

# Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty

---

## Korespondencja

---

Sztuka i Filozofia 10, 25-48

---

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## JEAN-PAUL SARTRE, MAURICE MERLEAU-PONTY: KORESPONDENCJA

18 lipca [1953]

Alberto Nazionale, Piazza Montecitorio  
Rzym

Mój drogi Merleau,

Długo zwlekałem z odpowiedzią — powodem było długie wahanie. Chciałem także omówić to z Kastorem<sup>1</sup>, która wyjechała przede mną. Teraz jestem pewien swej odpowiedzi: nie mogę zaakceptować Twego rozwiązania. Spróbuję Ci to wytłumaczyć po przyjacielsku. Nie złość się i posłuchaj.

Krytykowałeś moje stanowisko wprost i nie wprost, w rozmowie ze mną i publicznie. Ja ograniczałem się do obrony. Tak jakby Twoje stanowisko było właściwe, a ja musiałbym się usprawiedliwiać, że go nie podzielałem. Dlaczego tak postępowałem? Ponieważ napawa mnie odrazą stawianie w stan oskarżenia — choćby tylko w celu obrony własnej — ludzi, których lubię. Ale do rzeczy. Otóż prawdziwa odpowiedź, jaka Ci się należy, jest następująca: nie podzielałem Twego stanowiska i je *potępiam*. Postaraj się zrozumieć: to, że wycofujesz się z polityki (a właściwie z tego, co my, intelektualiści, polityką nazywamy), to, że wolisz poświęcić się swoim filozoficznym badaniom, jest aktem zarazem uprawnionym i nie dającym się usprawiedliwić. Chcę przez to powiedzieć, że jest aktem uprawnionym, *jeśli* nie starasz się go usprawiedliwić. Uprawnionym jest o tyle, o ile pozostaje subiektywną decyzją, dotyczącą tylko Ciebie i której nikt nie ma prawa Ci wyrzucać. I rzeczywiście dowiedziesz, że miałeś rację *odnośnie tego, co Ciebie dotyczy*, jeśli rezultatem tego wycofania ma być, jak tego sobie — uwierz mi — z całego serca życzę, książka o „prozie świata”, która byłaby równie nowatorska i równie bogata jak *Fenomenologia percepcji, czy Humanizm i terror*. W gruncie rzeczy sprowadza się to do kwestii *powołania*. Uświadamiasz sobie, że takie jest Twoje powołanie, dowodzisz tego poprzez swoje książki, i *masz rację*. W porządku. Jeśli jednak, z perspektywy tego indywidualnego gestu, poddajesz ocenie postawę tych, którzy pozostają na *obiektywnym* terenie polityki i próbują, trafnie bądź nie, podjąć decyzję uwzględniającą motywy obiektywnie ważne, to z kolei Ty zaczynasz podlegać obiektywnej ocenie. Już nie jesteś tym, który mówi: postąpiłbym lepiej, wstrzymując się; jesteś tym, który mówi innym: *należy się wstrzymać*. Wyznam, że z przykrością prze-

---

<sup>1</sup> Tj. Simone de Beauvoir (przyp. tłum.).

czytałem w „L’Express” sprawozdanie z wykładu, jaki wygłosiłeś dla studentów i w którym publicznie oświadczyłeś, że nie mam racji. Owszem, częściowo kładę to na karb przekładu na język dziennikarski, i jestem tego pewien, że mówiłeś o mnie przyjaźnie i uprzejmie. Uwierz, proszę, że nie idzie tu o moją drażliwość. Po prostu stwierdzam, że Twoje słowa, które możesz wypowiadać jeśli nie przeciwko mnie, to przynajmniej przeciwko mojej obecnej postawie, odzywają się natychmiast echem w kręgach *prawicy* i nabierają obiektywnego znaczenia, które nie może mylić. Nic na to nie poradzisz: cokolwiek powiesz, jakbyś subtelnie i delikatnie nie postępował, zawsze dojdzie się do tego, że filozof nie powinien dzisiaj wypowiadać się o Pakcie Atlantycznym, o polityce rządu francuskiego itd., itp. Czy też raczej, że może się wypowiadać, jeśli nie bierze pod uwagę przeciwstawiających się sobie bloków czy partii politycznych, ale nie może, jeśli ocenia *jakąś* politykę jako bardziej niebezpieczną od innej. Jednym słowem: filozof nie może *dzisiaj* zajmować postawy politycznej. Sprawdza się to nie do krytyki mojego stanowiska w imię stanowiska innego, lecz do próby zneutralizowania go, wzięcia go w nawias w imię jakiegoś „nie-stanowiska”. Uważasz, że aby wybrać, trzeba najpierw wiedzieć, czym jest system radziecki. Ale, jako że zawsze wybiera się stanie niewiedzy i jako że wiedza wcale nie jest akurat *dla nas* zarezerwowana, to traktowanie tej *zasadniczej* trudności jako trudności tylko empirycznej należałoby do zlej wiary. A poza tym, przecież nie chodzi o to, żebyśmy wstępowali do partii komunistycznej, ale o to, żebyśmy reagowali tak, jak sądzimy, że powinniśmy to uczciwie czynić, na sprawy *bieżące*, jak na przykład „armia europejska”, „wojna w Indochinach” itp., itd. Zarzucasz mi, że posuwam się za daleko, że zbyttno zbliżam się do partii komunistycznej. Jest niewykluczone, że w tym punkcie masz rację, a ja się myślę. Ale ja Ci zarzucam rzecz o wiele gorszą, to, że wycofujesz się w okolicznościach, w których powinieneś podjąć decyzję jako człowiek, jako Francuz, jako obywatel i jako intelektualista — biorąc swoją „filozofię” za alibi. Bo nie jesteś, Merleau, filozofem bardziej niż ja czy Jaspers (czy ktokolwiek inny). „Filozofem” jest się po śmierci, kiedy potemność zredukuje Cię do paru książek. Za życia jesteśmy ludźmi, którzy między innymi piszą książki filozoficzne. Twój wykład w Collège de France w żadnym razie nie był przekonujący, jeśli spodziewałeś się w nim powiedzieć, kim jest filozof — pod tym względem był całkowicie chybiony. A przede wszystkim ten pierwszy problem, to wstępne pytanie: czy coś takiego jak filozofia jest możliwe? Gdyby chodziło jedynie o autoportret, wypadłaby ona wspaniale. A nawet, gdyby chodziło o samousprawiedliwienie. Ale przecież, jeśli się ją tak potraktuje, to nie pozwoli Ci ona osądzać nie-filozofów. Mogłoby chodzić tylko o jakąś zoologię: gatunek „filozof” zostaje ustalony i opisany (założywszy, że zaakceptowało się Twoje przesłanki), i miałby są-

siaadować z innymi gatunkami. Komunikacja między nimi wydawałaby się trudna — poruszałeś ten problem na końcu swego wystąpienia, ale moim zdaniem nie rozgryłeś go. A poza wszystkim, ani jedno słowo z Twego wykładu nie pozwalało się zorientować, czy ta „senna obecność”, o której mówiłeś, była charakterystyką przypadkową, historyczną, patologiczną — czy przeciwnie, wyborem fundamentalnym. Ja owej sennej obecności nie uznaję za właściwą dla mnie; moje jestestwo (*être-là*)<sup>2</sup>, jak to mówimy, nie należy do tego gatunku. Może to oznaczać, że nie jestem filozofem (i tak właśnie sędzę), albo też, że są inne sposoby bycia filozofem. Jest zatem absolutnie niemożliwe krytykowanie mojej postawy, tak jak to uczyniłeś w wykładzie streszczanym przez „L'Express”, w imię tej pseudoesencji filozoficznej, która moim zdaniem jest tylko ekstrapolacją Twojej własnej psychologii i jej projekcją w dziedzinę wartości i zasad.

Wniosek: Twoja postawa nie może być ani wzorcowa, ani nadająca się do obrony; jest ona wynikiem czystego zastosowania Twojego prawa wyboru tego, co *Tobie* najbardziej odpowiada. Jeśli zamierzasz kogokolwiek krytykować w imię tej postawy, to uprawiasz grę reakcjonistów i antykomunizmu, koniec kropka.

Nie wyprowadzaj stąd wniosku, że nie myślę, aby moje stanowisko podlegało krytyce. Z pewnością podlega i to ze wszystkich punktów widzenia — pod warunkiem, że te punkty widzenia już są polityczne, to znaczy, że wyrażają obiektywne stanowisko, ugruntowane na obiektywnych motywach. Ktoś z MRP<sup>3</sup> może krytykować moją ocenę wojny w Indochinach, socjalista może krytykować moje wyobrażenia o partii komunistycznej. Ale nikt nie ma prawa tego robić z perspektywy fenomenologicznej *epoche*.

To, co mi u Ciebie przeszkadza, to fakt, że nie zabierałeś głosu *ani* w obronie Rosenbergow, *ani* Henri Martina, *ani* zasadniczo przeciwko aresztowaniom komunistów (Twoja obecność w Komitecie Obrony Swobód jest rzeczywiście zbyt senna, by można było oczekiwać, że będzie skuteczna), *ani* przeciwko tym, którzy pragną umiędzynarodowienia wojny w Indochinach (mówię o Twojej obecnej postawie, bo przed Twoją gwałtowną przemianą w 1950 roku dosyć namiętnie potępiałeś tę wojnę). A wszak chodzi w tym wszystkim o ludzkie reakcje na wymogi chwili. Jedynie ten, kto spełnił te warunki, może, moim zdaniem, krytykować mnie w „Temps Modernes”, to znaczy nawiązać polityczny dialog. Jednym słowem temu, kto mnie krytykuje, stawiam najpierw pytanie: a pan, co pan robi obecnie? Jeśli nie robisz nic, to nie masz prawa do politycznej

<sup>2</sup> „*être-là*” — odpowiednik Heideggerowskiego *Dasein*, na polski w przekładzie *Sein und Zeit* wykładane przez Bogdana Barana jako „jestestwo” (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> *Mouvement Républicain Populaire*, Republikański Ruch Ludowy, działający we Francji w latach 1944 – 1966 (przyp. tłum.).

krytyki; masz prawo pisać swoją książkę, to wszystko. Uwierz mi, że mówię to bez żadnej ironii — chcę powiedzieć, że Twoja decyzja bycia tak rygorystycznym powinna się ograniczać do czystej refleksji nad historią i społeczeństwem. Ale nie masz prawa siedzieć na dwóch stołkach równocześnie. A jeśli chcesz znać moje zdanie w całości, to uważam, że tę wewnętrznie sprzeczną postawę każe Ci zajmować wyłącznie *subiektywna* namiętność (wewnętrznie sprzeczną, bo chcesz rozbić pewną określoną politykę — politykę ludzi myślących podobnie do mnie — odrzucając jednocześnie uprawianie jakiegokolwiek polityki). Chcesz jak najszybciej potępić tych, którzy mogliby Ci zagrozić swoim potępieniem.

Nie mam ochoty ani prawa potępić Twojego obecnego stanowiska, i jestem gotów uznać, że Twoja i moja postawa dadzą się doskonale pogodzić i mogą nawet dzisiaj współistnieć. Ale właśnie dlatego stanowczo i bez wahania potępiam Twoje usiłowania, by mnie potępić. Nie udzielę im z pewnością gościny na łamach "T.M.", bo groziłoby to wprowadzeniem w błąd moich czytelników. Na te lamy dopuszczane będą wszystkie lewicowe tendencje — to znaczy te wszystkie, które przyjmują: 1/ że problemy polityczne stają przed każdym z nas i że jest niedopuszczalne uchylanie się przed nimi nawet pod pretekstem, że są nierozwiązywalne; 2/ wszystkie te, które — niezależnie od ich surowości w stosunku do partii komunistycznej — uznają, że nie można marginalizować partii, która gromadzi 5 do 6 milionów głosów wyborczych. Te dwa warunki, wydaje mi się, bezwzględnie wykluczają Twoją obecną postawę. A poza tym, sygnalizuję Ci, że moja „zmiana” postawy nie pociągnęła za sobą żadnej zmiany wśród klienteli „T.M.". Niewiele nowych prenumerat, rezygnacje nie występują, wznowienia prenumerat w normie. Oznacza to, jak sądzę, że zmieniłem się równocześnie z naszymi czytelnikami. A przypominasz sobie, jak w przeciwieństwie do tego rosła irytacja czytelników, kiedy odmówiłeś zajęcia stanowiska wobec wojny koreańskiej? Ten punkt widzenia również się liczy: Twoje stanowisko wydawało się dla czytelników pisma krokiem wstecz, rodzajem uniku — rozumiem, że Ty jako Ty chciałeś się usprawiedliwić, ale ich, jak mi się wydaje, to nie obchodzi (ani zresztą moje własne motywy); oni chcą, żeby wyjaśniono im sytuację wedle obiektywnych zasad, które, jak sądzą, dzielają z naszym pismem.

To właśnie chciałem Ci powiedzieć. Chciałbym, żebyś nie dopatrywał się w tym jakiegoś nieprzyjaznego gestu (by dopowiedzieć wszystko do końca — to raczej Ty wykonałeś nieprzyjazny gest, wygłaszając ten wykład przeciwko mnie i bez uprzedzenia mnie, z wyjątkiem jednego słowa niedbale rzuconego w naszej rozmowie u Prokopa<sup>4</sup>. To właśnie Kastor nazwała „szczytem nietaktu”. Ale

<sup>4</sup> Tj. w znanej kawiarni paryskiej (przyp. tłum.).

nie myślę Ci tego zarzucać). Po prostu, rozważywszy wszystko, wydaje mi się, że Twoje stanowisko nie jest stanowiskiem, które może dzisiaj znaleźć wyraz w „T.M.”. Nie wspomagałeś nas w żadnym z naszych wysiłków (Rosenbergowie — Henri Martin — Indochiny — akcja na rzecz uwolnienia itd.), nie widzę więc w imię czego miałbyś nas krytykować *wewnątrz zespołu redakcyjnego*.

Chciałbym, drogi Merleau, żeby to wszystko pozostało na niejednoznacznym terenie polityki i żebyś z tak błahego powodu nie zapomniał naszej długiej przyjaźni. Z wyrazami sympatii

— J.-P. Sartre

P.S. Moja odpowiedź oczywiście dotyczy *artykułu politycznego*. Co do not redakcyjnych, to się z nią ze zrozumiałych względów wstrzymuję, bo nie mówisz mi, czy zamierzasz pisać noty apolityczne czy też potraktować je jako wybieg w celu wprowadzenia do „T.M.” „opozycji”.

\*  
\*       \*  
\*

Paryż, 8 lipca [1953]

Drogi Sartre,

Temat wykładu, o którym Twój list wspomina trzykrotnie („filozofia i polityka dzisiaj”) był ustalony od miesięcy, jak tego dowodzą wydrukowane programy Kolegium Filozoficznego. Po wygłoszeniu go 29 maja, dwa dni później spotkałem Cię na zebraniu w „Temps Modernes” i mógłbym Ci o tym opowiadać dłużej, gdybyś sobie tego życzył. Zanim go wygłosiłem, i kiedy Ci to zapowiedziałem u Prokopa, nie miałem zamiaru przedstawiać Ci punkt po punkcie tego, co miałbym tam powiedzieć — ale są to rzeczy, które zdarzają się w rozmowie między nami. A ponadto w tym momencie było przyjęte między nami, że kiedy miałem przygotowywać dla pisma artykuł polityczny, to nie widziałbyś nic złego w tym, że rzucę w czasie jakiegoś wykładu parę okruszków tego, co miałyby się później ukazać w „Temps Modernes”. Bo chodzi tu o okruszki. Mówiąc nieco ponad godzinę — o Twoim stanowisku politycznym mówiłem jedynie podczas ostatniego kwadransa. I pośród 14 stron notatek, które przygotowałem i które mam przed oczami, są tylko *dwie* o Tobie i dwie strony podsumowania, zawierającego moje poglądy dotyczące kwestii zaangażowania. Przesyłam w załączeniu streszczenie wykładu (gdzie dwóm ostatnim paragrafom poświęcam więcej miejsca, niż zajmowały one w rzeczywistości). Idę o zakład, że nie

znajdziesz w tym niczego, co byłoby szokujące. W Lyonie, na Sorbonie, w Kolegium Filozoficznym, za granicą — *zawsze* omawiałem publicznie Twoje poglądy (a w Kolegium Filozoficznym, przed dwoma, trzema laty poglądy zawarte w *Drugiej płci*<sup>5</sup>). Niewątpliwie, tym razem dystans pomiędzy nami był znacznie bardziej widoczny. Ale ton nie był inny. Rozumie się samo przez się, że byłem nie tylko kurtuazyjny, ale słuchacze odczuli także przyjazny stosunek do Twojej twórczości, który uwidocznił się, jak mi mówili, w sposobie jej omawiania. A wreszcie, zwracałem baczna uwagę na to, żeby nie powiedzieć nic z tego, co byłoby inspirowane naszymi prywatnymi rozmowami i co nie dawałoby się wyjaśnić na gruncie Twoich opublikowanych tekstów. Materiału do przygotowania wykładu o *Tobie* nie brakowało mi — nie powiedziałem jednej dziesiątej z tego, co mógłbym powiedzieć odnośnie Twoich ostatnich szkiców politycznych, i na przykład w ogóle nie podjąłem dyskusji o pojęciach klasy, partii itd. Ograniczyłem się do wskazania kierunku. Skoro reakcjonści cieszą się z rozbieżności tego rodzaju, to można przyjąć tu dwie postawy: jedną, polegającą na czerpaniu z tego argumentu na rzecz przekształcenia rozbieżności we wrogość — i Ty to właśnie robisz, a prowadzi to do powołania ich na arbitrow naszych dyskusji; druga polegałaby na pokazaniu im, że to, co mnie dzieli od Ciebie, nie ustawia nas po dwóch stronach barykady. To właśnie Ci proponowałem, a Ty to odrzucasz.

Cóż mogłem uczynić, nie zgadzając się z Tobą? Gdybyśmy wspólnie wytyczali linię polityczną czasopisma, to publiczne poddawanie jej pod dyskusję byłoby krokiem niezbyt przyjaznym — a nawet zdradą. Ale nigdy nie rozważałem ze mną najdrobniejszej ze swoich politycznych decyzji. Najpierw przedstawiłeś mi jako rzecz zdecydowaną projekt opuszczenia Francji w wypadku okupacji<sup>6</sup> (nie zapominam, że ofiarowałeś się z pomocą, ale nie byłeś skłonny poddawać pod rozważę samej sprawy). Jakiś czas potem dowiedziałem się mimochodem, w trakcie jakiejś rozmowy, że ostatecznie zdecydowałeś w każdym przypadku zostać. Prawdą jest, że owe decyzje miały aspekt całkiem osobisty; ale nie inaczej miała się rzecz z ukierunkowaniem „T.M.”. Z prasy dowiedziałem się o utworzeniu RDR<sup>7</sup>, a o Twoim aktualnym stanowisku wobec partii komunistycznej — czytając nasze czasopismo. (Naraziło mnie to nawet na śmie-

---

<sup>5</sup> Czyli książce Simone de Beauvoir *Le deuxième sexe*, opublikowanej w roku 1949 (polskie tłumaczenie ukazało się w roku 1963) (przyp. tłum.).

<sup>6</sup> Chodzi o ewentualną okupację przez Armię Czerwoną (przyp. tłum.).

<sup>7</sup> RDR — *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, założona w roku 1948 przez Georgesa Altmana, Davida Rousseta i Jean-Paula Sartre’a, partia lewicowa odcinająca się zarazem od S.F.I.O. i od Komunistycznej Partii Francji. Sartre porzucił ją w roku 1949, po tym, jak D. Rousset ze względów finansowych zwrócił się ku amerykańskim związkom zawodowym.

szność, kiedy mówiłem i pisałem, że myślisz o jedności działania z partią komunistyczną jedynie co do ograniczonej liczby celów, i kiedy gorąco Cię na tej podstawie broniłem, by później dowiedzieć się od Ciebie w trakcie rozmowy, która by się nie odbyła, gdybym Cię o to nie poprosił, że wspólna praca z komunistami zaprowadziła Cię daleko poza ten punkt wyjścia i że na przykład nie uważasz już za aktualne Twoich opublikowanych prac). Jak miałbym wiązać się decyzjami, które tak zazdrośnie chciałeś uznawać za *Twoje*? Jeśli uważasz za akt nieprzyjazny, że z nimi dyskutowałem, to ja uważam za o wiele mnie przyjazną tę ciszę, w jakiej je podejmowałeś. Odkładając na bok talent i znaczenie literackie, gdyż nie one są tu przedmiotem, obowiązani jesteśmy traktować się nawzajem jednakowo, bowiem w prawie takim samym stopniu byłem uwikłany przez to, co Ty publikowałeś z zakresu polityki, jak Ty przez to, co publikowałem ja (nikt spoza redakcji nigdy by się nie domyślił, że tak słabo byłem zorientowany w ewolucji Twoich poglądów). W dniu, kiedy trzeba było powiedzieć o słynnej sprawie obozów<sup>8</sup>, przyniosłem Ci tekst prosząc Cię o podpisanie go razem ze mną. Nigdy wobec mnie nie postąpiłeś podobnie. A ostatecznie można by taką procedurę stosować. Zakładałaby ona przynajmniej, że udzielasz mi pełnego prawa do publicznej dyskusji z Tobą. Tym bardziej, że ustnie i na piśmie cytowałeś *Humanizm i terror* w swoim naświetleniu, nie bez złośliwości wspominałeś o mnie, by sprowadzić przypadek Leforta do mojego, i przy okazji nie bez sarkazmu poczyniłeś uwagę o nieszczęśnikach („znamy tę śpiewkę” — mówiłeś), którzy widzą to, co społeczne [*le social*] pomiędzy bytem–w–sobie a bytem–dla–siebie — i najbystrzejsi czytelnicy rozpoznawali mnie w tych słowach. Żeby wstrzymać się z mówieniem o Twoich poglądach, musiałbym wstrzymać się z posiadaniem własnego zdania.

Otóż właśnie, powiadasz, nie powinienem mieć własnego zdania. Za sprawą „naglej przemiany”, którą datujesz na 1950 rok, miałem jakoby wycofać się z polityki, żeby uprawiać filozofię — była to decyzja równie uprawniona, jak decyzja zostania alpinistą, która jednak, podobnie jak tamta, nie może mieć znaczenia politycznego, ani uchodzić za godną naśladowania. Byłoby więc sprzecznością poddawanie pod dyskusję stanowiska politycznego w imię jakiegoś „niestanowiska” czy „siedzenia równocześnie na dwóch stołkach”; a pisać artykuł polityczny mógłbym jedynie po to, by „możliwie najszybciej potępić tych, którzy mogliby potępić mnie”, ponieważ nie całkiem w porządku jestem sam ze sobą, ponieważ są to osobiste sprawy, które czytelników nie obchodzą...

To, co nazywasz moją „nagłą przemianą”, jest przede wszystkim nagłym przebudzeniem się Twojej czujności, a moja „subiektywna” decyzja małeńka

---

<sup>8</sup> Chodzi o ujawnienie istnienia „obozów pracy” w ZSRR (przyp. tłum.).



szczeliną w „obiektywnym” świecie, który sobie od jakiegoś czasu konstruujesz. Co do mnie, to moja chęć uprawiania filozofii nigdy nie uległa zmianie i powiedziałem Ci to pewnego dnia, gdzieś w 1948 roku, kiedy pytałeś mnie, dlaczego nie porzucę nauczania. Wiele lat redagowałem „T.M.,” tak jak podczas wojny przez parę miesięcy biuletyn Twojego ruchu, zawsze naginając fakty do teorii.... Kiedy pisałem wstępniaki o Indochinach czy o strajku generalnym, to zawsze z jakimś niepokojem, który był chyba nieunikniony przy tych tematach; były one zazwyczaj bardzo krótkie, a pisałem je, ponieważ pasowały do całej reszty. A jeżeli ich nie sygnowałem swoim nazwiskiem, to dlatego, że nie chciałem formalnie zostać pisarzem od aktualności, podobnie jak pod koniec wojny nie posłuchałem Twojej rady, żeby wejść do CNE<sup>9</sup> i pisać w *Lettres Françaises*, gdyż nie zależało mi na tym, by zostać oficjalnie pisarzem ruchu oporu.

W 1950 roku bynajmniej nie wyrzekłem się pisania o polityce; przeciwnie — zawsze myślałem, że *Proza świata* będzie miała drugą część, dotyczącą katolicyzmu, a trzecią rewolucji. Wygłosiłem we wrześniu 1951 roku w Genewie odczyt, którego większa część była polityczna, co w atmosferze tamtego miejsca było pewną zasługą.

Od czasu wojny koreańskiej, i jest to zupełnie inna sprawa, podjąłem decyzję, by nie pisać o wydarzeniach wtedy, kiedy się jeszcze rozgrywają. A to z powodów związanych z samym charakterem tego okresu, jak i z powodów innych, o niezmiennej naturze. Ale zostawmy to. Nie one są decydujące<sup>10</sup>. An gażowanie się w *każde* wydarzenie z osobna staje się w okresie napięć systemem „złej wiary”.... Są wydarzenia umożliwiające czy raczej wymagające tego, by je osądzano natychmiast i same w sobie: na przykład skazanie i egzekucja Rosenbergów ... ale najczęściej wydarzenie może być ocenione tylko w kontekście danej polityki, kształtującej jego sens, i byłoby czymś sztucznym i oszukańczym domagać się oceny każdego elementu danej polityki, zamiast rozpatrywać ją ze względu na jej następstwa i w odniesieniu do polityki prowadzonej przez jej przeciwników; takie postępowanie pozwalałoby przelknąć w oddzielnych kęsach to, czego nie zaakceptowałoby się w całości, albo przeciwnie, pozwalałoby uczynić czymś nie do przyjęcia to, co prezentuje się za pośrednictwem drobnych faktów, a co rozważane w całości uznawane jest za dopuszczalne w ramach logiki walki. Obaj przyjęliśmy przecież, że na tym polegało nie dające się zaakcep-

<sup>9</sup> CNE — *Comité National des Ecrivains*, założony w 1943 roku w podziemiu, który po wyzwoleniu ogłosił listę pisarzy skompromitowanych kolaboracją; najważniejszą rolę grał w nim Aragon.

<sup>10</sup> Pisanie o bieżących wydarzeniach, kiedy nie jest się członkiem jakiejś partii (a nawet, będąc członkiem jakiejś partii, ma się skłonność do filozofii), wymaga zarazem wypracowania zasad i zarazem przeszkadza w tym. Twój komentarz z 28 maja popychał Cię do napisania książki o Historii i jednocześnie nie pozwalał Ci nawet jej rozpocząć (przyp. autora).

tować oszustwo antykomunizmu, ale także oszustwo polityki komunistycznej. Jeśli nie podpisaliśmy Apelu Sztokholmskiego, to powodem było właśnie to, że starał się on narzucić wraz z potępieniem bomby atomowej, od czego żaden uczciwy człowiek nie może się dystansować, rozwiązania korzystne dla ZSRR we wszelkich sytuacjach wymagających użycia siły. I także to właśnie przeszkadzało mi zająć stanowisko wobec wojny koreańskiej czy wobec inwazji na Laos. Rozpatrując sytuację w Korei Południowej, łatwo usprawiedliwia się *polityczną* interwencję Korei Północnej. Rozpatrując inwazję na Laos w oderwaniu, ma się dla tych, którzy jej dokonują, tyleż sympatii, co antypatii dla tych, którzy się jej przeciwstawiają. Ale zagadnienie na tym się nie wyczerpuje. W napiętej sytuacji światowej, nawet bez zakładania w najmniejszym stopniu takiego kształtu świata, w którym ZSRR trzyma w ręku wszystkie sznurki, jest czymś sztucznym — i zwodniczym — postępować tak, jakby kolejne problemy pojawiały się przed nami oddzielnie jeden po drugim, i rozbijać to, co historycznie jest pewną całością, na szereg zagadnień lokalnych. *Jeśli pragnie się współlistnienia*, to nie można wymagać, żeby świat kapitalistyczny zaliczał w poczet „ruchów społecznych” to, co z perspektywy miejscowej jest również zbrojną okupacją, a jeśli się tak postępuje, to oznacza, że nie pragnie się współlistnienia, lecz zwycięstwa ZSRR. Jeśli z tego powodu, że inwazja na Koreę Południową i Laos jest *również* ruchem społecznym, powiadasz, że jest ona nim *wyłącznie*, że *oszustwo tkwi w samym biegu rzeczy*, a nie w komunistycznej polityce, to przecież nie jesteś już tylko za pokojem, ale za światowym zwycięstwem komunizmu — o ile to możliwe, przy uniknięciu wojny — i dla zachowania pokoju liczysz już tylko na niezdecydowanie świata kapitalistycznego.... Dlatego właśnie, będąc zdecydowanie przeciwko umiędzynarodowieniu wojny w Indochinach, nie miałem ochoty pisać tego *w momencie inwazji na Laos*, i nie byłem specjalnie zmartwiony, gdyby ta groźba zawisła nad komunistyczną polityką. Współlistnienie i pokój mają swoje wymogi. Można sądzić, że nie tak znowu bardzo nie miałem racji, i że nie podpisując Apelu Sztokholmskiego nie przeszliśmy tym samym do obozu zwolenników bomby atomowej, skoro komuniści w następstwie tego zaproponowali nam podpisanie tekstów o wiele mniej podstępnych, skoro Viet Minh<sup>11</sup> powstrzymał swoją ofensywę, skoro Północni Koreańczycy zaakceptowali zawieszenie broni i skoro dało się wreszcie zaobserwować zarysy prawdziwej polityki odprężenia. Angażując się w każde wydarzenie, tak jakby było jakimś testem moralności, przyjmując za swoją pewną politykę, bez zdawania sobie z tego sprawy czy bez oświadczenia tego swoim czytelnikom, pozbawiasz się

<sup>11</sup> *Viet Minh* — Liga Niepodległości Wietnamu, organizacja założona w roku 1941 przez KP Indochin, od roku 1945 główna siła polityczna Demokratycznej Republiki Wietnamu; przewodniczył jej Ho Szi Min (przyp. tłum.).

z lekkim sercem *prawa rewizji*, którego nie odrzuca żadne poważne działanie, a w szczególności działanie komunistycznych rządów, o wiele bardziej skłonnych niż inne do ponownego rozważenia swoich decyzji, i ostatecznie pozostajesz sam na pozycjach, które komuniści porzucili — co dowodzi, że dla nich nie był to jedyne możliwe do akceptacji pozycje, i że lewica niekomunistyczna, odmawiając poparcia dla ich działań militarnych, odegrała swoją właściwą rolę, polegającą na promowaniu polityki odprężenia. Tak samo i tym razem, jeśli powiadasz, że nie ma co zajmować się tym aspektem wydarzeń, jaki przybierają one w oczach antykomunisty, i że oznacza to *uprawianie gry reakcjonistów*, to przecież myślowo unicestwiasz świat kapitalistyczny i nie działasz na rzecz współistnienia. Dlatego to właśnie wielokrotnie sugerowałem zamieszczanie w naszym czasopiśmie raczej artykułów o charakterze całościowego studium niż pospiesznych opinii; krótko — raczej trafianie do głowy czytelnika niż do jego serca, co ponadto bardziej leży w naszym stylu i w stylu czasopisma. Miałem tu na uwadze oddziaływanie właściwe pisarzowi, polegające na oscylowaniu pomiędzy wydarzeniem a generalną linią, a nie na stawianiu czoła (w sferze wyobraźni) każdemu wydarzeniu, jakby było ono rozstrzygające, niepowtarzalne i nieodwołalne.

Taka metoda bliższa jest polityce niż Twoja metoda *ciągłego* (w sensie karzejańskiego) *zaangażowania*. I równocześnie *właśnie w tym* jest ona bardziej filozoficzna, ponieważ dystans, który wprowadza pomiędzy wydarzenie a jego osąd, rozbraja pułapkę samego wydarzenia i pozwala jasno ujrzeć jego sens. Nie potrzebowałem więc wcale oddzielać filozofii od świata, żeby filozofem pozostać — i nigdy tego nie robiłem. Musiałeś z wielkim uprzedzeniem słuchać wykładu inauguracyjnego, o którym mówisz, żeby go tak zrozumieć, jak Ty to czynisz. Starale się mówić o Sokratesie po to, by ukazać, że filozof nie jest producentem książek i że jest w świecie. Atakowałem tych, którzy sytuują filozofię poza czasem, i w tak niewielkim stopniu czyniłem z niej *alibi*, że w tekście, który Ci posyłam, pośród innych rzeczy będziesz mógł przeczytać, że: „nie ma takiego miejsca, w którym tkwiłby absolut filozoficzny, a więc nigdy nie jest on «gdzie indziej» i trzeba go dostrzec w każdym wydarzeniu...”<sup>12</sup>. Kiedy miało się mówić o filozofii, sądzę, że było uprawnione indukcyjne zbadanie na wstępie paru empirycznych przypadków „filozofów”. Ukazałem, że ich wspólną cechą była dwuznaczność i nie mam pojęcia, jak mogłeś zarzucić mi coś w tym punkcie, wzięwszy pod uwagę historię filozofów i ich błazeństw. Ale próbowałem powiedzieć, że dwuznaczność [*équivoque*] to zła filozofia, i że dobrą filozofią jest zdrowa niejednoznaczność [*ambiguité*], gdyż potwierdza ona zasadniczą

<sup>12</sup> Widzisz — te ostatnie słowa były pewną przesadą idącą w Twoim kierunku (przyp. autora).

zgodność i faktyczną rozbieżność pomiędzy „ja”, innymi i prawdą; i że jest ona cierpliwością, która sprawia, iż wszystko to razem, raz lepiej, raz gorzej, współgra. Powiedziałem, że tak pojęta, może być ona obca zawodowej polityce<sup>13</sup>, ale nie ludziom (ironia losu: pisząc te słowa, myślałem o Twoim wykładzie w Vel d’Hiv, którego słuchała Suzou<sup>14</sup>, podczas gdy ja byłem z matką w Nenton, i o którym mi powiedziała, że poruszył on dogłębnie słuchaczy, bo wyczuwało się w nim niebezpieczną dowolność, w polityce nie stosowaną). Nie ma potrzeby pokazywać, że taka filozofia jest możliwa, gdyż jest ona samym człowiekiem jako bytem paradoksalnym, wcielonym i społecznym. Jeśliby tym nie była, to nie byłoby nic do powiedzenia ani do zrobienia, nie byłoby nic, co posiadałoby jakąś wartość, wszystko byłoby bez znaczenia. Pytasz mnie, czy to jest wybór fundamentalny; to o wiele więcej niż wybór, to właśnie to, co umożliwia wszelkie wybory, to sam fakt *ludzkiego życia*, na które jesteśmy, jak powiadasz, „skazani”. Nie ma w tym ani esencji wymyślonej przez filozofa, ani mitu, ani samousprawiedliwiającego złudzenia; nie sądzę, aby te pojęcia były akurat właściwe dla mnie, ani by były Tobie tak obce. To co dla mnie obraca się w *senną obecność*, wywołuje u niektórych taki skutek, że wobec trudności pogodzenia tego wszystkiego ze sobą usiłują zamknąć się w swej skorupie. U innych, takich jak Ty, trudność raczej prowokuje poryw samopotwierdzania i rzucają się oni do przodu, by wszystko zniszczyć. Ale nie wątpię, że dręczy ich ten sam problem, bo żeby w to wątpić, trzeba by zapomnieć wszystko, co napisałeś, to znaczy wszystko, czym jak na razie jesteś, w każdym razie wszystko, co sprawia, że się Ciebie słucha.

Nie chcę więc korzystać z tej laskawej dobroci, którą objawia się zazwyczaj wobec zwierząt i chorych, a która skłania Cię, by pozwolić mi uprawiać filozofię pod warunkiem, że będzie to jedynie forma zabicia czasu. Filozofia, nawet jeśli nie wybiera pomiędzy komunizmem a antykomunizmem, jest jakąś postawą w świecie, a nie wycofaniem się z niego; nie jest zastrzeżona wyłącznie dla zawodowych filozofów i znajduje wyraz poza ich książkami. Spędziłem jedno popołudnie na pisaniu manifestu dla Auriola w sprawie aresztowania Duclosa i dochodzeń przeciwko komunistom. Proponowano mi bowiem podpisanie ta-

<sup>13</sup> Przynajmniej oficjalnie. Mówiąc do studentów, zacytowałem słowa Lenina, przytoczone przez Gorkiego, a dotyczące muzyków, co można zastosować do literatury i filozofii: „... często nie mogę słuchać muzyki, działa mi ona na nerwy, bo ma się ochotę pleść szarmanckie głupoty i głaskać po głowie ludzi, którzy żyjąc w piekle, mogli stworzyć takie piękno. A przecież dzisiaj niemożliwe jest głaskanie po głowie kogokolwiek, bo odgryzłby Panu rękę. Trzeba walić po głowie, walić bezlitośnie, choć z teoretycznego punktu widzenia byłibyśmy przeciwko wszelkiej przemocy. Ho! Ho! Diabło trudna sprawa. Lubię jasno wyrazić tę rozbieżność, która wcale nie jest wrogością” (przyp. tłum.).

<sup>14</sup> Tj. Suzanne Merleau-Ponty, żona Maurice’a Merleau-Ponty’ego (przyp. tłum.).

kiego manifestu, który był naiwny, wykrętny i tylko formalny. Wolałem napisać inny, który pokazywał, że antykomunistyczna kampania rządu jest wybiegiem, mającym odsunąć dyskusję nad armią europejską, polityką atlantycką itd. Zawsze mówiłem, że Komitet Obrony Swobód powinien być otwarty dla komunistów na wszystkich szczeblach. Mówiłem również z drugiej strony, że Komitet nie powinien negocjować przyjmowania oficjalnych przedstawicieli żadnej organizacji. Jeśli komuniści uważają, że to sprowadza się do zakazu wstępu dla nich, to dlatego, że dążą oni raczej do kompromitacji Komitetu, niż do współpracy, i kontynuują politykę jedności-pułapki. Wbrew temu, co Ty mówisz, podpisałem w sprawie Rosenbergów petycję sporządzoną przez adwokata Rady Państwa, bo jej treść była znakomita — jednocześnie zdecydowanie odmawiając przemawiania na wiecu w Vel d'Hiv, zorganizowanym przez komunistów tego właśnie wieczora, kiedy miała miejsce egzekucja, bo wymowa tego utwierdzała decyzję Eisenhowera przeciwko zastosowaniu łaski, jeśli by nie wystarczyło tu jego okrucieństwo. Podpisywałem niedawno apele w sprawie intelektualistów tureckich, których turecki rząd przetrzymuje w więzieniu i chce sądzić zbiorowo, i w sprawie Francuza z Maroka, którego administracja odwołuje, bo został wyrzucony przez generała Guillaume'a. Podczas wykładu dla studentów na rzecz Komitetu Obrony Swobód, powiedziałem z grubsza, za co mi podziękowali specjalnym listem podpisanym przez studenckich przedstawicieli — brońcie komunistów, ale nie bądźcie komunistami. Zostałby zrobiony olbrzymi krok naprzód, gdyby pewnego dnia okazało się, że w administracji, w zakładach pracy istnieje trzon ludzi absolutnie zdecydowanych bronić swobód obywatelskich, nawet na rzecz komunistów, a którzy nie byłiby wcale komunistami. Linia taka nie jest łatwa do utrzymania, ale jest przynajmniej pewną linią. Nie upoważnia Cię ona do stwierdzenia, że „odsuwam” partię komunistyczną, albo że „unikam problemów politycznych pod pretekstem, że są nierozstrzygalne”; rozważam je na takim szczeblu, gdzie nie jest konieczne być komunistą albo antykomunistą, z nadzieją, że oba te stanowiska zostaną przekroczone przez ewolucję polityki międzynarodowej. Wyrażenie *lewica niekomunistyczna*, którym lubisz się posługiwać, nie może mieć innego sensu. Ty natomiast za każdym razem, kiedy go użyjesz, każesz mu się kurczyć jak szagrynowej skórcie. Jeśli, aby dostąpić zaszczytu dyskusowania z Tobą, trzeba nie tylko działać na rzecz Rosenbergów i przeciwko aresztowaniom minionego roku, ale nadto i w szczególności działać na rzecz Henri Martina i w momencie inwazji na Laos — to nie widzę nikogo, kto mógłby w „Temps Modernes” dyskutować z Tobą, poza Tobą samym.

Takie żywię poglądy i chciałem tu za ich pomocą nie tyle — jeśli pozwolisz — *usprawiedliwić, co wyjaśnić* moje postępowanie. Nie pochlebiam sobie, że jestem pozbawiony wrażliwości psychicznej (ani trosk, ani emocji — i jako przy-

jaciel mogłeś o tym podczas tej zimy pomyśleć). Ale, jak mówisz zdawkowo, innych to nie interesuje. Znaczenie ma tylko odnalezienie, w wyniku beznamietnego badania ogólnego „stanu duszy”, czegoś prawdziwego, trwałego, ważnego dla wszystkich. Otóż twierdząc, że wszystko, co przed chwilą Ci napisałem, ma swoje uzasadnienie i że, jeśli widzisz w tym jedynie smętne i wiodące na manowce mrzonki, to musisz być zupełnie zamknięty sam w sobie. Twój sposób postępowania, polegający na poddawaniu innych w ostatniej instancji interpretacji psychologicznej, sprowadza się do tego, że mieszasz ze sobą sam bieg rzeczy i tok swojego myślenia. Czy sądzisz więc, że tkwisz w samym centrum spraw, czy uważasz, że tylko Ty jeden wymykasz się psychoanalizie egzystencjalnej, i że gniew, w jakim Cię widywałem, jest *całkiem święty*? Ze swego milczenia wobec mnie czynisz cnotę. Nie zgadzam się z Tobą. Było ono wszakże poprzerywane kilkoma słowami, które zdradzały przede wszystkim Twoje humory: jak wtedy, kiedy mi powiedziałeś lodowatym tonem, że mój wykład inauguracyjny był „zabawny”; albo tonem poirytowanym, w związku z Collège, „mam nadzieję, że powywracasz trochę to wszystko”; czy też tonem wibrującym gwałtownością, że badanie sfery pomiędzy bytem–w–sobie a bytem–dla–siebie jest „mętną koncepcją” i że gdybyś był dzisiaj profesorem i wykladał *L'Être et le néant* czy *Phénoménologie de la perception*, to miałbyś wrażenie popełniania zdrady. Było to wystarczające, żeby mnie poruszyć, ale nie żeby rozjaśnić sprawę. Ty ze mną nie dyskutujesz, Ty mnie *potępiasz*. Dokładnie odwrotnie niż ja zawsze postępowałem wobec Ciebie. Nie zmienię się, jak mówisz, „z tak błahego powodu”. Ale musisz w każdym razie uświadomić sobie, że Twój sposób postępowania widziany z zewnątrz jest wysoce „psychologiczny”, że właśnie Twoje mniemanie, iż działasz zgodnie z obiektywnymi zasadami, jest najbardziej arogancką formą stosowania „prawa serca” i że wreszcie, w tym godnym pożałowania moim wizerunku, jaki masz od 1950 roku, ma duży udział Twój subiektywizm.

Od wojny koreańskiej dążenia lewicy coraz bardziej sprzęgały się z komunizmem, a stanowisko niekomunistyczne miało tendencję do utożsamiania się z reakcją, ponieważ „twarda” polityka Stalina i militarystyczna polityka Ameryki ściągały wszystko do siebie. Od początku obaj reagowaliśmy na tę sytuację w różny sposób. Ty sądziłeś, że wymagała ona jednoznacznej decyzji i że powinno się — jeśli już nie wybrać którąś z partii, to przynajmniej opowiedzieć się za linią polityczną „mniej niebezpieczną”. Dla mnie, na płaszczyźnie wojennej stawały się one równorzędne i uważałem, iż na tej płaszczyźnie należało odrzucić wybór, walczyć przeciwko wszelkiemu wykorzystywaniu tej sytuacji do celów walki (byłem oczarowany pierwszymi artykułami Dżélépy’ego, które sam przyjmowałem), a przeciwnie, wykorzystać wszelką szansę odprężenia. Że taka postawa dogadzała mojemu upodobaniu do teorii? Powiedzmy. Nie jestem anio-

lem. Ale Twoja nie była mniej osobista, nie bardziej godna naśladowania. Bo to nie obiektywne stosunki świata polityki zdecydowały za Ciebie, lecz Twoje jestestwo [*être-là*] — chciałeś, na przekór i pomimo wszystko, być obecny dzień w dzień *przy wydarzeniach*, ponieważ „każdy jest odpowiedzialny za wszystko przed wszystkimi”, co nie znaczy, że ogarniałaś *całościowy sens wydarzeń* tych ostatnich lat (jest nawet dla mnie jasne, że mijales je z boku) — i to serce, Twój najbardziej osobisty sposób odczuwania stosunków ze światem i swoim czasem wchodził tutaj w grę. Że moje milczenie było dwuznaczne? Ty, ponieważ wskazałeś wrogów publicznych i zgodziłeś się angażować w każdy epizod, wydawałeś się uczciwszy ode mnie. Ale koniec końców nie byłeś mniej podejrzany, gdyż (jak to Ci powiedziałem przed chwilą) było coś zwodniczego w tym Twoim zaangażowaniu się w każdy epizod, coś mętnego w tej mieszance bezwarunkowego pacyfizmu (jaki reprezentowałeś na początku) i pacyfizmu obwarowanego warunkami (reprezentowanego przez komunistów), i w Twoim stopniowym przechodzeniu od jedności działania z komunistami ze względu na ograniczoną liczbę celów, do globalnej sympatii. Ja nie chciałem, by wydarzenia coś na mnie wymuszały, a Ty nie chciałeś nabrać trochę dystansu. I nie widać, skąd czerpiesz prawo potępiania mnie — bo polega to na tym, że potępiasz mnie za to, że nie jestem Tobą. A ponieważ masz dla mnie tak mało względów, więc musisz też wiedzieć, że można także wobec Twojej postawy czuć się „zażenowanym”; odczułem to wtedy, kiedy podjąłeś decyzję o emigracji w przypadku inwazji: zdecydowani emigrować, mieliśmy tym bardziej ochoczo w naszych artykułach oddawać sprawiedliwość komunizmowi i nakłaniać czytelników, by właśnie w nim dostrzegali istotną wartość, jako że sami mieliśmy mieć gwarancję uniknięcia jego niedogodności. Nasze dzisiejsze nieporozumienie jest tego samego rodzaju: twierdzić nadal, że nie jest się komunistą, żywiąc jednocześnie przekonanie, iż jeśli nie będzie wojny, to nieuchronnie nastanie ustrój ludowej demokracji i że właśnie w tej perspektywie trzeba będzie pracować — „wchłonać” marksizm, jak mi to mówiłeś mnie więcej w kwietniu — to oznacza już życie i pisanie w duchu ludowej demokracji. W obu tych wypadkach unieruchomiona przyszłość, której tajemnicę się już posiadało, kształtuje postawę aktualną i nadaje jej charakter spiskowy. Kiedy ma się zbyt jednoznaczną wizję przyszłości, to wobec teraźniejszości prezentuje się postawę odwrotną. Nie potępiam tu Ciebie, ale odpowiadając na Twoje potępienia mam przecież prawo rzec, że są w Twojej postawie jakieś minusy, podobnie jak i w mojej. Ty masz łatwość konstruowania i zasiedlania takiej wizji przyszłości — należy ona jednak całkiem osobiście do Ciebie. Ja żyję raczej w teraźniejszości, którą pozostawiam otwartą i nie przesądzoną, taką, jaka ona jest. I nie jest tak, że konstruuje jakąś inną wizję przeszłości (dałoby się to zrobić, bo stopniowy coraz większy rozdźwięk między Europą

a Ameryką i zmiana polityki komunistycznej w Rosji, i gdzie indziej, są to rzeczy prawdopodobne). Jest tak nie dlatego, żebym był „człowiekiem zbuntowanym”, a jeszcze mniej jakimś bohaterem. Moje relacje z czasem zawiązują się przede wszystkim poprzez teraźniejszość — to wszystko. Nie mam zamiaru tego narzucać. Mówię tylko, że ma to swoją wartość i nie uważam, żeby popełniało się tu błąd.

Co do relacji ze światem „obiektywnym” i z historią, które Ty czynisz jedynym kryterium, to nie tak źle mi one służyły. Nie przechwalam się tu zanadto — nie mogłem przewidzieć ani śmierci Stalina, ani jej konsekwencji, i trochę dzięki szczęściu moje jestestwo [*être-là*] wybrało słusznie. Powinieneś więc przy najmniej przyjąć to, że nie było tak fałszywe wzięcie w nawias okresu, który rozpoczął się wraz z wojną koreańską i który obecnie się kończy, i że Twoje własne jestestwo, przeciwnie, splatało Ci niezłego figla. Sprawilo mianowicie, że stałeś się niewrażliwy na wiele aspektów różnych spraw: „Temps Modernes” od marca<sup>15</sup> nie powiedziały jeszcze ani jednego słowa o nowej polityce ZSRR — *Komuniści i pokój*<sup>16</sup> traktują o problemie komunizmu w sytuacji granicznej, a więc w formie alternatywy (albo partia taka jaka jest, albo atomizacja proletariatu), i — jak to bywa zazwyczaj w nagłym przypadku — zajmujesz stanowisko bez zbytej troski o jego treść, bez przebadania życia partii od czterdziestu lat, jej ideologii, historii. Przez ten czas sytuacja uległa odprężeniu, a życie i historia partii szły swoją drogą. Być może byłbyś bliżej samych rzeczy, spełniając prawdziwą polityczną funkcję pisarza, polegającą na ukazywaniu swoich zmagani z trudnościami zobiektywizowania się wobec innych — pisząc „pamiętniki osłizłego szczura”<sup>17</sup>.

Widzisz teraz, co mogę myśleć o wnioskach Twojego listu. Nigdy Cię oczywiście nie prosiłem, byś z góry zaakceptował przygotowywany przeze mnie artykuł. Ale odrzucać go z góry, zmuszać do milczenia kogoś, kto miał również swoich czytelników i kto tym samym przyczynił się do osiągnięcia przez czasopismo jego obecnego statusu, odbierać mu głos w momencie, w którym zmienia się zdanie i to dlatego, żeby nie mógł on wypowiedzieć swojej niezgody na to, uniemożliwiać mu ostateczne rozstrzygnięcie tych kwestii, które były już wcześniej poruszane — oto co ja nazywam „szczytem nietaktu”. Nigdy nie uważałem, że będąc w kierownictwie pisma, mam te „moralne prawa”, o których Ty często mówiłeś, a ostatnio jeszcze przed miesiącem przez telefon. Przeciwnie, jestem całkowicie pewien, że domagam się tego, co mi się normalnie należy,

<sup>15</sup> Kiedy miała miejsce śmierć Stalina (przyp. tłum.).

<sup>16</sup> Praca Sartre’a *Les Communistes et la paix*, napisana w roku 1952 — por. *Wstęp od redakcji „Magazine Littéraire”* (przyp. tłum.).

<sup>17</sup> Być może jest to aluzja do pamiętnika Roquentina z *Młodości Sartre’a* (przyp. tłum.).



kiedy chcę jeszcze raz napisać coś w naszym piśmie, choćby tylko po to, żeby czytelnicy mogli ocenić czarno na białym, niezależnie od wszystkiego, co się o tym mówi, rzeczywiste różnice między nami. Nie będziesz musiał pisać odpowiedzi, gdyż artykuł będzie traktował w zasadzie o marksizmie i komunizmie, a o Twoich analizach tylko w tej mierze, w jakiej tego wymaga ostatniej fazy życia politycznego. Będzie Ci łatwo zachować linię pisma we wstępniku — i nawet powiedzieć, czemu nie, że wyrzucasz mnie za drzwi. Nie można unikać wzięcia na siebie tej odpowiedzialności. Czy tego chcesz, czy nie, za kilka miesięcy będziesz miał w ręku ten artykuł i zobaczymy — wiedząc, tak jak Ty to wiesz, że nie dam go do żadnego innego pisma — czy jesteś człowiekiem zdolnym go utrupić. Na początku tej zimy mówiłeś, że nic nie zmieniło się w piśmie. A jednak przynajmniej to jedno: dotąd nie udzielaliśmy głosu wyłącznie kolaborantom i wściekłym nacjonalistom.

Jeśli idzie o kronikę, o której Ci mówiłem, i co do której wyobrażałem sobie, że będzie dotyczyła bardzo różnych tematów, to myślałem o tym po to, żeby pozostać obecnym na łamach „Temps Modernes” — i by zarobić parę groszy. Twój list oznacza dla mnie, że pierwszy motyw dla Ciebie jest bezwartościowy. Myślę, iż nie sądzisz, aby drugi był dla mnie wystarczający, by zaakceptować cenzurę?

Mówisz mi o swej przyjaźni. Cóż — słyszałem jak mówisz (a może to Kastor), że nie wierzysz już w stosunki osobiste i że istnieją jedynie stosunki zadziergnięte we wspólnej pracy. Jak wobec tego możesz mówić o przyjaźni w chwili, w której kładziesz kres tej pracy? — tylko z pobłażliwą wyższością. Kiedy myślę o wszystkich tych latach, widzę z Twojej strony wiele przysług — i sądzę, że żadnej nie zapomnę. Co do Twojej przyjaźni, to nie jest to takie pewne. Dla mnie natomiast Ty nie redukujesz się do tego zachowania, które u Ciebie obserwuję, i nie musisz bez przerwy „zasługiwać się”, żebym Cię zapewniał o mojej przyjaźni

M. Merleau-Ponty

P.S.

1) Przed wyjazdem Lefort pokazał mi drugi tekst, który napisał. W chwili, w której nadszedł Twój list, miałem Ci o tym napisać. Charakter Twojej odpowiedzi sprawia, że nie mogąc prosić Leforta o poprawki, ponieważ czuł się on, słusznie zresztą według mnie, urażony, nie chcę przychodzić i prosić o umieszczenie tego tekstu, tak jak to zrobiłem u Prokopa. Upowiedziałem go o tym i informuję Ciebie, żeby wszystko było jasne. Ale z pewnością cały incydent należy już do przeszłości.

Odegrał on, myślę, ważną rolę w rozdzwiku między nami. Nie zrozumiałeś, jaką swobodę zostawiłem memu byłemu uczniowi, nawet w stosunku do mnie — ani że namawiając go do usunięcia pięciu stron i pozwalając mu wysłać Ci resztę, próbowałem pogodzić z tą swobodą to, co byłem winny Tobie. Obawiam się, czy nie czynisz aluzji do Leforta, kiedy piszesz, że krytykowałem Cię „nie wprost”. Ależ nie. Żadnych podchodów, żadnej „prawej ręki”.

2) Kiedy spotkałem w redakcji Germaine przed otrzymaniem Twego listu, jako że zapytała mnie o przyszłe numery, musiałem jej powiedzieć, że za obojętną zgodę uznaliśmy za stosowniejsze, żeby z powodu różnic politycznych były one redagowane całkowicie przez Ciebie. Dodałem (jeszcze przed Twoją odpowiedzią, ale sądziłem, że sprawa jest zrozumiała sama przez się), że to w niczym nie zmienia moich relacji z pismem; że przygotowuję artykuł i że będę zapewne przyszłej zimy robił kronikę. Zostawiam te sprawy w takim stanie, w jakim są. Nie do mnie należy poinformowanie Germaine (ani Julliarda, od którego od tej chwili przestaję pobierać miesięczne pobory).

3) Zaczynają się plotki. Anne-Marie Cezalis rozpowiada, że list od Ciebie wysłany z Wenecji donosił jej o naszym „nieporozumieniu” (pyta ona ludzi, po której są „stronie” i oświadcza, że nie wszystkie błędy obciążają Twoje konto). Nie wierzę oczywiście w ani jedno słowo. Ale Ty czasami wzbogacasz „dossier” gromadzone przez niektórych o informacje, które odpowiadają prawie czemuś takiemu.

\*  
\*       \*  
\*

### STRESZCZENIE WYKŁADU<sup>18</sup>

1) „Klasyczna” koncepcja relacji filozofii i polityki. Filozofia jako depozytariuszka tego, co uniwersalne, obejmuje politykę.

2) Hegel. Filozof w zasadzie jedynie uogólnia ruch świata i jego samorozumienie. Faktycznie to on decyduje, czy dany stan rzeczy jest „rzeczywistością dojrzałą” i czy wszystko, co nastąpi potem, nie jest jedynie „historyczną stagnacją”.

Historia jest tu w istocie przebraniem filozofii, Hegel podstępnie pozostaje na klasycznych pozycjach i nie kwestionuje wcale filozoficznej władzy uogólniania — Engels pokazujący w *Feuerbachu*<sup>19</sup>, że idea państwa doskonałego li-

<sup>18</sup> Niniejszy tekst, w którym Merleau-Ponty streszcza wykład, co do którego Sartre robił mu wyówki, był dołączony do jego listu z 8 lipca 1953 roku.

<sup>19</sup> Chodzi o książkę F. Engelsa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (przyp. tłum.).

kwiduje rewolucyjny ruch dialektyki. Wyjąwszy to, filozofia staje się po Heglu doświadczeniem rozjaśniającym: u Marksa filozofia jako „głowa proletariatu”, u Kierkegaarda filozofia jako „doświadczalny królik egzystencji”.

3) Marks. Hegel w celu odmłodzenia filozofii patrzył na świat jako na coś zakończonego, w fazie schyłkowej. Marks traktuje świat jako rozpoczynający się ciągle na nowo i odejmuje filozofii jej rolę ostatniej instancji. Ale podporządkowała się ona historii o tyle tylko, o ile chciałaby się od niej oddzielić. Jako działalność praktyczno-krytyczna, oscylowanie pomiędzy faktem i sensem, żyje ona i nawet „ureczywistnia się” w historii. Oczekiwanie na nową boginię w rozprawie doktorskiej o Epikurze i Demokrycie. Chodzi o oddanie każdej „prawdzie” właściwej jej „namiętności”, a „namiętnościom” ich „prawdy” (*18 brumaire'a*<sup>20</sup>). Kiedy wyjdzie się z epoki charakteryzującej się „brakiem decyzji”, to odrodzi się czy raczej narodzi się racjonalność.

Zespolenie rzeczywistości z tym, co racjonalne, dokonuje się dzięki samemu istnieniu proletariatu, będącego skutkiem kapitalizmu, ale także zapoczątkowaniem przewrotu w stosunkach z przyrodą i z ludźmi, problemem i jego jednoczesnym rozwiązaniem, rewolucją będącą tuż, tuż, przyszłością w teraźniejszości, decyzją już z góry podjętą, „widmem komunizmu” (*Manifest*<sup>21</sup>), krążącym po Europie. Istnienie proletariatu, zdobycie przez niego władzy, a w perspektywie zniesienie klas, stanowią jedno i to samo wzorcowe wydarzenie, które jest urzeczywistnieniem filozofii i regulatorem polityki. W tym sensie istnieje marksistowski „klasycyzm”: „burzyć” właśnie po to, by „ureczywistnić” (filozofię).

4) Dzień dzisiejszy. Charakteryzuje się kryzysem idei rewolucji; przyspieszoną dekadencją liberalizmu.

a) Kryzys idei rewolucji. Kryterium dopuszczalnego kompromisu nie jest już wzrost „świadomości” proletariatu (Lenin), ale obrona jego „interesów” (Hervé) — interesów, co do których może on się mylić. Rzeczywiście, w Europie (nie w Azji) od 1945 roku rewolucje robione są „od góry”. Przemoc rewolucyjna występuje w roli obrońcy ustalonego porządku (opozycjoniści skazywani jako zwykli kryminaliści). Czy w tych warunkach może wystąpić świadomość emancypacji i czy obiektywnie władza zostaje zdobyta przez proletariat? Czy jest to ustrój proletariatu, czy dla proletariatu? A w tym drugim wypadku, czy nie ma dystansu między władzą a proletariatem, pozostającym nadal przedmiotem historii? Nie ma już wartości dodatkowej, ale czy zmierza się ku społeczeństwu jednorodnemu? Czy regulator polityki funkcjonuje? Czyż nie po to, by go

<sup>20</sup> Nawiązanie do książki K. Marksa *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte* (przyp. tłum.).

<sup>21</sup> Chodzi o pracę K. Marksa i F. Engelsa *Manifest partii komunistycznej* (przyp. tłum.).

urzeczywistnić, zburzono filozoficzną ogólność. Czy wykracza się ponad świadomość proletariatu rzeczywiście w stronę większej prawdy?

Symptomy: rozpanoszenie się tajemnicy, wykorzystywanie w krytyce tego, co ma charakter spiskowy, przejście od działalności rewolucyjnej do działań terrorystycznych, od zawodowego rewolucjonisty do awanturnika, a przynajmniej do oceniania przez typy cieszące się sympatią kogoś komunizującego, jak Malraux (Borodin). Polityka kulturalna: porównanie „klasycznych” tekstów Engelsa, nawet Lenina, Lukácsa o sztuce i literaturze, przyznających im siłę wyrazu jako coś różnego od ich wartości użytkowej w bezpośredniej walce, i takich koncepcji, jak koncepcja Żdanowa.

Każde to wątpić, aby te nowe społeczeństwa mogły spełnić „historyczną misję” „urzeczywistnienia” filozofii.

b) Przyspieszona dekadencja liberalizmu. Jest coraz bardziej pewne, że polityka czystego sumienia jest złudzeniem — krytyka idola wolności, punktu honoru „wolnego świata”, którą ostatecznie rezerwuje się dla przyjaciół wolności i która staje się tym samym symbolem wojny.

Związek filozofii i polityki istnieje od zawsze, ale nie na dobre, tylko na złe: nie udaje im się żyć razem, a tylko razem cierpieć. Świadomość pragnie stać się doświadczeniem, ale rzeczy nie słuchają tego żądania.

##### 5) Stanowisko Sartre’a.

Pojęcie zaangażowania filozoficznie wyraża następującą sytuację: utożsamia ono wolność i działanie, zakłada ciągłą wymienną nieobecności, która jest obecnością (jest się wolnym po to, by się angażować) i obecności, która jest nieobecnością (angażujemy się po to, by osiągnąć wolność). Przy braku poszukiwanego przez Marksa zapośredniczenia jest ono bezpośredniością stosunku wewnętrzności i zewnętrżności. Jeśli pojęciu temu nie udaje się w sposób zdecydowany sprawić, by jedna przeszła w drugą, to może ono skończyć albo na subiektywizmie, albo na skrajnym obiektywizmie.

Na początek, względnie optymistyczna koncepcja zaangażowania: nie chodzi o wybór spośród istniejących linii politycznych, ale o wypracowanie innej „całościowej” koncepcji. (Utworzenie „T.M.” — później RDR). W miarę jak sytuacja polityczna staje się bardziej napięta, i jak rzeczywistość polityczna wymyka się wysiłkom, podejmowanym w celu jej przekształcenia i zmiany jej sensu, zaangażowanie sprowadza się jeśli nie do ostatecznego zaakceptowania formuły antytetycznej (komunizm — antykomunizm), to przynajmniej do wytyczenia preferencji. To znaczy do udzielenia odpowiedzi cząstkowej, z zastrzeżeniem motywów tej odpowiedzi („z powodów, będących wyłącznie moimi, a nie ich powodami”).

Trudność utrzymania tego stanowiska: jeśli powody są różne, to i to, co się wybiera, również jest czymś różnym. Motywy Sartre'a: pokój i los proletariatu; motywy komunistów: pokój pod pewnymi warunkami i władza proletariatu rozumiana jako dyktatura partii. Tak więc, albo zgodność jest tu nieporozumieniem, albo też dzisiejszy komunizm jest bliższy filozofii zaangażowania niż marksistowskiej filozofii historii (godnym uwagi jest fakt, że Sartre, niemarksista, jest bliżej komunistów niż wielu z tych, co się uważają za marksistów). Sartre być może wypowiada to, co by powiedzieli komuniści, gdyby przemyśleli do końca swoje działanie. Ale dlaczego właśnie nie mówią oni tego i stale powołują się na proletariacką filozofię historii? Być może ta ideologia jest dla nich niezbędna, by aktualna hierarchia jawiła się jako przesłanka społeczeństwa bezklasowego. Sartre widzi w komunizmie przede wszystkim przeciwieństwo społeczeństwa burżuazyjnego i pokazuje, że bez tego przeciwieństwa proletariat nie miałby obrońców. Tymczasem komunizm u władzy jest czym innym i stawia inne problemy. Dopóki nie podda on sam siebie namysłowi i będzie uciekał się do filozofii, która go niewłaściwie wyraża — sytuacja pozostanie mętna.

Ten sam paradoks w polityce kulturalnej: koncepcja literatury zaangażowanej wiąże literaturę z działaniem ściślej, niż to widzieli Engels i Lukács, uznawani za przedstawicieli klasycznego marksizmu. Mieli oni dla pisarza reprezentującego społeczeństwo klasowe szacunek zaprawiony pogardą: Balzac jest reakcjonistą, ale właśnie jego reakcyjne nastawienie pozwoliło mu widzieć i odmalować bez ogródek nowych ludzi XIX wieku. Sartre nie chce ani tego szacunku ani tej pogardy — nie chce, aby pisarz, o ile myśli po prostu jak człowiek, mógł się uratować jako pisarz. Sartre sytuuje literaturę i polityczną działalność łącznie na jednej płaszczyźnie dziania się, ponieważ należą one do tego samego obszaru wydarzeń, do tego samego czasu. Faktycznie, komunistyczna polityka kulturalna jest bardziej „egzystencjalistyczna”, niż teoretyczne pisma Lukácsa. Czy istnieje prawdziwa zgodność pomiędzy jej mimowolnym lub nieświadomym „egzystencjalizmem”, a świadomym egzystencjalizmem Sartre'a?

Podsumowanie. W moim rozumieniu zaangażowanie nie może posuwać się aż do, tymczasowej nawet tylko, akceptacji alternatyw, podsuwanych przez politykę chwili. To nie znaczy, że nie istnieje możliwość zaangażowania, ale że nie może się ono posuwać aż do fundamentów wydarzeń, gdzie w rzeczywistości stykają się ze sobą dwa bloki. Byłoby to porażką koncepcji zaangażowania tylko wtedy, gdyby z jednej strony istniały czyste podmioty, z drugiej strony zaś obszar wydarzeń dyplomatycznych i/lub militarnych, i jeśli w konsekwencji odmowa akceptacji lub potępienia poszczególnych wydarzeń pozostawiałaby miejsce jedynie subiektywności lub filozofii odizolowanej. W rzeczywistości jednak nie żyjemy w dwóch płaszczyznach, płaszczyźnie świadomości i płaszczyźnie zrei-

fikowanych wydarzeń. Nie istnieje odizolowana filozofia i warstwa wydarzeń będąca granicą osiągalną jedynie przez przywódców państwa czy partii w pewnych decydujących momentach. Większość działań rozgrywa się w sferze pomiędzy wydarzeniami i czystymi myślami, ani w sferze rzeczy, ani w umysłach, ale w gęstej warstwie działań symbolicznych, spełniających swe funkcje nie tyle poprzez widome rezultaty, co poprzez swój sens. Do tej sfery należą książki, wykłady, ale także wiece. I to samo można powiedzieć o instrumentach krytyki, narzędziach świadomości politycznej, nawet jeśli nie mogą być natychmiast wykorzystane i nie służą rozsądzeniu spierających się antagonistów. Samo polityczne działanie Sartre'a pozostaje „czynnością odsłaniania”, ma takie znaczenie i służy temu samemu, co jego książki, bardzo dobre książki, o ile daje do myślenia. Działanie to stawia w niezrównanym świetle kryzys relacji między filozofią i polityką, będący również kryzysem filozofii i kryzysem polityki.

(ostatnie wiersze prawie nieczytelne)

\*  
\*       \*  
\*

[29 lipca 1953 — wg daty na znaczku pocztowym]

Drogi Merleau,

Twój list domaga się z pewnością odpowiedzi punkt po punkcie. Moim zdaniem będzie jednak lepiej, jeśli to odłożę do bezpośredniej rozmowy. Dla mnie ta wymiana krytyk na piśmie miała jako dobroczynny skutek, jak to się mówi, „przecięcie wrzodu”, albo w każdym razie była tego początkiem. Niektóre rzeczy musiały zostać z jednej i z drugiej strony napisane po to, żeby przybrać formę bardziej przemyślaną. Ale na dłuższą metę korzyść ta może zmienić się w niedogodność, ponieważ zawsze w trakcie pisania wyostrza się to, co się myśli. Z pewnością nie leżało w moich intencjach wygłaszanie mowy oskarżycielskiej, podobnie, jestem tego pewien, jak nie było to Twoim zamiarem. Kiedy się zobaczymy, to sam fakt widzenia się i słyszenia wystarczy, by wygładzić kanty i zlikwidować ostrość wzajemnych „oskarżeń”. A zatem wracam 18 rano i jeśli zostawisz mi wiadomość czy zatelefonujesz do mnie tego samego dnia, to jestem do Twojej dyspozycji dowolnego popołudnia.

Jedną rzecz chcę Ci powiedzieć, bo to przygotowuje nasze spotkanie: na Boga, nie interpretuj więcej moich intonacji czy wyrazu twarzy tak jak Ty to robisz, to znaczy całkiem na opak i z taką pasją. Nie wiem, czy mój ton był „lodowaty”, kiedy Ci mówiłem o Twoim wykładzie w Collège de France, ale wiem, że go

wysoko i z całą sympatią oceniałem (Michelle może Ci to powiedzieć). Jeśli pojawiły się zastrzeżenia, to dopiero po lekturze wydrukowanej broszury (przysłałeś mi ją) i w *świecie* naszej rozmowy. Nie dotyczyły one zresztą wykładu jako takiego, ale tego, co prześwitywało w nim z Twojego obecnego stanowiska. Jeśli mogłem wydać się lodowaty, to ze względu na to, że zawsze odznaczałem się pewną powściągliwością w wygłaszaniu pochwał. Nie umiem tego robić i mam tego świadomość. Jest to oczywiście pewien rys charakteru, który Ci tu zdradzam, ale nie ma on żadnego związku z tym, co mogłem wywnioskować ze swoich obserwacji. Kiedy Ci powiedziałem, że miałbym poczucie popełniania zdrady, wykładając *L'Être et le néant*, to znaczyło, że *dzisiaj*, czyli dziesięć lat później — w gwałtownie ewoluującej sytuacji, którąśmy wszyscy przeżywali i codziennie przemyślivali — prosta prezentacja pewnej koncepcji, która niegdyś narodziła się z uprawiania czystej refleksji nad filozofią klasyczną, *niemarksistowską*, jawiła mi się jako zmuszanie studentów, którzy chcieliby mnie słuchać, do cofania się, jako odsyłanie ich do epoki, kiedy można było myśleć bez odniesienia do marksizmu (albo przynajmniej, kiedy wierzyło się, że można tak myśleć), podczas gdy *dzisiejszym* zadaniem filozofa jest zmierzenie się z Marksem (dokładnie tak samo, jak w połowie poprzedniego stulecia zadaniem takim było zmierzenie się z Heglem).

W porządku — czy to oznacza, że wypieram się *L'Être et le néant*? Ani przez chwilę. Wszystkie tezy *L'Être...* wydają mi się równie słuszne, jak w roku 1943. Mówię tylko po prostu, że w 43 miały one przed sobą otwartą przyszłość. Powtarzać je dzisiaj bez *zapewnienia* im tej przyszłości, którą zakładały, to zarazem zdradzać moje dzisiejsze koncepcje i tamte tezy. Inaczej mówiąc — musiałbym napisać *dzisiaj* książkę o historii i moralności (i polityce) w taki sposób, żeby można było po niej potwierdzić bez poczucia żadnej zdrady *L'Être et le néant* we wszystkich szczegółach. Widzisz więc, że jest to dosyć odległe od emocjonalnego uniesienia. Co wyrażała moja mina obecnie, kiedy to mówiłem? Nie wiem, ale ktoś, kto znalazłby mnie lepiej od Ciebie, musiałby mnie uznać bez wątplenia za „pewnego siebie”, lecz z pewnością nie za kogoś powodowanego namiętnościami (w tym znaczeniu, jakiego Ty używasz). Traf chciał, że Michelle była obecna, kiedy Ci mówiłem o Collège de France: „powywracasz to wszystko, itd. ...”. Otóż spytałem ją, czy wyglądałem na zirytowanego, a ona była zdumiona tym pytaniem. Ona *dobrze wie*, że było to zdanie *bez znaczenia*. Nie-nawidzę skandalu i drobnych szokujących innowacji profesorów, podejmowanych po to, by być nowoczesnymi, i nie chciałbym z pewnością wywracać Collège de France, gdybym tam był. To są sprawy, o których mówi się żartując, ale które nie są warte ani chwili zachodu. I ja także sądzę, że w pełni miałaś rację wchodząc do Collège, i zrobiłbym to na Twoim miejscu — z jakiego więc powodu

miałem być zirytowany? („Zrobiłbym to na Twoim miejscu” nie znaczy: jeśli byłbym Tobą — ale na przykład, jeśli nie zająłbym się teatrem i nie zarobił przez to wystarczająco dużo, by porzucić nauczanie. Oczywiście, jeśli miałbym taką możliwość). I jest kompletnym fałszem, że kiedykolwiek Cię potępiłem. Przyjrzyj się raczej rozwojowi naszego „sporu”: kto się pierwszy poczuł zaniepokojony? kto podjął dyskusję? kto krytykował? Ty. Ja się tylko broniłem, i dopiero w następstwie Twojego wykładu poczyniłem kilka uwag na temat Twojej postawy. Skądinąd zarzucałeś mi kiedyś, że zakładam bezpodstawnie i z reguły, że zawsze i w każdym punkcie zgadzasz się ze mną. Dzisiaj zarzucasz mi, że cały czas Cię potępiam. Wiem, że te dwie oceny nie są całkowicie nie do pogodzenia, ale należałoby w każdym razie je trochę zniuansować, żeby je wypowiadać łącznie.

Mówię to wszystko nie po to, żeby Ci zabronić poddawać mnie interpretacji, ale żeby to robić rozważnie i nie wychodząc od zasad *a priori*. Daję Ci klucz do naszej przyszej rozmowy — jest nim to, że żałuję naszego nieporozumienia i że będę w nastroju najbardziej pojednawczym. Tak więc, proszę Cię, nie przystępuj do tego ze złością i jakimiś żądaniami. Jeśli wspomniałem „trzykrotnie”, jak powiadasz, o Twoim wykładzie, to uwierz, nie dlatego, iżbym był nim dotknięty. Jestem przekonany, że mówiłeś o mnie przyjaźnie. Powód był następujący: *obiektywnie* mówi się, że „Merleau-Ponty musi uważać postawę Sartre’a za bardzo niebezpieczną, skoro posuwa się aż do publicznego dezawuowania swego współpracownika i przyjaciela”. Kto? Ty mówisz: reakcyoniści. Wcale nie i w żadnym razie nie czynię z nich naszych sędziów. Ale zaangażowałem się w działalność, dzięki której, słusznie bądź niesłusznie, chciałbym w miarę moich możliwości nakłonić intelektualistów do uformowania lewicy stowarzyszonej z komunizmem. Twoja postawa wykorzystywana przez prawicę z konieczności oddziałuje na tych intelektualistów, którzy widzą w niej czynnik hamujący. Rozumie się samo przez się, że niespecjalnie ważne jest, czy napisało to czy tamto w „L’Express”, ale ważne jest naprawdę to, że *działasz przeciwko mnie*. Przyjazny ton nie ma tu nic do rzeczy. Albo raczej jeszcze bardziej zaostcza całą sprawę — „On musi uważać to wszystko za rzecz poważną. Zobaczcie, jakie przedsięwziął środki ostrożności i ile przyjaźni ma dla Sartre’a. Uznał jednak, że *należało* to wszystko powiedzieć etc., etc., etc. ...”. Co do pogłosek, które krążą wokół naszego nieporozumienia, to proszę bardzo serio, byś uwierzył, że *absolutnie w niczym* się do nich nie przyczyniłem. Nie mówiłem ani nie pisałem o tym nikomu, wyjąwszy trzy czy cztery osoby należące, jak to mówię, do „mojej rodziny” (Bost, Kastor, Michelle).

Wszystko to nie dotyka istoty problemu, a jedynie moich odczuć. Chciałbym Cię ujrzeć, by ratować naszą przyjaźń, a nie by przypiecztować jej utratę



— i chcę, żebyś to wiedział. Tu jeszcze jedna interpretacja. Nie powiedziałem Kastorowi, że nie wierzę w stosunki osobiste. Powiedziałem, że stosunki osobiste mają konkretny sens wtedy tylko, kiedy opierają się na wspólnych przedsięwzięciach. Chciałem przez to zdezaktywować pewne relacje (akurat przeciwieństwo tych, jakie mnie łączą z Tobą), jakie mam z niektórymi ludźmi. Idzie się razem na kolację i rozmawia przy stole, nie czując żadnej specjalnej więzi poza tą, że należymy do „lewicowej inteligencji”. Ale to przecież nie miało znaczyć, że jedynym związkiem między ludźmi jest ten, jaki powstaje przy pracy. Osobiste stosunki tworzą się *poprzez* wspólne przedsięwzięcie (zaufanie, sympatia, intymność, związki „charakterów”, a nawet rozmowa na każdy temat, kolacje, podróże etc., etc.). Czy nie sprowadza się to do komunizmu? Czy warto się trudzić, by wyprowadzać stąd wnioski, że jestem imperialistą, feudałem o lodowatym sercu, który interesuje się ludźmi tylko ze względu na pracę, jaką dla niego wykonują, i ze względu na ich użyteczność? Zostawmy to — w każdym razie jestem Twoim przyjacielem i chcę nim pozostać. Wierzę, że zechcesz uznać, iż to Ty sam jesteś „uczuciowy”, kiedy piszesz, że wyrzucam Cię za drzwi redakcji, podczas gdy porzuciłeś ją *wbrew mnie* po moim powrocie z Saint-Tropez.

A więc, mam nadzieję, do zobaczenia (ponieważ mamy do czynienia z włoską pocztą, otrzymasz być może ten list po moim powrocie) — pozdrawiam

J.-P. Sartre

Co do dwudziestu pięciu tysięcy franków, to nie pojmuję, dlaczego ich nie odbierasz — chyba tylko żartem. Złożyłeś mi propozycję, jak je zarobić i pozostać w redakcji. Ja Ci odpowiedziałem, że moim zdaniem to nie jest sposób właściwy. Oznaczało to: poszukajmy innego sposobu. I to wszystko.

Z francuskiego przełożył  
Jacek Migasiński