

# Michel Contat

---

## Filozofia naszych czasów : (uwagi spisane przez François Ewalda)

---

Sztuka i Filozofia 10, 49-64

---

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.

Michel Contat

## FILOZOFIA NASZYCH CZASÓW (Uwagi spisane przez François Ewalda\*)

Michel Contat, kierownik grupy badawczej w CNRS, krytyk literacki, publikujący w „Le Monde”, krytyk muzyczny „Teleramy”, w której prezentuje muzykę jazzową, jest niekwestionowanym znawcą Sartre’a. Wraz z Michelem Rybalka, w 1970 roku wydał bibliografię z komentarzami, zatytułowaną *Les Ecrits de Sartre*, która do dziś służy jako przewodnik dla badaczy. W 1972 roku razem z Alexandrem Astruc nakręcił film–wywiad z Sartrem, prezentowany na festiwalu w Cannes. Działalność Contata w Instytucie Tekstów i Rękopisów Współczesnych (ITEM–CNRS), polegająca na badaniu genezy tekstów literackich, koncentruje się przede wszystkim na analizie dzieła Sartre’a. W prezentowanym tu wywiadzie Contat wyjaśnia, czym był egzystencjalizm jako filozofia jako styl życia, oraz zastanawia się nad aktualnością tego zjawiska.

\*  
\*       \*

**François Ewald:** *Jak odkrył Pan egzystencjalizm?*

**Michel Contat:** Było to w roku 1956. Miałem wtedy osiemnaście lat. Mieszkalem w Szwajcarii. Poznałem więc egzystencjalizm z dziesięcioletnim opóźnieniem, jak to bywa na prowincji. Odkryłem go poprzez problematykę moralną i polityczną. W owym czasie żywiłem sympatię dla komunizmu. Pod wpływem swoistej protestanckiej moralności i lektury Gide’a widziałem w komunizmie pewien rodzaj konkretnego urzeczywistnienia chrześcijańskich idei. Radziecka interwencja w Budapeszcie pogrążyła mnie w rozpacz; i to właśnie tekst Sartre’a zatytułowany *Duch Stalina*, choć dziś nie można uznać go za wystarczającą krytykę reżymu radzieckiego, wyciągnął mnie wówczas z tej rozpacz i pozwolił zrozumieć, co się stało.

Prawda, że wcześniej czytałem *Mdłości*, książkę, która wywarła na mnie wielkie wrażenie, ukazała mi czysty egzystencjalizm, wychodzący od idei przypadkowości. Jeśli nawet obcy był mi sposób, w jaki Roquentin odkrywa tę ideę,

---

\* Przekład wywiadu zatytułowanego *Une philosophie pour notre temps*, opublikowanego w „Magazine Littéraire” nr 320 – avril 1994.

to znaczy, że dochodzi do niej za pośrednictwem młodości, odnalazłem w tej książce motyw dobrze mi znany: jalowość egzystencji, poczucie bycia zbytecznym, niekoniecznym, poczucie istnienia bez żadnej racji. Tak więc patrząc wstecz, mam wrażenie, że byłem egzystencjalistą od urodzenia!

**F.E.:** Jednak słowo „egzystencjalizm” pojawia się dopiero po wojnie.

**M.C.:** Jacques Collette, znawca Kierkegaarda w książce pt. *L'Existentialisme* z serii *Que sais-je?*, która ukazała się niedawno, pisze, że termin ten pojawił się w pewnej włoskiej książce z lat 30. i że w tym samym czasie Jaspers sądził, iż wynalazł ten neologizm w języku niemieckim. Jednak to prawda, że termin ów naprawdę rozpowszechnił się dopiero począwszy od 1944 roku, odkąd zaczęły się pierwsze napaści na Sartre'a. Komunistyczny tygodnik „Action”, kierowany przez Francisa Ponge'a, z pasją ataki te rozpowszechniał, ale dał Sartre'owi możliwość odpowiedzi. Sartre opublikował więc *Wyjaśnienie (Mise au point)* w sprawie egzystencjalizmu i pierwszy raz zaakceptował to miano oraz określił swój stosunek do filozofii Heideggera. Aż do tego momentu reagował niechęcią, gdy nazywano go egzystencjalistą, a to dlatego, że jego filozofia odrzuca wszelkie systemy: jeśli nawet ktoś, z indywidualnych powodów, wychodząc od *cogito*, może się określić jako „egzystencjalista”, to pragnienie przekształcenia egzystencjalizmu w doktrynę uniwersalną byłoby wewnętrznie sprzeczne. Później Sartre — z braku lepszego wyjścia — pogodził się z tą etykietką. Wszyscy słyszeli o słynnym odczycie pt. *Egzystencjalizm jest humanizmem*, który w rzeczywistości był zapowiadany w formie pytania: *Czy egzystencjalizm jest humanizmem?* Później, w latach 50, Sartre napisał dla polskiego miesięcznika [„Twórczość”, nr 4 z roku 1957 — dop. tłum.] artykuł pt. *Marksizm i egzystencjalizm*, opublikowany potem we Francji pod tytułem *Questions de méthode*, w którym pokazywał, że egzystencjalizm wyrósł ze słabości marksizmu, że jest enklawą ideologii w obrębie materializmu historycznego, uznanego za nieprzekraczalną filozofię naszej epoki. Ponieważ marksizm przestał się rozwijać, trzeba było dać mu nowy impuls, wychodząc od innej filozoficznej postawy.

**F.E.:** Czy zgadza się Pan z takim opisem sytuacji egzystencjalizmu?

**M.C.:** Cała polemika Sartre'a ze stalinowskim marksizmem lat powojennych wspiera się na pewnej intelektualnej polityce. W twórczości Sartre'a istnieje głęboka więź między literaturą i filozofią: Sartre uważa, że literatura wychwalana przez francuskich stalinowców, czyli realizm socjalistyczny, nie jest w stanie przedstawić rzeczywistego opisu osoby w społeczeństwie, że jest to swoista mitologia. Jest on przekonany, że twórczość literacka jest najwyższą formą wszelkiej ludzkiej aktywności, gdyż zakłada ona najściślejszą komunikację pomiędzy

twórcą i czytelnikiem — dlatego też Sartre chce oprzeć politykę na owej koncepcji wspaniałomyślniej wymiany między twórcą i czytelnikiem.

**F.E.:** *To właśnie Sartre głosi w „Czym jest literatura?”. Czy jednak zgadza się Pan z tezą, wedle której egzystencjalizm pojawił się jako lekarstwo na słabości marksizmu?*

**M.C.:** Na czym polega oryginalność Sartrowskiej filozofii i jej podstawowej zasady? Idzie o to, by zachować autonomię filozofii w stosunku do nauki. Ponieważ materializm marksistowski głosi własną naukowość, Sartre reaguje nieufnością. Nie wierzy, by on sam mógł stać się obiektem badań naukowych, ani też — ogólniej mówiąc — by człowiek mógł stworzyć naukę o człowieku. Później Sartre wypracuje ideę syntetycznej antropologii, umożliwiającej intelektualistom czy myślicielowi zrozumienie tego zjawiska, jakim jest człowiek, a obywatel się bez poznania o charakterze zewnętrznym. U Kierkegarda znajdujemy ten sam fundament egzystencjalizmu, to samo odróżnianie od siebie podmiotu i przedmiotu. Wspierają się na tym wszystkim filozofie egzystencji. Sartre szczerze wierzył, że ów marksizm, który rozwinął się po zwycięstwie bolszewików, był zdradą w stosunku do młodego Marksa, był też mistyfikacją, gdy głosił, że może przewidzieć bieg historii i oddziaływać nań tak, jak uczonego działa na świat fizyczny, a to oznaczałoby, że ludzką aktywność pozbawia się wszelkiej inicjatywy i że usuwa się pojęcia przypadku i przypadkowości, które są jednak nieodłącznym składnikiem osobistego doświadczenia każdej jednostki. W myśli egzystencjalnej są dwa ważne elementy: idea przypadkowości, która jest punktem wyjścia, oraz idea, że życie zaczyna się dopiero po drugiej stronie rozpaczy. Jeśli pierwsza intuicja siebie samego, oparta na przekonaniu, że nasz byt jest przypadkowy, kończy się aktem rozpaczy — a samobójstwo nie może być brane pod uwagę jako możliwa ludzka postawa, oznaczałoby ono bowiem, że wolność sama siebie gwałtownie się wyparła — to „życie ludzkie zaczyna się po drugiej stronie rozpaczy”. Jest to kluczowe zdanie, wypowiedziane w *Muchach*. Sartre atakowany po wojnie przez komunistów, którzy zarzucali mu, że mówiąc o kwestiach odziedziczonych po Pascalu, czyli o opuszczeniu, porzuceniu, milczeniu bytu i Boga, wpędza w rozpacz młodych ludzi, odpowiedział kontratakami, starając się dać masom rewolucyjnym, w których istnienie chciał wierzyć, filozofię nie skażoną ową scjentystyczną iluzją, jaką był marksizm.

Co do tego punktu Merleau-Ponty i Sartre długo będą ze sobą zgodni. Merleau-Ponty lepiej znał marksizm i pojmował go raczej jako efekt woli, a nie przeznaczenia, jak można by rzec, odwołując się do formuły Malraux. Artykuł *Materialisme et révolution*, napisany przez Sartre'a w roku 1946, mówił marksistom: wasza filozofia jest fałszywa, ponieważ jest scjentystyczna. Materializm

taki, jakim wy go pojmujecie, musi stać się kontrewolucyjny. Proponuję, byście przyjęli moją filozofię. To dawało się przynajmniej odczytać między wierszami. Sartre miał złudzenia, że mógłby zastąpić marksizm swą własną filozofią, którą nazywał egzystencjalizmem, myślą rewolucjonistów, która stale brałaby na siebie ryzyko, tym bowiem był egzystencjalizm w stosunku do filozofii pozytywistycznych. Sartre wychodził od myśli, że nic nie jest nigdy pewne, że wszelkie działanie jest ryzykiem, zakładem. Motyw zakładu, zakładu o sens, zakładu o to, że ludzkie przedsięwzięcia nie muszą przeobrażać się w autodestrukcję, był głębokozakorzeniony w myśli Sartre'a.

**F.E.:** *Czy ternim „egzystencjalizm” naprawdę daje się zastosować do kogoś poza Sartrem?*

**M.C.:** W komedii muzycznej pt. *Zabawna buzia (Funny Face)*, wyreżyserowanej przez Stanleya Donena w 1955 roku, Audrey Hepburn, młoda wyznawczyni „empatykalizmu” (takie miano przybrał w tym filmie egzystencjalizm), odkrytego w zakurzonych książkach, przybywa do Paryża, by poznać wielkiego filozofa empatykalistę. Na Saint-Germain-des-Prés wpada przypadkiem na Michela Auclaira, ubranego w czarny golf. Oto jaki obraz egzystencjalisty można było mieć w tamtej epoce. Obraz Francuza fanfaron, podrywacza i przywódcy sekty. To prawda, że po wojnie Sartre wedle opinii publicznej był papieżem egzystencjalizmu. A ponieważ uchodził za kogoś, kto ma niekonformistyczne obyczaje, Stanley Donen, to znaczy: Hollywood, zakpił z niego, przedstawiając go pod postacią niezdarne francuskiego podrywacza, którego Fred Astaire może jednym tanecznym krokiem usunąć z drogi.

**F.E.:** *Czy owa egzystencjalistyczna „sekte” składała się z innych filozofów, takich jak na przykład Emmanuel Mounier, Merlau-Ponty czy Camus? Czy też, opisując tę grupę, trzeba zacząć od Juliette Gréco i wspomniawszy muzyków jazzowych zakończyć na Borysie Vianie?*

**M.C.:** W roku 1945 Paryż dzięki egzystencjalizmowi ponownie stał się kulturalną stolicą świata. Trwało to cztery czy pięć lat. W latach powojennych egzystencjalizm był jedynym eksportowym wytworem intelektualnym Francji. Egzystencjalizm Sartrowski, filozofia wolności, jest niewątpliwie związany z rzeczywistością historyczną epoki Wyzwolenia. Sartre wszędzie głosił: nadeszła pora, by uświadomić ludziom ich własną wolność. Okupantów już nie ma, teraz przyszła kolej na nas. Pamiętamy jego prowokacyjną i paradoksalną formułę: „Nigdy nie byliśmy tak wolni, jak za okupacji”. Okupacja przyczyniła się do tego, że człowiek, za sprawą doświadczeń granicznych, takich jak tortury, uświadomił sobie, że każdy jest sam, sam wybiera: będzie mówił czy nie. Jeśli nawet Sartre, ani nikt z tych, którzy bezpośrednio po wojnie współtworzyli nurt „egzystencjali-

styczny”, nie był członkiem ruchu oporu, tak jak na przykład René Char czy André Malraux, to filozofia, jaką Sartre wypracował w latach 30. i 40., wychodząc od pogłębionej lektury Husserla, Heideggera i Hegla, korespondowała z sytuacją Francji, która nie wyzwoliła się sama, lecz dzięki pomocy z zewnątrz, i od tego momentu musiała coś zrobić z tą wolnością, na którą została skazana.

Egzystencjalizm korespondował również z najgłębszą potrzebą odrzucenia dyskursu naznaczonego poczuciem winy za „zrzeczenie się”. Istnieje swoista odpowiedniość między sposobem bycia i zachowania „zazous”, którzy nie byli ani filozofami ani politykami, lecz grupą odrzucającą burżuazję i drobniomieszczactwo, przyjmującą jazz amerykański za swój jedyny punkt odniesienia, a nurtem egzystencjalistycznym, o wiele głębszym, intelektualnym, który objawił się począwszy od roku 1944. Zdarzało się, że uczniowie Sartre’a w latach okupacji, znali „zazous”, że sami mniej czy bardziej byli „zazous”. Po wojnie razem z pozostałymi przy życiu „zazous” używali życia w piwnicach Saint-Germain-des-Prés.

**F.E.:** *Istniałaby więc ciągłość między egzystencjalizmem i zjawiskiem „zazous”.*

**M.C.:** W obu tych przypadkach widoczna jest ta sama potrzeba zerwania, prowokacji. Żaden egzystencjalizm, poczynając od Kierkegaarda, a skończywszy na Sartrze, nie prezentował się jako myśl poważna. Narzędziem myśli jest tu ironia. Jeśli nawet odnajdujemy u tych myślicieli głęboki patos, to jednocześnie widzimy, że odrzucają oni powagę, odpowiedzialność społeczną w tym sensie, w jakim łączy się ona z wiarą w istnienie zasad. Egzystencjalizm zakłada postawę buntowniczą, bez szacunku dla zasad, co w przypadku Sartre’a łączyło się z pewnymi bardzo osobistymi przeżyciami.

**F.E.:** *Ile lat mieli zwolennicy egzystencjalizmu w momencie Wyzwolenia?*

**M.C.:** Od 17 do 25.

**F.E.:** *Sartre miał już 40.*

**M.C.:** On był belfrem. Sartre przed wojną uczył w Liceum Pasteura w Neuilly. Wrócił tam wkrótce po swym powrocie z niewoli, w 1941 roku, potem został skierowany do Liceum Condorceta. Przed wojną i podczas wojny wykształcił wielu licealistów, którzy stali się później jego zwolennikami i którzy wraz z nim tworzyli „Les Temps Modernes”, na przykład Bost, Pouillon itd. ... W kręgu licealistów z klas maturalnych, w klasach przygotowawczych i wśród studentów pierwszych lat Sartre był postacią znaną. Wiedzano, że jest tam pewien oryginalny filozof, poczta pantoflowa znakomicie funkcjonowała. Jak to dobrze opisał Jean-Toussaint Desanti, młodzi filozofowie wiedzieli, że Sartre pisze *Byt i Nicość*. Czekano na tę książkę.

**F.E.:** *Czy podczas swych wykładów Sartre przedstawiał tezy z „Bytu i Nicości”?*

**M.C.:** Sartre – profesor potrafił ukazywać cudze idee i abstrahować od swoich własnych. Ale pojawiały się one w dyskusjach. Żaden z jego uczniów nigdy mi nie mówił, że Sartre wykladał w klasie tezy z *Bytu i Nicości*. Jednak był on nonkonformistą w swym zachowaniu, w ubieraniu, w traktowaniu uczniów. Nie trzeba zapominać, że Sartre’a znano już dzięki sukcesowi *Mdłości*. Kiedy w 1939 roku został zmobilizowany, a potem, w 1940, uwięziony, to funkcjonował już w literackim mikroświatku Paryża. To dlatego zresztą mogła rozejść się pogłoska, że Drieu La Rochelle będzie interweniował w sprawie uwolnienia Sartre’a [z obozu jenieckiego — dop. tłum.].

**F.E.:** *Zatem „egzystencjaliści” to grupa „Les Temps Modernes”?*

**M.C.:** „Les Temps Modernes” i „Esprit”, które to pismo reprezentuje personalistyczny nurt egzystencjalizmu. Trzeba pamiętać, że jedną z pierwszych książek o egzystencjalizmie było dzieło Emmanuela Mouniera: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* (1947). Istnieje egzystencjalistyczna tradycja personalistyczna, wywodząca się z myśli chrześcijańskiej, a dokładniej z lewicowego katolicyzmu. Filozofowie chrześcijańscy, tacy jak Emmanuel Mounier czy Paul Ricoeur, który jest protestantem, bardzo szybko zainteresowali się Sartrem. Mieli podobne wykształcenie. Zaczynali od Husserla i fenomenologii, która była prawdziwą kolebką tych poszukiwań. Emmanuel Lévinas, również należący do tego nurtu, jest fenomenologiem i prowadzi badania nad *Talmudem* i *Biblią*. Trzeba do tego dodać Gabriela Marcela, Jacquesa Maritaina, a zwłaszcza Karla Jaspersa, który szczególnie wiele znaczył dla filozofów zawodowych. Sartre poznał Jaspersa, czytając jego *Traktat o psychopatologii ogólnej*, kiedy to, w latach 20, gdy był studentem École normale supérieure, pomagał wraz z Nizanem tłumaczyć to dzieło. Owszem, jest prawdą, że Sartre słabo znał twórczość Jaspersa, którego wielkie dzieło, *Filozofia*, pochodzi z lat 30., ale jednak nie był mu obcy ten prąd otwarcie przyznający się do egzystencjalizmu.

**F.E.:** *Co z punktu widzenia filozoficznego nadawało jedność tej konstelacji: Mounier, Sartre, Maritain, Marcel?*

**M.C.:** Obrona osoby przed uproszczeniami systemu, rodzaj antyheglizmu, powtórzenie gestu Kierkegaarda w skrajnie zróżnicowanych wersjach, w ramach odmiennych kultur, różnych wyborów metafizycznych, a później politycznych. Adorno pierwszy, na początku lat 50., wskazał — jak to określił — polityczne inklinacje Sartre’a, to znaczy zbaczanie jego myśli ku polityce z uszczerbkiem dla tego, co czyniło go oryginalnym myślicielem. W 1952 roku Sartre doświad-

czył politycznej konwersji. Uwierzył, że wyleczył się z idealistycznych złudzeń, które dotąd nim kierowały. Stanie się to tematem *Słów*, książki, którą — jak twierdził — mógł napisać, ponieważ polityczne działanie u boku komunistów nagle uświadomiło mu neurotyczny charakter jego wyboru bycia pisarzem. Wikała się więc Sartre w sprzeczności, które przekształcają jego myśli w kołowrotek, wirujący w kółko, aż do kresu życia filozofa: ogłasza, że chce porzucić literaturę, chce się z nią pożegnać, jednak nie przestaje interesować się Flaubertem, co przecież oznacza próbę wyjaśnienia, dlaczego człowiek staje się pisarzem. Od 13 do 45 roku życia Sartre pisał, nie interesując się genezą swego powołania, całkowicie przeświadczony, że pisze, gdyż został do tego stworzony. Polityka sprawiła, że stracił tę swoją niewinność. To wtedy właśnie odkrył ową słynną ekwiwalencję: „Literatura była dla mnie ekwiwalentem religii. Wyposażono mnie w ideę Boga, nie dając możliwości, bym w niego uwierzył. Zastąpiłem Boga literaturą, a w miejscu świętych postawiłem pisarzy”. Sartre sam chciał być świętym, który zdobyłby nieśmiertelność.

**F.E.:** *Przez wiek XX musiały przebiegać dwa wielkie prądy filozoficzne: pierwszy — przeniknięty wolą stworzenia nauki o człowieku, nauki o społeczeństwie podporządkowanym koniecznym i nieubłaganym prawom, podczas gdy drugi stale broni przypadku, niepewności, wolności przed owymi wielkimi roszczeniami determinizmu. Czy matrycą tej drugiej postawy, charakterystycznej w równym stopniu dla Sartre'a, jak i dla Foucaulta, nie był surrealizm?*

**M.C.:** W latach 20. Sartre, jako student École normale supérieure, poznał surrealizm. Jednak Sartre był ambitny. Nie chciał być surrealista, nie chciał nikogo naśladować, sam chciał być wynalazcą. Stąd brała się jego bezustanna i zawzięta praca: był tytanem pracy. Nigdy nie przestawał pisać, wypróbowywać myśli, eksperymentować na nich, sprawdzać, czy wytrzymują próbę. Nie miał zamiaru stać się zwolennikiem Bretona. Jeśli nawet go podziwiał, to jednocześnie miał się na baczności przed skłonnościami mistycznymi, zawsze u Bretona obecnymi.

Najważniejszym wzorem literackim był dla Sartre'a — co rzadko się dostrzega — Proust. Proust jest pisarzem, który wraz z Dostojewskim i Stendhalem wywarł największy wpływ na Sartre'a: to Proustowi Sartre zawdzięcza ideę powieści totalnej oraz ideę powieści jako ocalenia. *Mdłości* są swoistym powtórzeniem *W poszukiwaniu straconego czasu*, napisanym innym stylem, ale z tą samą ambicją, by nie opisywać świata społecznego, lecz odnaleźć tajemnicę czasu, odsłonić zagadkę bytu. Podczas gdy surrealiści pisali o tajemnicy, Sartre chciał ją ukazać w pełnym świetle. Dobrze wiedział, że prawda zawarta jest w milczeniu i że można ją osiągnąć jedynie dzięki „zwoicznemu szelestowi słów”, że jedynie za pomocą stylu zdobywa się intuicję prawdy. Foucault był bez wątpie-



nia o wiele bardziej naznaczoney przez surrealizm, niż Sartre, którego inspirował raczej Valéry. Młodsze pisma Sartre'a świadczą o tym, jak ważna była dla niego lektura dialogów Valéry'ego. Jeśli to prawda, że istnieją pewne wspólne inspiracje dla Foucaulta i dla Derridy, choćby z racji ich wieku, to Sartre był dla nich filozofem, którego mogli jedynie obejść, ponieważ rzeczywiście zajmował zbyt dużo miejsca. Z tego choćby powodu było niemożliwością, aby w 1950 roku intelektualista o twórczych ambicjach stał się uczniem Sartre'a.

**F.E.:** *Istnieje również egzystencjalistyczny styl życia, kojarzony z osobą Sartre'a, a bardzo rzadko z innymi filozofami. Czy styl życia Sartre'a nie był bardzo ważny?*

**M.C.:** Tak, jego obecność, jak to się mówi o aktorze. Jego obecność na scenie epoki. Sartre, podobnie jak — można by powiedzieć — Bernard-Henry Lévy, ale kierując się całkowicie inną ambicją intelektualną, ambicją, na którą mu pozwalał jako geniusz, chciał zająć wszystkie tereny. W godnej uwagi pracy pt. *Sartre et „Les Temps Modernes”*, Anna Boschetti, włoska uczennica Bourdieu, wykazała, że Sartre przyjął strategię panowania na wszystkich polach kultury. Nie sądzę, by mogło tu chodzić o strategię świadomą, rozmyślnie stosowaną, ale Sartre na pewno miał ambicję, by być pierwszym we wszystkim, czym się zajmował. Po roku 1945 Sartre uświadomił sobie — pomógł mu w tym pobyt w Stanach Zjednoczonych — że wojna, która była wojną światową, połączyła świat, przekształciła go w jeden wspólny świat, i że środki masowego przekazu przyniosły ten sam rezultat. Sartre pierwszy wywalczył dla intelektualistów dostęp do mediów. W szkicu *Czym jest literatura?* zachwalał przekazywanie myśli za pośrednictwem radia i filmu. Nie było jeszcze telewizji, ale ona także odpowiadałaby Sartrowskim zamierzeniom. Odwołując się do słynnej tezy Marksa, wedle której nie chodzi o to, aby świat jedynie interpretować, lecz aby go zmieniać, Sartre uważał, że myślenie jest swoistym oddziaływaniem na świat.

Istotnym zwrotem w życiu Sartre'a była wojna, wojna, której nadejścia nie przewidział i której nie rozumiał. Kiedy na niego niespodziewanie spadła, poczuł się naprawdę intelektualnym bankrutem. Od tego momentu kierował nim głęboko zakorzeniony pacyfizm, z którym się zetknął w École normale supérieure pod wpływem uczniów Alaina. Sartre nie miał temperamentu pacyfisty; raczej był intelektualnie wojowniczy, jednak był również przekonany, że przemoc oznacza koniec dialogu i że najpierw zawsze trzeba odwołać się do dialogu, dialogu gwałtownego, być może agresywnego, ale jednak dialogu. Sartre — odmiennie niż George Sorel — nie sądził, że przemoc jest akuszerką historii i że nie sposób jej uniknąć. Raczej godził się jedynie z faktem, że przemoc towarzyszy buntom, lecz ani jej nie zalecał, ani też nie uznawał jej za wartość.

**F.E.:** *Egzystencjalizm prezentowany w środkach masowego przekazu jest być może przede wszystkim pewnym stylem, związanym z określonym miejscem: z Saint-Germain-des-Prés. Czy ktoś taki jak Sartre odkrywa ten styl życia poprzez spojrzenie innego, za pośrednictwem prasy, czy też polega to na podjęciu decyzji, by żyć w ten sposób?*

**M.C.:** Trzeba cofnąć się do lat 30., lub nawet do końca lat 20., do umowy: Sartre-Beauvoir, do idei, by od nowa wymyślić relacje międzyludzkie. Para Sartre-Beauvoir jest legendą, w ścisłym sensie tego słowa, to znaczy czymś, co zostało stworzone i przeżyte po to, by o tym czytano, świadomie budowaną legendą, wykreowaną przez Beauvoir w jej pamiętnikach. Sartre nigdy im nie zaprzeczał, sam jednak nie uczestniczył w rozpowszechnianiu owej legendy. Tworzył zawsze literaturę samotnika. Roquentin z *Młodości* jest modelem wiecznego kawalera, postać Mateusza z *Dróg wolności* to kawaler, który wedle autorskiego projektu miał w końcu doświadczyć pełni uczuć z żoną swego brata, ale ostatecznie nie zostało to napisane. Sartre w swych dziełach literackich nie opisywał żadnej pary, chyba że w sposób zdecydowanie niekrytyczny. Był antyrodzinny i negatywnie nastawiony do małżeństwa. Natomiast Beauvoir bardzo wcześniej wpadła na pomysł, że stworzą oni swoistą parę założycielską, archetyp nowej małżeńskiej moralności. Był to nieomal powrót do mitu androgyne: dwie istoty stworzone jedna dla drugiej, przypadkowo rozdzielone, połączą się jednak na zawsze, w życiu wiecznym, to znaczy połączy ich śmierć. Pielęgnowała tę ideę pary, aż w końcu doprowadziła do tego, że pogrzebano ją razem z Sartrem. Grób na cmentarzu Montparnasse ma tablicę z dwoma nazwiskami: Sartre i Beauvoir. To ona sobie tego życzyła, zaś Sartre na to pozwolił. Ich wspólnota intelektualna nabierała większego znaczenia przez to, że sprawiali wrażenie, jakby ich związek uczuciowy był udany. Doszło jednak do tego, że to ona sama zburzyła tę legendę, pozwalając opublikować po swej śmierci listy, które pokazują, w jakim stopniu ta „miłość konieczna” była dobrowolna, a więc ostatecznie równie przypadkowa, jak każda inna. Wszystko to źle się skończyło. Pomarli skłócceni ze sobą duchowo. Nadszedł moment, że Beauvoir przestała być dla Sartre’a bratnią duszą, za jaką zawsze chciała się uważać. Bo rzeczywiście między nimi istniała więź jak między bratem a siostrą, jak między bliźniakami; więź seksualna bowiem trwała krótko, jedynie kilka lat. Jednak jako koledzy po piórze Sartre i Beauvoir byli wspaniałymi partnerami. Naprawdę bardzo ważne jest dla pisarza, że ma kogoś, komu może przedstawić swe teksty, licząc na krytykę najbardziej ostrą i zarazem najbardziej życzliwą. Dla pisarza to wyjątkowe szczęście, że może liczyć na krytyczne spojrzenie kogoś, kogo jest pewny, kto rozumie jego cele, a jednocześnie nigdy mu pobiła.

**F.E.:** *Czy idea „miłości przypadkowych” była składnikiem powojennego egzystencjalizmu?*

**M.C.:** Egzystencjalizm to z jednej strony filozofia Wyzwolenia, z drugiej jest to również filozofia wolności seksualnej. Sartre przedstawił jej teorię w listach z lat 30., chciał przygód i miał przygody. Pragnął, by te najważniejsze trwały, wyrządził takie same krzywdy i zaznawał takich samych potajemnych przyjemności, jak wszyscy poligamiści. Nie jest on wzorem do naśladowania, chyba że komuś chodzi o ryzyko, jakiego trzeba się podjąć, i fortele, do których trzeba się uciec, jeśli nie chce się petryfikacji związku.

**F.E.:** *Powiedział Pan przed chwilą, że Simone de Beauvoir zniszczyła stworzoną przez siebie legendę pary idealnej. Można by powiedzieć, że Sartre wykonał pod koniec życia podobny niszczycielski gest, gdy w swym ostatnim wywiadzie stwierdził, że nigdy nie zaznał trwogi.*

**M.C.:** Stałym i ulubionym zwyczajem Sartre’a było mówić: „Wszystko się zmieniło, myliłem się, dopiero teraz znam prawdę”. Sądzę, że we wspomnianym wywiadzie chodzi mu przede wszystkim o *Mdłości*. U Sartre’a trwoga miała postać bezustannego niepokoju. Sartre był osobą bardzo niespokojną, skrywającą swe zamiary. Dysponował zadziwiającą energią i żywotnością, jednak najmniejszy drobiazg, zwykła podróż wprawiała go w niepokój. Niepokoił się o innych, niepokoił się o siebie. Musiał brać środki uspokajające, by spać, a pobudzające, by pracować. Trwoga, którą opisał przede wszystkim na przykładzie Roquentina, niewątpliwie została wyolbrzymiona, przedstawiona w skrajnej postaci i taką właśnie jej formę Sartre ma na myśli, kiedy w rozmowie z Bennym Léwym stwierdza: „Nie zaznałem trwogi”. Tak samo dawniej mógł powiedzieć: „Byłem Roquentinem i jednocześnie nim nie byłem”, ponieważ trwoga Roquentina brała się stąd, że nie robił on nic ze swoim życiem, podczas gdy Sartre, opisując Roquentina, tworzy właśnie swe dzieło. Przed trwogą uratowała Sartre’a sublimacja w sensie freudowskim. Odnalazł wyjście w pisarstwie. Dlatego mógł wypowiedzieć tak ważne słowa, że prawdziwą literaturą jest ta, którą człowiek tworzy w przypadkach beznadziejnych, że prawdziwa literatura powstaje tylko wtedy, gdy nie ma się już żadnego innego wyjścia; literatura nie zależy od talentu, lecz rodzi się wtedy, gdy człowiek czuje się jak szczur i ma jedyne wyjście: pisać. To właśnie Sartre mówił o Jean Genecie. Czy sam poznał tego rodzaju trwogę? I tak, i nie. Nie doświadczył nagłych jej ataków. Temat trwogi, bliski również innym pisarzom, takim jak Céline czy Emmanuel Bove, Sartre zaczerpnął z książek Kierkegaarda, takich jak *Traktat o rozpacz* i *Pojęcie lęku*.

**F.E.:** *To trochę co innego powiedzieć, że się czegoś doświadczyło, niż stwierdzić, że przyjmuje się pewien literacki motyw...*

**M.C.:** W ostatnim wywiadzie Sartre'a pojawia się swoiste dążenie, by radykalnie zerwać z przeszłością, by — z przesadą, jak sądzę — powiedzieć: „Całkowicie się pomyliłem”. To właśnie tak bardzo uraziło Simone de Beauvoir. Pamiętała ona Sartre'a po jego eksperymentach z meskaliną, gdy prześladowały go wizje krabów. Niewątpliwie była to depresja. Mając trzydzieści lat Sartre wpędził się w depresję, połączoną z atakami lęku. Dziś lekarze określiliby to prawdopodobnie jako psychiczne zaburzenie halucynacyjne. Wyszedł z tego dzięki opublikowaniu *Mdłości*; sukces ten pozwolił Sartre'owi uwierzyć w swe powołanie, w które zaczynał wątpić, gdy początkowo odrzucano jego książkę. Właśnie od tej chwili, w której w oczach innych stał się pisarzem, Sartre zaczął żyć w mniejszym napięciu, ale zawsze pod przymusem pisania, wynikającym z niepokoju.

**F.E.:** *Czy Pańskim zdaniem Sartre był egzystencjalistą aż do końca?*

**M.C.:** Przez pewien czas uważałem, że w jego twórczości było epistemologiczne zerwanie, jak to wówczas mówiono, że Sartre zrezygnował ze swych poglądów z *Bytu i Nicości*. Teraz myślę, że chodzi tu raczej o pewne przesunięcia akcentów. W *Byciu i Nicości* Sartre stara się określić byt świadomości. Chodzi mu o fenomenologiczną ontologię świadomości. W *Critique de la raison dialectique*, wychodząc od zasad ustalonych w *Byciu i Nicości*, Sartre — nawet jeśli trochę zmienia terminologię — usiłuje stworzyć fenomenologię praxis, praxis indywidualnej, a także praxis grupy, działania grupowego. Sądzi, że nie istnieje praxis indywidualna, która nie włączałaby się w pewną praxis już zastygłą w coś, co określone jest mianem sfery „praktyczno-biernej” (*le „pratico-inerte”*). W istocie rzeczy chodzi tu o opis tej samej relacji, ponieważ wedle *Bytu i Nicości* byt świadomości polega na odnoszeniu się do tego, co inne: byt-dla-siebie istnieje tylko o tyle, o ile istnieje dla innego. Starając się przekroczyć problematykę spojrzenia jako konfrontacji dwóch świadomości, Sartre podejmuje problem konfliktu jako zderzenia się różnych praxis, to znaczy różnych ludzkich projektów. W *Byciu i Nicości* koncentruje się na badaniu relacji świadomości indywidualnych, abstrahując od historii, która zostaje wzięta w nawias w rezultacie swoistej redukcji fenomenologicznej. Historia pojawia się wyłącznie jako historia osoby, gdyż psychoanaliza egzystencjalna ujmuje osobę w jej dynamicznym rozwoju. W *Critique de la raison dialectique* Sartre chce pokazać, że historia wyrasta z konfliktu indywidualnych dążeń, jaki ma miejsce w sytuacji niedostatku dóbr. Inny jest wrogiem nie dlatego, że jest kimś innym, lecz dlatego, że jest tym, kto potencjalnie nam zagraża, gdyż może pozbawić nas

tego, czego potrzebujemy. Sartre z *Critique de la raison dialectique* pozostaje egzystencjalistą.

**F.E.:** *A pominąwszy Sartre'a: jak rozwija się egzystencjalizm?*

**M.C.:** W dwóch kierunkach; pierwszy, literacki, to kierunek dziś zwany autofikcją; drugi, moralny i społeczny, i tu prawdopodobnie postać André Gorza wskazuje najlepiej, czym dziś może być egzystencjalizm, przemyślany ponownie w ramach refleksji nad ekonomią, ekologią i moralnością. Nadal aktualne jest pytanie: w jakich warunkach możemy nadać życiu sens? Prawdziwym twórczym uczniem Sartre'a, który sam nie chciał mieć uczniów, jest niewątpliwie André Gorz.

**F.E.:** *A kto w dziedzinie autofikcji?*

**M.C.:** Teoretyk tego gatunku, Serge Doubrovsky, pisze swe powieści na kanwie własnego życia. Autofikcja to tworzenie powieści z materiału swych przeżyć, działalność podporządkowana nakazowi przejrzystości, wynikająca z nieodpartej potrzeby poszerzania granic tego, o czym wypada mówić, nie tyle po to, by wyznawać swe słabości czy winy, ile dla stworzenia prawdziwego, jak to tylko możliwe, opisu tego, co faktycznie przeżywa się w stosunkach międzyludzkich. A wszystko to ma być opisane takim stylem i przy użyciu takich technik narracyjnych, które zmuszają czytelnika do współuczestnictwa, wprawiającego w zamęt i lekkie obrzydzenie. Wśród kontynuatorów egzystencjalizmu można także umieścić Normana Mailera. W *The Armies at the Night*, reportażu z manifestacji pod Pentagonem przeciwko wojnie w Wietnamie, autor-uczestnik określa się raz jako Norman Mailer, to znowu jako Egzystencjalista. Trzeba także wspomnieć Paula Nizana, piszącego książki sensacyjne, Paula Austera, bajkopisarza, którego można dołączyć do egzystencjalizmu, choć on sam niewątpliwie etykietkę tę by zakwestionował, podobnie jak trzeba wspomnieć wielkiego niemieckojęzycznego pisarza szwajcarskiego, Maxa Frischa, który podejmował te same tematy, co Sartre: stosunki z kobietami, problem odpowiedzialności, tragizm, przypadkowość, ryzyko, dorzucając do tego jeszcze problem stosunku do techniki oraz kwestię neurotycznej miłości. Patrząc od tej strony, trzeba stwierdzić, że egzystencjalizm nie przestał być inspirujący. Chętnie włączyłbym do niego Hervé Guiberta. Psychoanalicy bez wątplenia określiliby wszystkich tych pisarzy za pomocą pojęcia narcyzmu. Tym, co moim zdaniem ich łączy i jednocześnie decyduje o różnicach między nimi, jest związek uprawianego przez nich pisarstwa z konkretnym doświadczeniem, które — podobnie jak styl — jest nieuchronnie indywidualne.

**F.E.:** Czy dziś uczy się młodzież egzystencjalizmu?

**M.C.:** W liceach uczy się Sartre'a w klasach o profilu humanistycznym. Jeśli chodzi o studia filozoficzne, to zależy to od profesora. Ale lektura części *Bytu i Nicości* była w zeszłym roku warunkiem uzyskania agregacji z filozofii. Obecność Sartre'a i egzystencjalizmu w programie nauczania oraz w badaniach naukowych zależy także od tego, czy prasa w danym momencie zajmuje się Sartrem. Po jego śmierci przez dziesięć lat trwał urodzaj na Sartrowskie dzieła pośmiertne. Począwszy od 1981 roku ukazała się seria zadziwiających tekstów o wielkiej wartości: na przykład *Les Carnets de la drôle de guerre* czy *Cahiers pour une morale*, filozoficznie pasjonujące, choć są to jedynie notatki do książki, która nie została napisana. Ukazał się także drugi tom *Critique de la raison dialectique* oraz *Vérité et existence*; obie te książki zostały wydane przez Arlette Elkaïm-Sartre. Każda z nich została przyjęta tak, jakby autor jeszcze żył.

Jeśli chodzi o badaczy, to stale zajmują się oni Sartrem, szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Stał się on autorem „akademickim”, nawet jeśli jego twórczość badają nadal filozofowie, sytuujący się na marginesie oficjalnej filozofii, na wydziałach filozofii, zatrudniających niektórych heterodoksyjnych marksistów. We Francji, i ogólnie w krajach frankofońskich, bardziej oryginalne są badania nad Sartrowską twórczością literacką, niż nad filozofią, chociaż jest kilku młodych filozofów, którzy stworzyli ważne prace z tej dziedziny, myślę tu szczególnie o Juliette Simont. A jeśli chodzi o dzieła z pogranicza filozofii i literatury, mam na myśli prace Denisa Holliera i Jean-François Louette'a.

**F.E.:** Czy egzystencjalizm jest nadal filozofią naszych czasów?

**M.C.:** Czy egzystencjalizm żyje? Czy ma szansę znów się rozprzestrzenić? Wydaje mi się, że wraz ze wzrostem społecznej niepewności, w sytuacji, gdy „bezpieczeństwo społeczne”, dotychczas zapewnione, zaczyna słabnąć pod ciosami gospodarki rynkowej, która każdego stawia wobec jego własnej odpowiedzialności i wolności, ponownie odkryjemy, że życie jest niepewne. Ta niepewność jest bardzo silnie odczuwana przez młodych ludzi. Sondaże informują, że nawet w końcowych klasach liceów, które otwierają drogę do elitarnych szkół wyższych czy na dobre uniwersyteckie fakultety, blisko 80% młodzieży czuje się skazanych na bezrobocie i doświadcza silnego lęku przed przyszłością. Ta myśl, że odtąd dalsza kariera zawodowa stała się niepewna, że nasze życie będzie złożone z następujących po sobie lub przebiegających równolegle różnych zajęć zawodowych, że nie można już myśleć o posadzie raz na całe życie — otóż myśl owa powinna sprzyjać egzystencjalistycznej postawie, pomagać w ponownym odczytaniu egzystencjalizmu. Nie mówiąc już o tym, że na płaszczyźnie międzynarodowej mamy do czynienia z rozpadem radzieckiego imperium i z ryzy-

kiem jego odbudowy w postaci państwa faszystowskiego, ale nadal wyposażonego w broń nuklearną — to znaczy nie mówiąc o powrocie do fundamentalnej niepewności historycznej.

Dwa lata temu, czytając „Village Voice”, pismo będące nowojorskim odpowiednikiem „Nouvel Observateur”, z podobną tradycją kulturową i intelektualną, natrafiłem na obszerny tekst poświęcony egzystencjalizmowi. Myślą przewodnią było stwierdzenie, że egzystencjalizm to jedyna filozofia otwarta na problemy, jakie przed młodymi ludźmi stawia ich życie osobiste: jak postępować z partnerem czy partnerką, jak odnaleźć się w życiu rodzinnym, jak poradzić sobie z AIDS, co zrobić z problemem nędzy na świecie.

**F.E.:** *Egzystencjalizm mógłby więc znowu stać się filozofią tego nowego „wyzwolenia”, jakie przyniósł nam rok 1989. Jak jednak wyjaśnić, że nie pojawił się żaden ruch, polityczny czy intelektualny, który byłby odpowiednikiem egzystencjalizmu? Ruch antytotalitarny nie miał charakteru egzystencjalistycznego, zaś indywidualizm, o którym tyle mówiło się w latach 80., był mało buntowniczy i bardzo moralizatorski. Można by stwierdzić, że mamy obecnie do czynienia z odwrotnością sytuacji, jaka zaistniała pod koniec wojny, kiedy to egzystencjalizm był filozofią wyzwolenia, pobudzającą, buntowniczą, polemiczną, radosną i kontestującą. Dziś jesteśmy raczej na etapie powagi, moralizatorstwa, zaś spostrzeżenie, że sytuacja jest niepewna, rodzi raczej potrzebę zasad, porządku, a nie owocuje Sartrowskim apelem, by każdy decydował o swym własnym życiu.*

**M.C.:** Mógłbym odpowiedzieć podobnie jak historycy kina: to właśnie w okresach odbudowy i ekonomicznego wzrostu może się objawić najbardziej czarny pesymizm. „Czarny” film amerykański koresponduje z okresem ekonomicznej euforii; całkiem przeciwnie, gdy wszystko idzie źle, produkuje się uspokajające kawalki. To samo można powiedzieć o egzystencjalizmie: egzystencjalizm jest twardą filozofią, która nie przyznaje człowiekowi żadnych praw, lecz jedynie nakłada nań obowiązki. Nie mamy prawa do solidarności, mamy obowiązek solidarności; Inny nie jest *a priori* naszym przyjacielem, to my musimy go nim uczynić; miłość nie jest czymś danym, trzeba ją samemu tworzyć i zawsze towarzyszy temu ryzyko. Powstające dziś rozprawy moralne, zmierzające do tego, by dać ludziom oparcie w sytuacji całkowitego chaosu (mam tu na myśli nawrót nakazowego katolicyzmu na wzór Jana Pawła II) oddalają nas, jak to tylko możliwe, od egzystencjalizmu, pojętego jako zakład, któremu towarzyszy ryzyko, jako odkrycie wolności. Gdy wydaje się, że wszystko ulega rozpadowi, szukamy autorytetów moralnych i intelektualnych. Egzystencjalizm nie ma do zaproponowania żadnych środków uspokajających.

**F.E.:** *Zatem egzystencjalizm, który dziś byłby uzasadniony obiektywną sytuacją, nie jest jednak rozpowszechnionym sposobem przeżywania świata.*

**M.C.:** Powiedzmy raczej, że chociaż sytuacja sprzyjałaby ożywieniu ducha wolności, to rzeczywistość jest do tego stopnia niepewna, że wolność jeszcze nigdy tak gorączkowo nie starała się przed sobą uciec, czy to w postawy religijne, będące formą intelektualnej uległości, czy to w poszukiwanie materialnego bezpieczeństwa, szybkiego zysku, czy też w teorię, że ekonomia podlega prawom niezależnym od indywidualnych zachowań. Znana jest bezsilność ekonomistów: ich przewidywania nigdy się nie sprawdzają. Świadczy to o tym, że ekonomiczne zachowania ludzi w znacznie większym stopniu wynikają z przesłanek psychologicznych, z lęku, z potrzeby bezpieczeństwa, niż ze ściśle ekonomicznej racjonalności.

**F.E.:** *Jak zdefiniowałby Pan egzystencjalizm? Jakie słowa są niezbędne do tego, by go określić?*

**M.C.:** Przede wszystkim — *przypadkowość*: istniejemy bez uzasadnienia, egzystencja jest nam dana po nic. *Zatem także odpowiedzialność*: godzimy się żyć, a więc godzimy się żyć w społeczeństwie. *Wspaniałomyślność*: jest to dla egzystencjalizmu wartość podstawowa. Wspaniałomyślność jest to obdarowywanie bez oczekiwania na odwzajemnienie. Dar, taki jak go pojmuje egzystencjalizm, daleki jest od Lévinansowskiej anielskości, jest czymś innym, niż „wezwanie” płynące z twarzy Innego, związany jest raczej z twórczością, z żartem, z uczestnictwem w grze. Egzystencjalizm wynalazł również swoistą psychologię gry; psychodrama, która dziś służy jako terapia w trudnych sytuacjach, wiele zawdzięcza temu wynalazkowi. Podstawowa formuła egzystencjalizmu jest następująca: *człowiek jest bytem, który nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest*. Tożsamość mamy jedynie w oczach innego, który nas określa. Sposób, w jaki odbieramy sami siebie, jest niedefiniowalny, polega na nieutożsamianiu się ze sobą, co Sartre nazywał właśnie egzystencją. Jest to uczucie samotności, które może być jednocześnie — lub kolejno — niepokojące i podniecające. Jest to uczucie osobistej odpowiedzialności: jedynie ja odpowiadam za to, co robię ze swoim życiem. Nie mogę domagać się od nikogo, by za mnie decydował, nie mogę powoływać się na cudze winy, by zwolnić się z odpowiedzialności za własne życie, by je jakoś usprawiedliwić. Jest w egzystencjalizmie owa swoista pobudzająca *rozpacz*, o której pisał Nietzsche. Dodałbym tu jeszcze pojęcie *solidarności*, gdyż ludzkie życie staje się piekłem, jeśli inny jest naszym wrogiem. Owa solidarność to nasz własny interes, interes nie tyle materialny, co ludzki, gdyż uzależnieni w swym bycie od spojrzenia, słów, uwagi, aprobaty, pieśczęt drugiego człowieka, nie możemy istnieć bez komunikacji z innymi. Nie ma ży-



cia bez komunikacji, zaś komunikować to znaczy dawać. Bez tego od razu zamykamy się w bunkrze.

**F.E.:** *Nie wymienił Pan pojęcia działania.*

**M.C.:** Sądzę, że jest ono *implicite* zawarte w pojęciu wspaniałomyślności i daru. Z tych trzech kategorii: mieć, być i działać, ta ostatnia jest na pewno specyficznie egzystencjalistyczna. Czyn w rozumieniu egzystencjalistycznym, to coś, co się mówi lub co się robi, co się wytwarza, a co zmienia relację człowieka z otoczeniem. Czyn taki ma charakter wynalazku, podczas gdy gest jest powtórzeniem. To dowartościowanie czynu pozwala zrozumieć zaangażowanie Sartre'a w 68 roku i w latach 70., jego zainteresowanie takimi ruchami, jak Lewica proletariacka, które odwoływały się do czynu prowokacyjnego, czynu obnażającego, do „wywrotowej działalności instytucjonalnej”, jak wtedy mówiono, której modelem była akcja w stylu Robina Hooda, przeprowadzona u wielkiego paryskiego kupca, Fauchona. Największą zdobyczą 68 roku było błyskawiczne ukształtowanie wspólnoty opartej na serdeczności i wzajemnym porozumieniu, o czym w tamtych latach tak interesująco mówili Edgar Morin, Cornelius Castoriadis, Dionys Mascolo i Claude Lefort. Morin napisał małą książeczkę, w której tłumaczył, że dokonała się rewolucja. Być może trwała tylko miesiąc, ale jednak była to właśnie rewolucja: powstała inna forma społecznienia, choć nie doszło do żadnych przemian instytucjonalnych, to bowiem następuje później, kiedy próbuje się utrwalić i umocnić zdobycze rewolucji.

Modelem tej radosnej wspólnoty opartej na wzajemnym porozumieniu jest jazz. Nie znam bardziej „egzystencjalistycznej” muzyki, jeśli można ją tak nazwać. Jazz jest afirmacją zbiorowej wolności, kiedy to każdy ma swoją solówkę, wykonuje swoją partię, bierze na siebie ryzyko, prowokuje odpowiedź drugiego, krótko mówiąc: improwizuje, wykorzystując posiadane umiejętności i dostosowując je do całego zespołu. Improwizacja nie jest anarchią wrogich sobie głosów, lecz odwzajemnianiem nieoczekiwanego daru, co możliwe jest dzięki współpracy, dzięki odwoływaniu się do tego, co każdy w obrębie zasadniczej wspólnoty ma swojego własnego; w ten właśnie sposób tworzy się rzeczywistość więz między członkami zespołu. Orkiestra jazzowa, która „daje czadu”, która swinguje, jest bezinteresownym i ulotnym związkiem ludzi wolnych, dzięki którym pojawia się w świecie piękno. Nie jest to raj, lecz — budowana tu na ziemi i nie trwająca długo — wspólnota, będąca przeciwieństwem sytuacji, w której „piekło to inni”. Sprawić, by społeczeństwo funkcjonowało jak zespół jazzowy — oto jak mogłaby wyglądać egzystencjalistyczna utopia, której tak potrzebujemy.

Z francuskiego przełożyła  
Hanna Puszko