byłby ten wybór, jest
niemożliwe preferowanie wyboru odmiennego.

(Jean Paul Sartre)

Samotność każdego człowieka w jego wyborach moralnych wynika, zdaniem Sartre'a, nie tylko z niemożliwości rzeczywistej koegzystencji jednostek, lecz także z niemożliwości zbudowania jakiegokolwiek niefikcyjnego, ponadsubiektywnego systemu wartości, który obowiązywałby jednostki.

Jedyną podstawą wszelkich wartości moralnych może być tylko nasza wolność. Wszelkie poczucie obowiązku jest tylko projekcją naszego wyboru. Wydaje mi się, że ciąży na mnie jakieś powinności społeczne, nakazy solidarności czy dyscypliny. „Budzi mnie np. dzwonek — pisze Sartre — i uświadamia mi, że moim obowiązkiem jest udać się do pracy. W istocie nie ma jednak takiego obowiązku”. Sygnał dzwonka „odsyla mnie tylko do możliwości udania się do mojej pracy, która jest moją możliwością”. Reagując na ten sygnał zwykle wstaję. Sama czynność wstania jest więc uspokajająca, ponieważ odpowiada wymijająco na pytanie: „Czy praca jest moją możliwością?” a w konsekwencji utrudnia mi ona zrozumienie „możliwości kwietyzmu, odmowy pracy i ostatecznie odmowy świata oraz wyboru śmierci”. Jednym słowem, w miarę jak pojmuję sens dzwonka, na jego apel jestem już na nogach, broni mnie to przed trwożną intencją, że „to ja nadaję ten wymóg przebudzenia się, ja i tylko ja. W ten sposób to, co można by nazwać moralnością codzienną, jest odrębne od trwogi etycznej”⁵⁰.

Trwoga etyczna, zdaniem Sartre'a, istnieje wtedy, kiedy w bezpośrednim odniesieniu do mojej egzystencji rozważam wszelkie wartości. „One są w rzeczywistości wymogami, które żądają podwaliny, ale tą podwaliną nie mogłaby być w żadnym wypadku ich istota, ponieważ każda wartość, która oparłaby swoją idealną naturę na swojej istocie (na swoim ja),

⁵⁰ Ibid.

przestałaby być tym samym wartością, a realizowałaby heteronomię mojej woli. To dopiero moja wolność jest jedyną podwaliną wartości i absolutnie nic nie usprawiedliwia mnie, by przyjąć którąkolwiek z nich”⁵¹. Jako istota, „przez którą istnieją wartości, jestem nieusprawiedliwiony. Moja wolność zaś znajduje się w nieustannej udręce, gdyż jest fundamentem wartości bez fundamentów. Znajduje się ona w nieustającej udręce przez sam fakt, że wartości nie mogą mi się odsłonić bez jednoczesnego zakwestionowania, ponieważ możliwość przywrócenia hierarchii wartości objawi się całkowicie jako moja możliwość”⁵².

Nigdy nie mogę więc uchylić się od wyboru i przyjęcia pełnej odpowiedzialności za ten wybór. Przyjmując ją, nie mogę liczyć na jakieś wartości przedtem ustalone nawet przeze mnie samego i nie mam nigdy pewności, że postąpiłem właściwie. To tylko ludzie dotknięci złą wiarą (*mauvais foi*), odczuwający strach przed autentyczną egzystencją, przed nieustannym wyborem, poszukując schronienia przed swą wolnością i odpowiedzialnością — pragną nadać swym „zasadom moralnym” jakiś stały kształt, „ćwiczyć charakter” według „ustalonej receptury”, zidentyfikowania się bez reszty z jakąś wspólnotą, jakimś ruchem społecznym czy ideologią (Sartre nawiązuje tu do Heideggerowskiej koncepcji „moralności istnienia nieautentycznego” jako utożsamiającej siebie ze zbiorowym „się” — *das Man*).

Żadna ideologia, doktryna społeczna, uniwersalna czy grupowa „etyka” — nie mogą stanowić obiektywnego kryterium oceny wyboru jednostki. Nikt też nie może pretendować do roli moralnego arbitra, prawodawcy czy sędziego jej czynów. „My, egzystencjaliści — pisze Sartre w *L'existentialisme est un humanisme* — nie powiemy nigdy, że wybór był nieuzasadniony..., określamy jedynie człowieka w stosunku do zaangażowania się..., wolność we wszystkich okolicznościach nie może mieć innego celu, jak pragnienie siebie samego. Gdy człowiek uzna, że tworzy wartości w osamotnieniu, może pragnąć tylko wolności jako podwaliny wszystkich wartości”⁵³.

Każda nasza decyzja, jeśli jest autentyczna i podjęta w pełnym poczuciu odpowiedzialności, jest — zdaniem Sartre'a — „równoprawna”. Podkreśla on „niemożliwość” jakiegokolwiek preferowania i „hierarchizowania moralnego wyboru jednostek” bądź też kwestionowania go, jeśli tylko wybór ten spełnia dwa nieodzowne kryteria podstawowe: niezawisłości i autentyzmu⁵⁴.

Powyższy punkt widzenia stara się uzasadnić Sartre najogólniejszymi

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, s. 23; por. też S. de Beauvoir, *Pyrrhus et Sineas*, Paris 1944, s. 82 - 84.

⁵⁴ Ibid., s. 78 - 81.

założeniami swej egzystencjalistycznej ontologii, a także odwołaniem się do:

1) niepowtarzalności, konfliktowości naszych sytuacji — sprawiającej ponoć to, że nie mogą być zastosowane do ich oceny żadne ogólne systemy wartości;

2) niedeterminacji naszych wyborów przez „materialną treść” sytuacji, w których się znajdujemy — sprawiającej ponoć, że nie można ustalić jednego właściwego (czy optymalnego) pod względem moralnym sposobu ustosunkowania się do nich;

3) i wreszcie potrzeby nieustannej czujności jednostki wobec wszelkich „zewnętrznych” wobec niej nakazów, poleceń, apeli czy też prób powoływania się na tzw. obiektywne wymogi skuteczności akcji.

„Moja wolność — czytamy w *L'être et le néant* — jest jedynym fundamentem wartości i absolutnie nic nie usprawiedliwia mnie w przyjęciu właśnie takiej, a nie innej wartości, raczej tej hierarchii wartości niż innej”⁵⁵.

Sartre i w tej kwestii dokonuje „powrotu do źródeł”, dzieląc opinię Sörena Kierkegaarda, że „zewnętrzność, jako materia działania, jest bez znaczenia, ponieważ tym, co akcentuje się pod względem moralnym, jest intencja; efekt, wynik, jako obiektywność działania, nie mają tu zastosowania”⁵⁶.

Etyka sytuacyjna — tak bowiem nazywają egzystencjaliści swoją propozycję postawy moralnej jednostki — jest więc „niczym nie umotywowana” poza naszym każdorazowym swobodnym wyborem, stałą czujnością i troską człowieka nie podlegającą żadnym „obiektywnym” osądom, preferencjom i arbitrażom. Jest ona manifestacją „życia autentycznego” i niepokoju, które towarzyszyć muszą zawsze wyborom jednostki.

Nie sposób nie zauważyć, że powyżej scharakteryzowana „autonomia” i „autentyzm wyboru” mogą się przejawiać w jakimkolwiek działaniu, niezależnie od jego materialnej treści, jego obiektywnych skutków dla życia danej jednostki, innych ludzi, społeczeństwa wreszcie. Tak rozumiana etyka sytuacyjna prowadzi więc w sposób widoczny do absolutyzacji czysto formalnej strony wyboru moralnego, do zafascynowania „autonomią i wolnością wyboru”, odwagą, zaangażowaniem, odpowiedzialnością, wrażliwością etyczną itp. dla siebie samych. Nie wyjaśnia natomiast, kiedy i w imię czego właściwie, w walce o jakie cele, dążenia warto naprawdę i trzeba być odważnym, nie zaś tchórzem; korzystać ze swej wolności do sprzeciwu, nie zaś przyjmować postawę człowieka subordynowanego; buntować się odrzucając perspektywę przystosowania itp. Postulat egzystencji autentycznej jako wartości najwyższej ignoruje bowiem

⁵⁵ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 74.

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Journal*, Paris 1954, t. 2, s. 242.

samą materialną treść wyboru, jego cel i obiektywne skutki — ograniczając się tylko do żądania, by jednostka podejmowała swe decyzje z całą świadomością jej wolności i odpowiedzialności⁵⁷.

Tak pojmowany „autentyzm” okazuje się też jałowy z punktu widzenia zabiegów o humanizację i doskonalenie stosunków międzyludzkich. Jeśli bowiem nie proponuje się innych powszechnych wartości wskazujących na treść, kierunek naszego zaangażowania, jak tylko autentyzm i wolność, jeśli kwestionuje się prawomocność określeń „dobre” i „złe”, ustalania obiektywnych wymogów sprawiedliwości społecznej i współżycia — to daremne jest zabieganie o uzdrowienie stosunków międzyludzkich, o rewolucyjne przekształcenie społeczeństwa (co skądinąd Sartre w swych publikacjach postuluje). Uzdrawiać stosunki międzyludzkie, dokonywać jakiegokolwiek rewolucji społecznej, to wszakże zastępować określony porządek społeczny, uznany za „niesprawiedliwy”, a więc „zły”, porządkiem uznany za „bardziej sprawiedliwy”, a więc „dobry”. Jeśli dąży się do określonych stosunków międzyludzkich, to ustala się też jakieś powszechne obowiązujące innych i nas samych wartości, wokół których te stosunki winny być budowane, ustala się jakieś normy wzajemnych zachowań. Natomiast na gruncie „etyki sytuacyjnej” Sartre'a, jak to trafnie zauważa August Cornu, „ponieważ wybór ma przedmiot i cel tylko dla wybierającej jednostki, a w dodatku nie da się go z góry przewidzieć jako niczym nie podyktowany, działalność ludzka ma charakter subiektywny i dowolny, co odbiera czynowi wszelkie znaczenie społeczne. Jedyną różnicą, jaką można ustalić między poszczególnymi czynami, nie wynika z ich przedmiotu i konsekwencji, ale z subiektywnego interesu, który je określił, z intencji, która stanowi o ich wyborze. W ten sposób wartość wszystkich czynów staje się praktycznie jednakowa, co prowadzi do indyferentyzmu, który nie tylko wyzwala człowieka, ale skłania go do znoszenia wszelkiej niewoli”⁵⁸.

Słusznie też zauważa E. Mounier w swoim *Wprowadzeniu do egzystencjalizmów*, że „działaniu wytraconemu z wszelkiego nadrzędnego czy otaczającego go porządku grozi bezbronna otwartość na to, co nieludzkie”, lub też całkowite zagubienie się i rozpacz z braku jakichkolwiek ponadsubiektywnych znaków wskazujących nam, jak korzystać z naszej wolności⁵⁹. W każdej sytuacji musimy bowiem wybierać na nowo, nie mo-

⁵⁷ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 75. Na temat etyki sytuacyjnej por.: N. Green, *J. P. Sartre, The existentialist Ethics*, Michigan 1960; oraz F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée*, Paris 1965.

⁵⁸ A. Cornu, op. cit., s. 149.

⁵⁹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964, s. 329 - 330; por. też J. Kanapa, op. cit., s. 70 - 74. Jeszcze mocniej na ten temat pisał w swych *Rozważaniach wokół Hegla* (Warszawa 1960, s. 36) tragicznie zmarły 12 lat temu wybitny polski marksistowski historyk filozofii, Tadeusz Kroński: „Jeśli zaś zgodzimy się raz pójść drogą wytyczoną przez egzystencjalistów, zabrzniemy niewąt-

gąc skorzystać z jakichkolwiek wskazówek, jak czynić należy. Nasza ocena samej sytuacji, jak i wybór kierunku działania zależy od nas samych, od naszej samotniczej, „opuszczonej” samowiedzy. „I nagle wolność runęła na mnie — powie Orestes w *Muchach* — i przeniknęła mnie do szpiku kości, odtrącana przyroda odskoczyła jakby o krok, znalazła się nagle poza czasem i poczułem się samotny w tym twoim błahym małym światku, jak człowiek, który zgubił swój cień, i Niebo okazało się nagle puste, i nie było już ani zła, ani dobra, ani nikogo, kto by mi mógł rozkazywać”.

Istotną bowiem cechą naszych wyborów moralnych jest „samotność decyzji”. Dokonujemy, zdaniem Sartre’a, wyboru nie jako ludzie zakorzenieni w jakiejś zbiorowości, korzystając z pomocy i rad innych, ale jako ludzie „opuszczeni” i „obcy”. Mateusz — bohater Sartrowskich dróg wolności, „był wolny od wszystkiego, wolny by zachować się jak zwierzę lub maszyna, wolny od akceptowania lub do «odmowy»”. Mógł on „czytać cokolwiek chciał i nikt nie miał prawa mu doradzać. Nie byłoby ani dobra ani zła, gdyby ich nie wynalazł. Był sam w monstualnej ciszy, wolny i samotny, bez pomocy, bez usprawiedliwienia, skazany, by decydować bez możliwego oparcia, skazany na to, by być wolnym”.

I znów, jak w każdym z wyżej opisanych wypadków, sytuacyjna etyka Sartre’a skierowana jest przede wszystkim przeciw heteronomicznej etyce religijnej. Ma ona uzasadnić pełną autonomię „doczesnych” wyborów moralnych wobec „transcendencji”.

Nietrudno jednak zauważyć, że powyższa krytyka etyki religijnej skierowana jest równocześnie przeciw tym wszystkim laickim systemom, które — jak powiada Sartre — „chcą zastąpić Pana Boga” jakimiś świeckimi obligatoryjnymi wszystkimi wartościami i nakazami.

Kiedy „profesorowie francuscy około roku 1880 — pisze Sartre — próbowali stworzyć świecką moralność, mówili mniej więcej w ten sposób: Bóg jest hipotezą nieużyteczną, kosztowną, usuwamy więc ją. Jednakże aby istniała moralność społeczeństwa, porządek — niezbędne jest, by pewne wartości były przyjmowane poważnie jako istniejące *a priori*. Trzeba, aby obowiązywało *a priori*: być uczciwym, nie kłamać, nie bić swojej żony, płodzić życie itd. Należy więc dokonać pewnego niewielkiego zabiegu, który pozwoli wykazać, że wartości te istnieją same przez się w świecie idei, a poza tym Bóg nie istnieje”⁶⁰.

Rzecz jasna, nie sposób odmówić Sartre’owi racji, gdy krytykuje on

pliwie na bezdroża rozpaczy indywidualnej i społecznej. Jeżeli egzystencja poprzedza esencję, to nie ma cywilizacji jako dobra bezwzględnego. Dla człowieka «skazanego na wolność» każda cywilizacja, każda struktura społeczna, każdy ustrój polityczny jest równie dobry czy równie zły. Rozpacz jego jest metafizyczna i nieuleczalna”.

⁶⁰ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, s. 27 - 28.

idealistyczne przeświadczenie o rzekomym istnieniu poza działaniem ludzkim, poza historią w fikcyjnym „świecie obiektywnych idei” jakiegoś wprzódki ustanowionego ładu moralnego *a priori* — raz na zawsze ustalonej hierarchii wartości. Świat nie ma też sensu poza człowiekiem. To dopiero przetwarzając, „humanizując świat”, jak mówił Marks na długo przed Sartrem w *Ideologii niemieckiej*, dla zaspokojenia naszych ludzkich potrzeb nadajemy mu sens i znaczenie.

Sartrowska krytyka „obiektywnego świata idei” celnie trafia nie tylko w wyżej zacytowane poglądy francuskich laickich moralistów z końca XIX w., lecz także w poglądy etyczne Edmunda Husserla, Maxa Schellera i współczesnych fenomenologów. Nie istnieje bowiem, jak to podkreśla Sartre, i istnieć nie może żadne „dobro *a priori*”. W istocie wyobrażenia „dobra” i „zła”, „sprawiedliwości” są tylko projekcją historycznej ludzkiej *praxis* — rzecz jednak w tym, że są one projekcją obiektywnych wymogów społecznej *praxis* ludzkiej na danym etapie jej historycznego rozwoju, dążeń grup i klas społecznych, nie zaś *cogito* odosobnionych i samotniczych jednostek.

Ma też rację Sartre, gdy odrzuca tę wersję laickiej antropologii filozoficznej, która odwołując się do myśli oświeceniowej i poglądów Mojżesza Hessa i Ludwika Feuerbacha, wyprowadzić chce z kolei powyższe wartości z jakiejś niezmiennej ahistorycznej „natury ludzkiej”. Jeśli bowiem, jak trafnie podkreśla Sartre, życie ludzkie „jest tworzeniem, świadomym działaniem” — nie może ono „usprawiedliwiać się powoływaniem się na naturę ludzką”.

Nie istnieje nic takiego jak „dana *a priori* i niezmienna natura ludzka”, która powiela się we wszystkich epokach i wszystkich jednostkach ludzkich. To, co nazywamy „ludzką naturą”, jest tylko pewną utrwaloną sumą dotychczasowych działań ludzkich, stwarzającą potencjalne możliwości pewnych kontynuacji, jest stałym twórczym wzbogacaniem się skali ludzkich możliwości, które dokonuje się poprzez rozwój materialnej i duchowej kultury ludzkości.

Sartre jednak ten społeczny i historyczny proces rozwoju kultury ludzkiej zredukować chce do osobniczej historii, historii „pozbawionych pamięci” i wyrwanych z gleby społecznej jednostek. Szydzi więc także i z tych „humanistów”, którzy wychodząc z doświadczeń historycznej i społecznej *praxis*, chcą dać ludzkości jakiś „świecki dekalog sławiący ludzkość — Demokrację, Sprawiedliwość”. Dekalog taki, zdaniem Sartre'a, jest niemożliwy, gdyż jedynym źródłem wartości może być tylko indywidualna, osobnicza wolność. Zdetronizowany „ład boży” nie może być zastąpiony „równie oszukańczym ładem społecznym”.

„Nie ma żadnej powszechnej moralności — napisze w *L'existentialisme est un humanisme* — która by nam wskazała, co czynić należy, nie ma

znaków ani na niebie, ani też na ziemi..."⁶¹ Jednostka jest „jedynym prawodawcą” swych czynów⁶².

W ten sposób nihilizm i formalizm etyczny Sartre'a godzi we wszelką ideę, która system wolności jednostki łączyć zamierza z systemem obowiązków ciężących na jednostce wobec „innych” i wobec społeczeństwa; ideę, która chce skonstruować ład i harmonię między wolnościami i powinnościami człowieka w życiu zbiorowym. Ani religia, ani instytucje społeczne nie mogą bowiem, zdaniem Sartre'a przysłonić faktu, że życie ludzkie jest i będzie zawsze „absurdalne”. Albowiem, jak napisze Albert Camus: „W pozbawionym gwałtownie iluzji i światła świecie człowiek czuje się obcy. Nie ma ucieczki z tego wygnania, albowiem pozbawiony jest on wspomnień z utraconej ojczyzny czy też nadziei na ziemię obiecaną”⁶³.

Próba bilansu

Fas est et ab hoste discere... cuiuslibet in arte sua credendum est.

(Marek Aureliusz)

Humanizm ubóstwia człowieka, ale ubóstwia go jako człowieka konkretnego, a więc historycznego i społecznego.

(Tadeusz Kroński)

Punktem wyjścia egzystencjalizmu Sartre'a jest indywidualistyczny, atomistyczny pogląd na rzeczywistość ludzką. Konkretnie życie człowieka, na którym buduje swą filozofię Sartre, jest jednak taką samą fikcją, jak „upadła inteligencja wcielona”. Akwinaty, ogólna natura ludzka filozofów Oświecenia, *homo faber* i *homo economicus* angielskiej ekonomii klasycznej, Heglowski *Weltgeist* czy Feuerbachowski „człowiek uniwersalny”. Człowiek egzystencjalistów — to po prostu rozdarty między kulturą mieszczańską i socjalizmem, między rewolucją a liberalizmem, między burżuazją a proletariatem i „rzucony” pośród dramatycznych zmagañ i przewartościowań XX w. drobnomieszczański inteligent. Nie „jest on — jak píše Maurice Marleau-Ponty — ani sceptykiem, ani dyletantem, ani dekadentem... Ma on za sobą po prostu przeżycia przypadkowości, rozprężenia i klęski — z 1936 r., z wojny w Hiszpanii, z czerwca 1940 r. Żyje on w czasie, kiedy obowiązki i zadania nie są jasne. Odczuwa on bardziej, niż to kiedykolwiek dotychczas miało miejsce, rolę przypadku w kształtowaniu przeszłości oraz wolności człowieka...”⁶⁴

⁶¹ Ibid., s. 47.

⁶² Ibid., s. 93.

⁶³ A. Camus, op. cit., s. 18.

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948, s. 379.

Podobnie pisze na ten temat znany chrześcijański lewicowy personalista, Robert Jolivet, podnosząc, że „nie ulega wątpliwości, że zwrot w kierunku subiektywizmu, charakteryzujący egzystencjalizm, ogromnie przybrał na sile właśnie na skutek tragicznych wydarzeń lat ostatnich...”⁶⁵

Właśnie specyficzne *cogito*, przeżycia określonej grupy ludzi wykorzenionych i zagubionych pośród konfliktów XX w. egzystencjaliści wyrrywają z konkretnej gleby historycznej, która je zrodziła, i naznaczają *signum aeternitatis*. Nie ze współczesności czerpią swoje poglądy, swoją „niewiarę” we wszelkie systemy i wartości ponadsubiektywne, swój pesymizm wobec możliwości cywilizacji i kultury dzisiejszej. Sartre tego typu *cogito* odhistorycznia i wysublimowuje, podnosząc ideowe kłopoty ludzi wykorzenionych z historii i grupy społecznej do godności metafizyki egzystencji człowieka „w ogóle”.

„Cała rzecz w tym — jak trafnie pisał Tadeusz Kroński — że wartość dowodowa doktryny egzystencjalnej jest w istocie bardzo problematyczna. «Konkretne życie», na jakim budują egzystencjaliści, jest naprawdę tworem jeszcze bardziej sztucznym niż *bon sauvage* optymistów XVIII w. czy jaźń transcendentalna idealistów niemieckich. Trudność zdemaskowania tej sztuczności polega na tym że człowiek egzystencjalny, stały ilustrator i interpretator «filozofii nicości», jest dobrze nam znanym nihilistą i desperatem dzisiejszych czasów. Znamy jego mechanizm emocjonalny i intelektualny z naszego doświadczenia. Rozumiemy go, przekonuje nas. Ale dla egzystencjalizmu ten człowiek nie z gleby historycznej, nie ze współczesności czerpie swe poglądy, problemy i motywy postępowania — bo Sartre odhistorycznia go i sublimuje, wskazując na metafizyczne źródło jego egzystencji. Stąd złudzenie obcowania z wiecznymi reprezentantami rodzaju ludzkiego tam, gdzie w rzeczywistości mamy do czynienia z konkretnymi, historycznymi postaciami aktualnej współczesności. Złudzenie, a jednak jakże powszechne! Iluż czytelników Kafki czy Dostojewskiego nie ulega błędowi widzenia genialnych odkryć psychologicznych ludzkości tam, gdzie odkrycia te odnoszą się wyłącznie do *Kaffehauspflanze* Europy centralnej po drugiej wojnie światowej czy do człowieka rosyjskiego *ancien regime*”⁶⁶.

Egzystencjalizm współczesny jest wyrazem zagubienia części inteligencji twórczej, drobnomieszczaństwa, młodzieży akademickiej we współczesnych burzliwych przemianach cywilizacyjnych, filozoficznym wyrazem rozdarcia ideowego tych wszystkich ludzi, którzy wprawdzie odrzucili mity mieszczańskiego „złotego wieku”, cywilizację pieniądza i obłudy, ale nie potrafili z różnych powodów (wśród których uprzedzenia klasowe

⁶⁵ R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard, à J. P. Sartre*, Paris 1948, s. 28.

⁶⁶ T. Kroński, op. cit., s. 360.

wobec ruchu robotniczego i równocześnie reakcja na deformacje w rozwoju państw socjalistycznych, które nazywamy „kultem jednostki”, grały z pewnością niepoślednią rolę) znaleźć swego miejsca w perspektywie przeobrażeń społecznych, realizowanych przez komunistyczny ruch rewolucyjny. Stąd pesymizm egzystencjalizmu, jego tendencje nihilistyczne i anarchizujące.

Pesymizm egzystencjalistów wyrastał z doświadczeń, które posiadają określone granice historyczne. Stąd pozytywna alternatywa, jaką proponuje rozwój demokracji socjalistycznej, eliminowanie pozostałości „kultu jednostki”, a także coraz pełniejsza realizacja humanizmu socjalistycznego warunkują kres doświadczenia egzystencjalizmu i „egzystencjalistycznego protestu”.

W miarę jak socjalizm w swej codziennej praktyce umacnia przeświadczenie o możliwości pozytywnego przewyciężenia, zniesienia kapitalistycznej reifikacji oraz podważa obawy, że zastąpi tylko kapitalizm nową formą reifikacji, w miarę jak wzbogacają się nowe stosunki międzyludzkie i demokracja socjalistyczna, jak myśl marksistowska podejmuje coraz owocniej wszystkie aspekty doli człowieczej — kurczy się baza społeczna i oddziaływanie egzystencjalizmu. Cokolwiek bowiem byśmy powiedzieli na temat wątpliwości i arbitralności wielu tez egzystencjalizmu, Sartre — jak i inni egzystencjaliści — z pewnością podniósł wiele istotnych kwestii filozoficznych, społecznych i moralnych szczególnie istotnych dla naszej epoki, do których zaliczyć należy m. in. następujące problemy:

1) subiektywna strona naszej wolności w sytuacjach, w których wypada nam działać, oraz potrzeba stałego otwartego niepokoju, twórczego poszukiwania coraz doskonalszych dróg naszego działania;

2) odpowiedzialność jednostki za własny los i los innych ludzi, za kształt tworzonej przez nas historii, stosunków międzyludzkich, instytucji i urządzeń społecznych, kultury;

3) sprzeczności, jakie zawsze istnieją między z natury ogólnymi wartościami i nakazami moralnymi a konkretnością i w pewnym sensie niepowtarzalnością sytuacji moralnych, wobec których stajemy w swoim życiu praktycznym;

4) niebezpieczeństwo pozornej komunikacji i zespolenia ludzi, wynikające z predominacji zewnętrznych form zbliżenia (administracja, mechanizmy ekonomiczne, *mass media* itp.);

5) niebezpieczeństwo zagubienia osobowości w warunkach zafascynowania wytworami cywilizacji konsumpcyjnej czy zhomogenizowanej kultury masowej, niebezpieczeństwo kwietyzmu moralnego czy bezkrytycznego przyjmowania zastanych nakazów i wartości;

6) potrzeba akcentowania, że każdy z nas winien sam kształtować

swoją osobowość i nadawać sens swemu życiu i swym zaangażowaniom oraz możliwie maksymalnie przeżywać swą egzystencję jako wolną;

7) potrzeba wyrozumiałości i tolerancji dla subiektywnego świata „innych”, poszanowania, autonomii i godności ich osoby;

8) sytuacje konfliktowe, w których musimy dokonywać selekcji wartości i nakazów oraz wybierać najkorzystniejsze sposoby naszego działania.

Wydaje się, że rozwiązanie tych wszystkich postawionych przez egzystencjalizm tak istotnych dla człowieka współczesnego kwestii możliwe jest na gruncie twórczo pojmowanego marksizmu. Niezbędne jest jednak odrzucenie powyżej scharakteryzowanych arbitralnych założeń egzystencjalnej metafizyki, a przede wszystkim ahistorycznego, ponadczasowego pojmowania wolności oraz formalizmu etycznego, który zachęca do buntu, odwagi, lecz odmawia wskazania, jakim celom i dążeniom winny one służyć.

Pogląd Sartre'a, że „nie może istnieć dobro *a priori*”, że każdy człowiek musi sam określić swą egzystencję, weryfikując zastane schematy, że powinien on wziąć na swe barki swoją część odpowiedzialności za przyszłość cywilizacji, że w każdej sytuacji zachować winien postawę twórczą i czujność moralną — jest w określonym sensie i granicach słuszne i płodne. Jednakże odbieranie ludziom możliwości zbudowania jakiegokolwiek systemu wartości i nakazów o charakterze ponadsubiektywnym i nakazanie im za każdym razem tworzenia tych wartości od nowa jest rzeczą niebezpieczną i prowadzi do moralnego relatywizmu i nihilizmu. Jest odejściem od tradycji humanistycznej i akcesem do Nietzscheańskiej, nieskrępowanej niczym wolności „nadczołwieka”.

Wszakże gdy człowiek egzystencjalistów, podejmując jakąkolwiek wolną decyzję musi zarazem decydować o innych ludziach, czy nie ogranicza tym samym w dowolny sposób wolności innych ludzi? Jeśli nasze czyny kształtują los innych jednostek czy całych społeczności, to jakie mają być kryteria oceny tych czynów, czy mogą być one tylko dowolne, subiektywne?

„Nikt nie jest samotną wyspą” — decydując angażujemy siebie, angażujemy też innych. Każda nasza decyzja, każde działanie czy odmowa działania — dotyczą dążeń, interesów i losów innych ludzi. Czy nasze decyzje podejmujemy samotnie? Rzecz jasna tylko my sami ponosimy odpowiedzialność moralną za nasze czyny i nikt nas z tej odpowiedzialności (ani z rozważenia wszystkich za i przeciw) zwolnić nie może. Nie możemy też jej zrzucić na jakiegokolwiek czynniki zewnętrzne. Ani konformizmy życia społecznego ani przymus fizyczny czy moralny nie mogą nas usprawiedliwić za określone działania czy zaniechanie działań. Nie jesteśmy jednak w swych decyzjach samotni w sensie, jaki te-

mu słowu przypisuje egzystencjalizm. Jesteśmy członkami określonej grupy społecznej, klasy, narodu. Należymy do określonego kręgu kulturowego, który wypracował pewne istotne dla naszych decyzji wartości. Z wartości tych możemy i powinniśmy korzystać i musimy być na nie otwarci. Jakże pięknie pisał o tym Jarosław Iwaszkiewicz: „Zrozumiałem, że bez tych źródeł mojego pojmowania świata, bez tych źródeł twórczych, stworzonych przez spiętrzone nawarstwienia kulturowe, nie tylko nie mógłbym tworzyć, po prostu nie mógłbym istnieć...”⁶⁷

Uczestnictwo w życiu społecznym wymaga respektowania pewnych norm, dążeń, które uznajemy za słuszne, postawa solidarności z ludźmi uciskanymi, przyjęcie ideałów równości, sprawiedliwości społecznej i dążenie do zapewnienia warunków wszechstronnego rozwoju osobowości ludzkiej — nakładają na nas pewne obowiązki, które respektować musimy często za cenę wyrzeczeń czy nawet poświęcenia życia. Wymogi walki społecznej określają ramy naszej solidarności i dyscypliny.

Sytuacje, w których się znajdziemy, mogą być nietypowe, niepowtarzalne i wymagające twórczej egzemplifikacji oraz adaptacji wartości ogólnych. Poważna część naszych wyborów w tego typu sytuacjach ma i może mieć charakter konfliktowy. Wybieramy to, co daje szansę większego dobra lub często tylko mniejszego zła. Mało jest czynów „absolutnie dobrych” lub „absolutnie czystych”. Czy w związku z tym mamy zaniechać działania lub też mówić w tych wypadkach tylko „nie”, umywając ręce od odpowiedzialności, rezygując z dążenia do minimalizacji zła i cierpienia, zamykając oczy na obiektywne dążenia i potrzeby społeczne? *Deus avertat!* Musimy więc niekiedy dokonywać trudnego i niepowtarzalnego wyboru między nakazami i normami, ale czy ma być to wybór absolutnie dowolny?

Poszanowanie godności człowieka, odpowiedzialność za siebie i innych, zaangażowanie społeczne winny być wsparte na hierarchii wartości o charakterze intersubiektywnym, powszechnym, ważnym na terenie określonej grupy ludzkiej, chroniących społeczność przed egoistycznymi dążeniami czy dezercją niektórych jednostek. Gdzie szukać takiej hierarchii wartości? Właśnie w historii i społeczeństwie. Kształtuje się ona i wzbogaca w społecznej praktyce postępowych sił ludzkości. Humanizm socjalistyczny za naczelną wartość przyjmuje człowieka, ale nie Kantowskiego czy Feuerbachowskiego człowieka „w ogóle”, człowieka abstrakcyjnego, wyobcowanego z jakichkolwiek realnych więzi i grup społecznych, ale człowieka konkretnego, a więc uspołecznionego i historycznego. Humanizm socjalistyczny pojmuje wolność jako konkretne dążenie do poszerzania zakresu swobody człowieka drogą przebudowy całokształtu stosunków

⁶⁷ J. Iwaszkiewicz, *Rozmowy o książkach*, Warszawa 1961, s. 6.

międzyludzkich i w wymiarach określonych warunkami historycznymi. Wolność ta nie ma nic wspólnego z metafizyczną nieskrępowaną wolnością egzystencjalistów. Odpowiedzią na indywidualistyczne *cogito* egzystencjalistów może być tylko *cogito* społecznej *praxis* postępowych sił ludzkości.

Dwie funkcje egzystencjalizmu

Nihil est ab omni parte beatum.

(Horacy)

Funkcje społeczne egzystencjalistycznej filozofii są więc co najmniej dwuznaczne. Egzystencjalistyczna forma negacji i buntu, która znienawidzone skutki moralne mieszczańskiej cywilizacji ukazuje jako konflikty i odczucia ponadhistoryczne, ogólnoludzkie, niezmiennie, jak słusznie dowodzi Jerzy Kossak w swej rozprawie o Gabrielu Marcelu, utwierdza niejako ich stan faktyczny. „Czyniąc bowiem z historycznego dramatu problem ahistoryczny, metafizyczny, utwierdza się rzeczywistość społeczną, która dramat ten rodzi. Wbrew własnym przekonaniom, twórcy koncepcji egzystencjalistycznej przekształcają się w pośrednich apologetów ustroju, którego nienawidzą. Taki w szczególności charakter ma owa swoista dla egzystencjalizmu przemiana prawdy o słabości mieszczańskiej i drobnomieszczańskiej inteligencji w metafizyczny dramat tragicznej doli ludzkiej — dramat niezgłębionej tragedii indywiduum”⁶⁸.

Spełniać też może filozofia egzystencjalistyczna funkcje sublimacyjne w stosunku do postaw buntu wobec mieszczańskiej anonimowej i depersonalizującej życie ludzi cywilizacji zreifikowanej wobec nieludzkich zjawisk i tendencji współczesnej epoki. Eksploruje ona bowiem ten bunt w kierunku dla mieszczaństwa mniej niebezpiecznym niż zorganizowana akcja rewolucyjna.

„Dwa konkretne zjawiska naszych czasów — pisze Tadeusz Kroński — rozciągają nad egzystencjalizmem swe opiekuńcze skrzydła, utrudniając poważnie wrogom nowej filozofii odślonięcie jej właściwego charakteru: rozpacz i niepokój człowieka współczesnego oraz jego ostateczne zwątpienie w wartość cywilizacji. Argumentacja egzystencjalistów zawdzięcza swą moc nieustannemu procesowi sublimacji, któremu poddają oni oba te fenomeny. Rozpacz, niepokój i nihilizm są chorobami konkretnymi i dadzą się też konkretnie leczyć, ale egzystencjalizm wmawia w ludzi, że źródło ich cierpienia jest metafizyczne i że leczyć ich nie można i nie trzeba”⁶⁹.

⁶⁸ J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa 1964, s. 20 - 21.

⁶⁹ T. Kroński, op. cit., s. 358.

Subiektywizm filozoficzny nie od dziś „używa swych metod sublimacyjnych, pogłębiając systematycznie kryzys kultury — pisze dalej Tadeusz Kroński — bergsonizm, fenomenologia i tzw. filozofia życia to w istocie ciągle próby odwracania człowieka od jego gleby historycznej, ciągle wysiłki osłabienia jego poczucia realności istnienia. Egzystencjalizm pojawia się w chwili, gdy depresja człowieka powojennego sięga swego dna; stąd szczególna siła i popularność modnej filozofii”⁷⁰.

Egzystencjalizm ateistyczny — jak to trafnie określił Auguste Cornu — „wyraża jeszcze dobitniej niż Bergson rozkład społeczeństwa burżuazyjnego, któremu rozwój historyczny odbiera wszelką rację bytu i wszelkie perspektywy przyszłości. Upowszechnia on pojęcie nicości, pozbawiając życie ludzkie i świat jakiegokolwiek treści pozytywnej i pojęcie to czyni ogólną zasadą istnienia”⁷¹.

Z drugiej jednak strony treść filozofii i literatury egzystencjalistycznej, ukazująca moralne i ideowe outsiderstwo, pustkę i osamotnienie, pełną atomizację jednostki we współczesnym społeczeństwie mieszczańskim, jest „ciężkim oskarżeniem etycznym i społecznym ustroju, który zohydził wszystkie uświęcone przez siebie wartości i nie może znaleźć nowych. Pośrednio filozofia ta ukazuje konieczność przejścia do takich stosunków, które usunęłyby dręczącą ludzi świadomość tragicznej przepaści między społeczeństwem a jednostką”⁷².

W swej demaskatorskiej pasji filozofia egzystencjalistyczna dokonuje bowiem szeregu istotnych odkryć, pozwalających głębiej poznać mechanizmy życia w społeczeństwach mieszczańskich, oraz stawia szereg problemów odzwierciedlających złożoność sytuacji moralnej człowieka we współczesnym świecie. Pośrednio przyczynić się więc może do wzbogacenia marksistowskiej myśli społecznej i marksistowskiego humanizmu.

Powyższe dwie funkcje społeczne egzystencjalizmu są jednak wyraźnie antynomiczne. Odzwierciedlają one konfliktowość i dwuznaczność społecznego usytuowania samych jego twórców. Mówią o wieloznaczności treści filozofii egzystencjalnej, która — różnie odczytywana — może mieć zarówno konserwatywne, jak krytyczno-opozycyjne znaczenie społeczne. W twórczości filozofów laickiego nurtu w egzystencjalizmie, wówczas gdy sięgamy do bardziej szczegółowej analizy ich dzieł, odnajdujemy „fluktuację nastrojów i treści, która raz wiedzie do stężenia motywów tragizmu istnienia, metafizycznego przekleństwa ludzkiego bytu, aby gdzie indziej gromadzić elementy moralnej krytyki znieawidzonego ethosu i obyczajowości rozkładającej się cywilizacji mieszczańskiej”⁷³,

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ A. Cornu, op. cit., s. 148.

⁷² J. Kossak, op. cit., s. 21.

⁷³ Ibid.

критыки на пограничзу радыкального протесту спольчэного з пазыцы постэпу. Стąd тэж пльнне тэн дзвнны парадокс, же эгзыстэнцалзм мазе бь дла једных прэдсннкнем учечкз з шзрегзвм рчху револуцнјного, а дла нннх пречнвнне, прэдсннкнем маркснзму — *cum duo faciunt idem, non est idem*.

Тадеуш М. Ярошевскн

ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИИ И СИТУАЦИОННАЯ ЭТИКА
ЖАНА ПОЛЯ САРТРА

Автор статьи делает попытку оценить нравственную философию Ж. П. Сартра. Автор представляет общественную основу и главные тезисы философской системы Сартра, подымает вопрос общественной обусловленности, действительного содержания и функции ситуационной этики экзистенциализма Сартра.

Сартровская ситуационная этика — доказывает автор — выражая настроения творческой интеллигенции, мещан и академической молодежи в период бурных культурных преобразований, описывает просто определенный тип человека, свойственный этим отношениям к этой эпохе: поэтому этот тип не может трактоваться как некая универсальная конструкция человеческого субъекта. Характерный для экзистенциализма пессимизм, понимаемый как выражение определенных социальных и политических отношений, можно легко преодолеть, если удастся доказать, что существует возможность конкретных общественных преобразований. Отсюда — положительная альтернатива, какую предлагает развитие социалистической демократии и ликвидация остатков культа личности; все более полная реализация идеи социалистического гуманизма обуславливаемый крах опыта экзистенциализма. По мере того, как социализм своей ежедневной практикой укрепляет убеждение, что существует возможность положительного преодоления и ликвидации капиталистической реификации, по мере того, как развивается социалистическая демократия, а марксистская мысль все шире охватывает все аспекты человеческой доли — уменьшается социальная база и воздействие экзистенциализма. Однако, чтобы не говорилось на тему арбитральности и субъективности многих тезисов экзистенциализма Сартра, следует подчеркнуть, что затронул он ряд существенных проблем, особенно важных для нашей эпохи.

К ним относятся: 1) субъективная сторона человеческой свободы в ситуации выбора действий; 2) ответственность личности за самую себя, за других людей и за историю; 3) противоречие между общими системами оценок и норм и конкретной ситуацией, в которой происходит выбор; 4) опасность неподлинной мнимой связи; 5) опасность потери облика в условиях потребительской цивилизации; 6) необходимость ответственности и общественной активности; 7) необходимость чуткости, терпимости и уважения к субъективному миру других; 8) наличие конфликтных ситуаций.

По мнению автора, решение этих существенных для современного человека проблем, возможно на базе творчески понимаемого марксизма.

Однако необходимо отбросить арбитральные основы экзистенциалистической метафизики и этического формализма, и прежде всего антиисторическое понимание свободы.

Взгляд Сартра о том, что не может существовать добро *a priori* и каждый человек должен сам определить свою экзистенцию и, что в каждой ситуации должен сохранять творче-

скую позицию и моральную бдительность — в определенном смысле и границах — правильный и плодovitый. Однако попытка забрать у людей возможность создания какой-либо системы ценностей и предписаний сверхсубъективного характера является опасным делом и ведет к моральному релятивизму и нигилизму. Двойной также является общественная функция экзистенциализма. С одной стороны, подчеркивая сверхисторический и неизменный характер драмы человеческой экзистенции, экзистенциализм в какой-то степени подтверждает и оправдывает критикуемый им же социальный строй. С другой стороны, констатируя моральное и идейное аутсайдерство, пустоту и одиночество личности в современном буржуазном обществе, экзистенциализм является этическим обвинением капиталистического общества и посредством этого показывает необходимость перехода к таким отношениям, которые бы ликвидировали трагическую пропасть между личностью и обществом. Отсюда вытекает своеобразный парадокс, что для одних экзистенциализм может быть предверием побега из рядов революционного движения, для других же — предверием марксизма — *cum duo faciunt idem, non est idem*.

Tadeusz M. Jaroszewski

EXISTENTIALIST PHILOSOPHY AND SITUATIONAL ETHICS
OF JEAN PAUL SARTRE

The article contains an exposition of the moral philosophy of J. P. Sartre as well as a trial of its evaluation. The author presents the social basis and main theses of Sartre's philosophical system and stresses the questions of social conditioning, real contents, and functions of the situational ethics of Sartre. According to the author, the situational ethics of Sartre, being an expression of feelings of intellectuals, middle-class, and students in the period of violent changes in our civilisation, simply describes a certain type of man, peculiar to these conditions and this time. Therefore, this type cannot be considered a definite universal construction of a human subject. Pessimism, characteristic for the existentialism, as an expression of certain social and political conditions, can be easily surmounted, provided that a possibility of definite social transformations can be demonstrated. This gives evidence of a positive alternative which proposes development of social democracy, elimination of the remnants of worship of the individual, as well as a more and more full realisation of social humanism, that are limiting the experiments of existentialism. Together with an increasing conviction of a possibility to surmount and to abolish the capitalistic alienation and together with the development of socialist democracy, when marxistic thinking comprises more and more effectively all aspects of human fates, the social basis of existentialism and its influence are losing ground. On the other hand, whatever might be said about arbitrariness and subjectivism of many theses of existentialism, it has raised many essential questions of particular importance in our time. These are: 1) subjective aspect of human freedom in situations of a choice of an action; 2) responsibility of an individual to himself, other people, and history; 3) contradiction between general systems of valuation and norms and of a definite situation in which a choice is taken; 4) danger of a non-authentic apparent communication; 5) danger of a lost of personality in conditions of consumptional civilisation; 6) necessity of responsibility and engagement; 7) necessity of forbe-

arance, tolerance and respecting the subjective world of other persons; 8) existence of conflict situations. According to the author, a resolution of the above problems, which are important for a modern man, can be done only basing on marxism which should be conceived in a creative way. It is necessary, however, to reject arbitrary assumptions of the existentialist metaphysics, ethical formalism, and, above all, ahistorical conception of freedom. The opinions of Sartre that the good *a priori* cannot exist, that everybody should determine his own existence, and that in each situation he should maintain his creative attitude and moral alertness, are in a certain sense and within certain limits right and productive. However, depriving people of a possibility to build any system of values and norms of a super-subjective character is a riskful thing and may lead to moral relativity and nihilism. The social function of the existentialism is also a double one. On the one hand, existentialism, which demonstrates a super-historical and unchangeable character of the drama of human existence, in some way confirms and justifies the social system submitted to critic. On the other hand, as it states a moral and idealistic outsidership, bareness, and loneliness of a human individual in a modern bourgeois society, existentialism presents an important ethical indictment directed to the capitalistic society and indirectly shows a necessity to create such relations which would remove the tragical gap between individual and society. This is the reason of a peculiar paradox that for some people the existentialism is a point of departure from the files of the revolutionary movement, and for others a point which leads into marxism — *cum duo faciunt idem, non est idem*.