

Marek Jędraszewski

Sartre i problem moralności

Sztuka i Filozofia 10, 85-90

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Marek Jędraszewski

SARTRE I PROBLEM MORALNOŚCI

SAMOTNOŚĆ ROZPACZY I PRZEKLEŃSTWA

Sartre lubił co rok wracać do Rzymu. Zazwyczaj spędzał tam kilka wakacyjnych tygodni na przełomie sierpnia i września. Miał nawet swój niewielki apartament w Hotel Nazionale, położonym w samym *centro storico*. Gdy ostatni raz byłem w Wiecznym Mieście, chciałem osobiście sprawdzić, czy rzeczywiście jest tak, jak to opisywała Simone de Beauvoir w *La cérémonie des adieux*. Tak jest naprawdę: hotel przylega niemal do gmachu Parlamentu, tuż obok znajduje się kawiarnia Giolittiego z najlepszymi w Rzymie lodami, stąd zaledwie dwa kroki na Piazza Navona czy do Panteonu. A z tarasu hotelu rozciąga się przepyszny widok na Kwirynał, niegdyś siedzibę papieża, a dzisiaj prezydenta Republiki, dalej kolosalną „maszynę do pisania”, czyli Altare della Patria, które zawiera w sobie prochy Nieznanego Żołnierza, wreszcie na majestatyczną kopułę Bazyliki św. Piotra. To właśnie tutaj, a potem — od 22 września 1974 roku — w Paryżu, w nowym już mieszkaniu przy bulwarze Edgard-Quinet, w cieniu „wieży” Montparnasse, nagrywał Sartre swą rozmowę–rzekę z Simone de Beauvoir. Ukazała się ona drukiem rok po śmierci Sartre’a, która nastąpiła w kwietniu 1980, jako druga część jej książki *La cérémonie des adieux*.

Jest to publikacja ze wszech miar godna uwagi. Najpierw dlatego, że przed szerokim gronem czytelników odkryła sekrety ostatniej dekady życia Sartre’a: jego „rodzinę” i dzielące ją spory i zawiści, jego przyjaciół i ideowych przeciwników, jego podróże i jego starzenie się. Simone nie cofała się nawet przed szczegółami świadczącymi o coraz większej nieporadności Sartre’a w panowaniu nad swymi czynnościami ściśle fizjologicznymi. Zwłaszcza uwagi dotyczące tych ostatnich spraw budziły u niektórych czytelników książki Simone pewien niesmak, a nawet sprzeciw, ale było to całkowicie w jej stylu. Czyż nie wydała opasłego tomiska zatytułowanego *Le vieillissement*, w którym z niemal masochistyczną satysfakcją opisywała różne objawy człowieczego starzenia się? Kto wie, może właśnie w ten sposób przygotowywała się do ostatnich lat swego życia.

Jednakże obok tych wielce interesujących szczegółów z ich życia książka zawiera swoiste podsumowanie odbytej dotąd przez Sartre’a drogi oraz osiągniętych na niej sukcesów, a także i poniesionych klęsk. Stanowi więc swoistą

spowiedź życia czy też rodzaj obrachunku z samym sobą. Kiedy w roku 1981 ukazała się *La cérémonie*, w kilku istotnych momentach ta Sartrowska spowiedź nie była jeszcze w pełni zrozumiała: Sartre mówił bowiem o pewnych swych poszukiwaniach filozoficznych i o pismach, które dotąd w ogóle nie ujrzały światła dziennego, co więcej: które prawdopodobnie — jak to wynikało z jego wyuruzeń — bezpowrotnie zaginęły. Kilka lat później okazało się, że jednak nie przepadły ani też nie zostały zniszczone: dzięki staraniom przybranej córki Sartre'a, Arlette Elkaïm-Sartre, zostały opublikowane, budząc wielkie zainteresowanie, wręcz sensację. Dzięki temu możemy dziś prześledzić całe jego filozoficzne itinerarium, które trwało nieprzerwanie aż do ostatnich jego dni. Co więcej, dzisiaj wiemy też, że Sartre to nie tylko autor *L'Être et le Néant*, dzieła uchodzącego za sztandarowe dla całego ateistycznego egzystencjalizmu. Że wielokrotnie zmagał się z nim wewnątrz i od niego odchodził. Że do końca poszukiwał swojej prawdy. Dlatego wydaje się, że próba odtworzenia tej jego drogi może być dla nas czymś, co nie tylko zaspokoi ciekawość, ale co będzie czymś bardzo inspirującym. Warto przecież patrzeć z podziwem na tych, którzy mają odwagę szukać. W końcu nie ma ich aż tak wielu.

Jak wynika z rozmowy Sartre'a z Simone, pierwsze jego w pełni oryginalne poszukiwania filozoficzne, które możemy określić jako typowo egzystencjalistyczne, zostały wyznaczone przez dwa dzieła: *Mdłości* i *L'Être et la Néant* (*Byt i nicość*). Pierwsze zostało wydane tuż przed wojną, drugie w czasie jej trwania — w roku 1943. Obydwa powstały pod wyraźnym i nie ukrywanym przez Sartre'a wpływem *Sein und Zeit* Heideggera. Jak wiadomo, Heidegger pojmował ludzkie życie jako *ek-stazę*, jako wybieganie w kierunku tego kresu, którym jest śmierć. Stąd jego określenie człowieka: *Dasein ist Sein-zum-Tode* — człowiek jest bytowaniem—ku—śmierci. Całe zatroskanie człowieka wynika z jego lęku o nieustannie wymykające mu się — niejako kurczące się — własne istnienie. Zło jest dla niego zawsze niedostatkim, zawsze brakiem, zawsze nicością. Reinterpretując myśl Heideggera, Sartre nadał temu istnieniu charakter absurdałności. „Absurdem jest to, żeśmy się urodzili i absurdem, że pomrzemy”. Według niego zło przeżywane przez człowieka wynika głównie nie z tego, że zdążamy ku nieuchronnemu końcowi, ale z tego, że znajdujemy się wobec ciemnego, opacznego bytu, pozostającego w ciągłym konflikcie z nami. „Istnienie — pisał w *Mdłościach* — wszędzie, w nieskończoność, zbytecznie, zawsze i wszędzie; istnienie — ograniczone zawsze tylko istnieniem. (...) Istnienie to pełnia, z której człowiek wyjść nie może. (...) Wiedziałem dobrze, że jest to Świat, Świat całkiem nagi, który ukazywał się nagle, a ja dusiłem się z gniewu przeciw temu wielkiemu absurdałnemu bytowi. Nie można było nawet postawić pytania, skąd się to wszystko brało, ani dlaczego było tak, że raczej istnieje świat niż nic. To

nie miało sensu, świat był wszędzie obecny, z przodu, z tyłu. Nie było nic przed nim. Nic. Nie było takiej chwili, w której mógłby nie istnieć. Właśnie to mnie drażniło: nie było oczywiście żadnego u z a s a d n i e n i a, aby istniała ta cieknąca larwa. Ale nie było możliwe, aby nie istniała”.

Niewybaczalność samego istnienia sugeruje u Sartre’a drugi węzeł tragedii człowieka. Jest nim konflikt podmiotu z przedmiotem, świadomości ze światem rzeczy. Inność między świadomością a rzeczami zostaje osadzona w horyzoncie aksjologicznym. Jego treścią jest zawiść. Byt–dla–siebie, czyli świadomość, nie mogąc się zgodzić na swoją inność i ontologiczną wtórność, skierowuje ku światu, czyli ku bytom–w–sobie, nienawistne spojrzenie. Ona dotyka wszystkiego, co jest, lub co pod ciężarem tego spojrzenia staje się rzeczą — przedmioty, własne ciało, drugiego człowieka. Konflikt rodzi nienawiść, a nienawiść — poczucie obcości wobec wszystkiego, co nie–ja. Poczucie obcości staje się źródłem samotności. „Obcy samemu sobie — wyznaje Orestes, bohater *Much* — wiem. Poza naturą i przeciwny naturze, pozbawiony jakiegokolwiek usprawiedliwienia nie oczekuję znikąd ratunku i wiem, że w nikim nie znajdę ucieczki. (...) Skazany już jestem na to, aby nie uznawać innego prawa niż własne”.

Najbardziej tragiczne w tej filozofii Sartre’a jest to, że tak zarysowany konflikt wyklucza autentyczne spotkanie z drugim człowiekiem. Stąd niemożliwa jest jakakolwiek pomoc, której jeden mógłby udzielić drugiemu, niemożliwa nawet jakakolwiek tolerancja. „Znamy wszyscy zdenerwowanie — plastycznie komentował to Emmanuel Mounier — spowodowane drobnymi zacięciami się mechanizmów, w których dwie połączone części są zablokowane. Oswobadzając jedną, klinuje się drugą. Gdy się z kolei odblokuje drugą, zaklinowuje się pierwsza. W schemacie Sartre’a tak się właśnie przedstawiają stosunki z drugim człowiekiem. Będąc podmiotem pragnę go uchwycić jako podmiot. Lecz jeżeli występuje jako podmiot, on zastyga w przedmiot. A wobec jego podmiotowości mogę wystąpić jedynie jako przedmiot niezdolny jej osiągnąć. Trzeba by żeby mi mógł być objawiony jednocześnie jako przedmiot i jako podmiot. To zaś jest niemożliwe”. I tak trwa nieustannie ten pierwotny konflikt, a czas jedynie wzmacnia go i utwierdza. Tym samym wzmacnia i utwierdza nienawiść — a wraz z nią samotność rozpaczy i przekleństwa, które nie oszczędza nikogo — ani drugiego człowieka, ani nawet Boga.

Do tego właśnie sprowadza się istota przesłania zawartego w *L'Être et le Néant*.

MORALNOŚĆ NA KSZTAŁT DZIEŁA SZTUKI

Filozofia Sartre'a z *L'Être et le Néant* jest filozofią człowieczego niepowodzenia. Gdy pod koniec życia rozmawiał o tym ze swoim osobistym sekretarzem, zwanym w tzw. rodzinie Sartre'a Victorem, przyczynę tego niepowodzenia upatrywał w zbyt wielkim akcencie położonym na samotność podmiotu i na jego odrębność wobec każdego przedmiotu — także, jeśli tym przedmiotem był Drugi człowiek.

Złudne przekonanie o relatywnej niezależności od innych prysnęło w czasie, gdy Sartre, wypuszczony z niewoli niemieckiej, stał się jednym z uczestników Ruchu Oporu. „*L'Être et le Néant* (opublikowane w 1943 roku — przyp. M.J.) jest dziełem na temat wolności — mówił w Rzymie do Simone de Beauvoir. W tym czasie wierzyłem, jak starożytni stoicy, że się jest zawsze wolnym, nawet w okolicznościach skrajnie nieznośnych, które mogą doprowadzić do śmierci. (...) Zmiana nastąpiła w latach 1942 – 1943, lub nawet nieco później; przeszedłem od idei stoickiej (...) do idei późniejszej, według której istnieją okoliczności, gdzie wolność jest skrępowana. Te okoliczności pochodzą od wolności drugiego. Inaczej mówiąc, wolność jest skrępowana przez inną wolność lub przez inne wolności”.

Tego skrępowania przez inne wolności nie należało jednak interpretować czysto negatywnie — tak jakby moja wolność była niemożliwa do urzeczywistnienia na skutek samego istnienia wolności innych ludzi. Takiemu właśnie przekonaniu Sartre dał wyraz w głośnej sztuce *Przy drzwiach zamkniętych*, gdzie znajdujemy słowa uchodzące za typowe dla niego pojmowanie relacji międzyludzkich: „Piekło to są Inni”. Otóż skrępowanie mojej wolności przez wolności innych, o którym mówi Sartre do Simone, dotyczyło czegoś zupełnie innego: „jest rzeczą niedopuszczalną, nie do pomyślenia, aby jakiś człowiek był wolny, jeśli inni nimi nie są. Jeśli innym odmawia się wolności, ona przestaje być wolnością. Jeśli ludzie nie respektują wolności drugiego, wolność, która w pewnym momencie się w nich ujawnia, jest od razu niszczone”.

Jeśli więc *L'Être et le Néant* jest wywyższeniem wolności jednostki, to później możemy mówić o swoistym dla Sartre'a „nastawieniu na Drugiego”. W sposób nieoczekiwany, a dla dotychczasowych wielbicieli jego filozofii szokujący, to nastawienie ujawniło się w następującym fragmencie jego *Existentialisme est un humanisme*: „Oczywiście, wolność jako definicja człowieka nie zależy od drugiego. Jednakże od momentu zaangażowania jestem zobowiązany chcieć zarówno mojej wolności, jak i wolności innych. Nie mogę wziąć za cel mojej wolności, nie biorąc jednocześnie za cel wolności innych. W konsekwencji, jeśli w planie całkowitej autentyczności uznałem, że człowiek jest bytem wolnym,

który w różnych okolicznościach musi chcieć własnej wolności, to jednocześnie uznałem, że muszę chcieć wolności innych”. Jednakże początkowe zaskoczenie minęło, a powyższe wyznanie Sartre’a pomijano milczeniem, uważając je za przejaw pewnego braku koherencji w jego dotychczasowym myśleniu o relacjach międzyludzkich. Była to postawa w jakiejś mierze usprawiedliwiona. Któż bowiem mógł wiedzieć, że właśnie w latach bezpośrednio następujących po wojnie Sartre usiłował napisać wielkie dzieło z dziedziny moralności, które miało być świadectwem dokonanej w nim zmiany poglądów? Co prawda, Sartre w zakończeniu *L'Être et le Néant* zapowiedział konieczność dzieła na ten temat, ale, po pierwsze, wcale to nie znaczyło, że odejdzie w nim od dotychczasowej wizji relacji do Drugiego, oraz, po wtóre, ponieważ takie dzieło ciągle się nie ukazywało, wielu sądziło, że podzieli ono los niedokończonego *Sein und Zeit* Heideggera — po prostu nie ukaże się już nigdy, a powstałe milczenie będzie jedynie znakiem ostatecznego niepowodzenia. Tymczasem w roku 1983, a więc już po śmierci Sartre’a, ukazały się staraniem jego przybranej córki Arlette Elkaïm-Sartre *Cahiers pour une morale*.

Podczas swego rzymskiego wywiadu Sartre wspomniał wobec Simone: „W istocie napisałem dwie moralności, jedną między rokiem 45 a 47, całkowicie zafalszowaną..., a potem notatki z roku około 65 na temat innej Moralności, wraz z problemem realizmu i problemem moralności”. Tą moralnością „całkowicie zafalszowaną” są właśnie *Cahiers*. Trudno dociec, dlaczego o swej pracy wyrażał się z takim lekceważeniem. Być może dlatego, że nie udało mu się w niej dojść do satysfakcjonujących go rezultatów. Książka jest, istotnie, pełna niejasności, niekiedy nawet sprzeczności, do których dochodzi się po długich i żmudnych fenomenologicznych opisach. Zawiera jednak w sobie pewne bardzo interesujące idee. Jedną z nich — i kto wie, czy nie najbardziej oryginalną — jest próba zbudowania moralności w oparciu o zarys formalny dzieła sztuki.

Sartre odrzucał bowiem moralność chrześcijańską, w której — jego zdaniem — chodzi głównie o własne udoskonalenie i o podobanie się Bogu. Tymczasem autentyczna moralność powinna dotyczyć pewnego celu, który znajduje się poza nią: należy podać kubek spragnionemu nie dla samej czynności podania napoju, ani też dla stawania się dobrym, ale dlatego, aby ugasić czyjeś pragnienie. Ponadto moralność nie może rościć sobie pretensji do stawiania człowiekowi pewnych wymagań ponadczasowych i bezwarunkowych, nie licząc się z jego konkretnymi sytuacjami — tak jakby na przykład, wymóg mówienia prawdy był zawsze możliwy do spełnienia. Nie ma moralności bez zachowania królestwa wolności, tak jak nie ma moralności bez spotkania człowieka z człowiekiem. Kiedy jest więc ona możliwa?

Sartre rozważa trzy typy spotkania: prośbę, wymaganie i apel. Prośba i wymaganie stanowią dwa różne warianty heglowskiej dialektyki pana i niewolnika. W przypadku prośby sam niewolnik ofiaruje panu swoją wolność, prosząc jedynie o łaskawe wejrzenie na siebie. To podporządkowanie się Innemu wyraża się także w modlitwie: „Spójrz, Boże...”. Natomiast w przypadku wymagania pan żąda podporządkowania się jego woli — i to w imię jakiegoś abstrakcyjnego celu, który staje się moim obowiązkiem. Wola pana jest przemocą wobec mojej wolności. Poprzez zgodę na nią działam całkowicie w wymiarze Innego — jak ćma w ślupie światła. Tym samym przekreślam własną autonomię i niezależność. Pozostaje więc apel, w którym jedna wolność znajdująca się w sytuacji zwraca się do drugiej wolności, znajdującej się w sytuacji, z propozycją wspólnego działania. Sartre ilustruje to sytuacją człowieka, który biegnie za autobusem i usiłuje do niego wskoczyć. Jego bieg staje się apelem do innego, który znajduje się na platformie autobusu i który wyciąga ku bieżącemu swą rękę, usiłując mu pomóc. Sytuacja ta przypomina dzieło sztuki, gdzie jedna wolność ofiaruje drugiej coś z siebie. Jedna i druga znajdują się już w określonej sytuacji, a samo dzieło jest jednocześnie darem i wymaganiem. Prośba jest, jak widzieliśmy, przekreśleniem siebie, gdyż jest dobrowolną rezygnacją z własnej wolności. Natomiast apel jest wezwaniem do solidarnego działania w imię osiągnięcia mojego celu, w którym to działaniu uszanowana jest wolność zarówno jednego, jak i drugiego partnera spotkania. Stąd moralność, która urzeczywistnia się poprzez apel, jest wspańałością i darmością. I to stanowi — zdaniem Sartre’a — o jej zdecydowanej wyższości w porównaniu z moralnością chrześcijańską, która jest przykładem realizacji dialektyki pana i niewolnika.

Czy apel i odpowiedzi na ten apel w postaci udzielonej pomocy mogą być normą odnoszenia się jednego człowieka do drugiego? Jaka jest ich skuteczność? Apel jest skuteczny, o ile ktoś go zrozumie. Ale jest on w swej istocie milczący, tak jak dzieło sztuki, które milczy i wzywa drugiego jedynie poprzez swoje piękno. Lecz jeśli znajdzie się ktoś, kto będzie na to piękno niewrażliwy? Jest to przypadek jak najbardziej możliwy, bo przecież nie bez podstaw starożytni ukuli powiedzenie *De gustibus non est disputandum* — o gustach nie należy dyskutować. Nigdy bowiem nie dojdzie się w tej dziedzinie do pełnej zgody, gdyż każdy człowiek obdarzony jest innym stopniem wrażliwości. Czy więc pewna rzeczywistość wzięta z dziedziny estetyki może być normą dla ludzkich zachowań? Wydaje się, że sam Sartre nie był co do tego w pełni przekonany, skoro w pewnym momencie nie tylko zarzucił dalsze pisanie *Cahiers*, ale zaczął poszukiwać innego punktu odniesienia do tak koniecznej dla niego — i innych — moralności określającej międzyludzkie spotkania.