

Frédéric de Towarnicki

Jak Sartre odkrywał Husserla i Heideggera

Sztuka i Filozofia 10, 91-98

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.

JAK SARTRE ODKRYWAŁ HUSSERLA I HEIDEGGERA*

„Stan ducha”, mawiał Picasso, któremu nigdy nie udało się wyjaśnić, dlaczego w 1905 roku namalował *Panny z Awignonu* i jak narodził się kubizm. Przeszło 40 lat później, nazajutrz po II wojnie światowej, nikt z okolic kawiarni „Flore” nie podjąłby się określenia, na czym polega ów „sposób filozofowania”, określane tak wówczas dziwnym mianem „egzystencjalizmu”: słowo to, jak wykladał na Sorbonie Jean Wahl, nie pochodziło ani od Sartre’a, ani od Jaspersa czy Heideggera, lecz od Kierkegaarda. Etykieta, jaką pewien dziennik przykleił jednocześnie na książki Sartre’a i Simone de Beauvoir, na poczucie absurdu i dzieła Camusa, na grę na trąbce Borisa Viana oraz na życie nocne Saint-Germain-des-Près.

Gdyby dzisiaj ktoś zapytał mnie, jaka formuła Sartre’a była najlepszym filozoficznym wyrazem tego, co unosiło się wówczas w powietrzu, zacytowałbym to zdanie, które można było przeczytać w piśmie „Action” w listopadzie 1944 roku: „Każdy z mych czynów stawia pod znakiem zapytania sens świata i miejsce człowieka w obrębie uniwersum”.

Wypowiedź Sartre’a odsyłała do długiej drogi filozoficznej, do kawałków mozaiki, która stopniowo powstawała w jego umyśle, a początek tego procesu to zbieg różnych wydarzeń i przypadków: rzecz najważniejsza to odkrycie w latach 1931 – 1932 fenomenologii Husserla, która poddawała w wątpliwość opozycję „przedmiot — podmiot”, dalej lektura w roku 1938 Heideggerowskiego szkicu *Czym jest metafizyka?* (przekład Henry’ego Corbina jawił się Sartre’owi jako opatrznosciowe „wydarzenie historyczne”, jak to odnotował w *Carnets de la drôle de guerre*¹). Owa mozaika miała swe źródło także w Sartrowskiej nadziei na nowy humanizm i nową żywą filozofię, taką jakiej pragnęli Karl Jaspers i Max Scheler, filozofię nie odwracającą się od patosu konkretnej egzystencji, od rzeczywistości podmiotowej, od ludzkich *przeżyć*, filozofię zdolną odpowiedzieć na problemy XX wieku, zagubionego i poszukującego etyki, stawiającej czoła bezprecedensowym wstrząsom historycznym.

* Przekład artykułu *Quand Sartre découvrait Husserl et Heidegger*, opublikowanego w „Magazine Littéraire” nr 320 — avril 1994.

¹ J.-P. Sartre: *Carnets de la drôle de guerre*. Gallimard. Paris 1983. (Fragment, w którym Sartre mówi o Heideggerze, wydrukowany został po polsku pt. *Zrozumieć Heideggera*, w tomie V „Sztuki i Filozofii” — dop. tłum.). Por. też M.F. Meurice: *Sartre et l’existentialisme*, éd. Nathau, oraz A. Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, éd. Grasset.

Ci, którzy mieli dość sił, by dotrzeć do 513 strony tej cegły, jaką był Sartrowski *Byt i nicość*, mogli tam przeczytać owo zdanie, które stało się swoistym hasłem: „Egzystencja poprzedza esencję”. Egzystencja: to słowo tak banalne odzyskało dla nas całą swą wyrazistość, i nikt dokładnie nie wiedział, czy to raczej u Kierkegaarda, czy u Jaspersa albo Heideggera nabrało ono nagle takiego niespodziewanego blasku i wymowy. Jeśli chodzi o Sartre’a, odwoływał się on raczej do Heideggera, który z tej racji zaczął wkrótce funkcjonować w kawiarniach Saint-Germain-des-Prés jako „ojciec egzystencjalizmu”...

Jednak nie upłynęło jeszcze dziesięć minut mego pobytu w domu Heideggera w sierpniu 1945 roku, kiedy on i jego żona zadali mi pytanie: „Cóż to takiego ten cały egzystencjalizm?”². Nieopatrznie przywiozłem do Fryburga tylko dwa z pięciu numerów pisma „Confluences”, w których niejaki Jean Beaufret, jako jeden z pierwszych usiłował zdefiniować egzystencjalizm, w przeświadczeniu, że o oryginalności Sartre’a — Beaufret doceniał jego wypowiedzi na temat Husserla — stanowi przede wszystkim to, iż Sartrowski egzystencjalizm „był w mniejszym stopniu formą filozoficznej medytacji niż przedmiotem literackiej ekspresji”. Autor artykułu, przyznając zresztą, że to właśnie Sartre wzbudził w nim pragnienie, by lepiej poznać Husserla i Heideggera, starał się określić wspólną płaszczyznę różnych filozofii egzystencji. Istniały, jak wyjaśniał, dwa typy filozofów: tacy, którzy przede wszystkim starają się ujawnić ogólną strukturę wszelkiej egzystencji i do człowieka docierają jedynie poprzez abstrakcyjne pojęcia, z drugiej zaś strony tacy, których owa metoda, tak pośrednia, nie przestaje irytować, i którzy przystępują bezpośrednio do poznania człowieka. Arystoteles i Pascal dość dobrze reprezentują te dwa sposoby filozofowania. Heidegger w roku 1929 napisał: „Metafizyka jest pytaniem wykraczającym poza byt, o który zapytuje, aby następnie ów byt — jako taki i w całości — przywrócić pojmowaniu”³. A co robią filozofie *egzystencjalne*? Nakierowane są na żywą ludzką egzystencję. Na przykład Kierkegaard bezpośrednio zagłębia się w egzystencję człowieka, aby uwolnić go od jej absurdalności.

Sentencję Sartre’a (która stała się tak popularna nieco przez przypadek): „egzystencja poprzedza esencję”, bez wątpienia trzeba było pojmować wychodząc od Kierkegaarda, do którego odwoływali się zresztą także Jaspers i Heidegger: wyrażała ona wolę przekroczenia czy nawet rozbitcia systemów, w których

² F. de Towarnicki, jako oficer francuskich wojsk okupacyjnych, odwiedził Heideggera we Fryburgu. Na wyjazd do Niemiec zaprosił także Sartre’a, lecz ostatecznie pomysł ten nie został zrealizowany — Sartre spotkał się z Heideggerem dopiero w roku 1952, jednak nie doszło wówczas do poważnej debaty filozoficznej (przyp. tłum.).

³ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*. Tłum. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski. Warszawa 1977, s. 43 (przyp. tłum.).

myśl pretenduje do tego, by ustalać przeznaczenie człowieka. Ale między egzystencjalizmem Heideggerowskim, jeśli taki w ogóle istnieje, a egzystencjalizmem Sartre'a, przyznawał wówczas Beaufret, jest ogromna różnica, mimo że Sartre często powoływał się na Heideggera. Zdanie z *Bycia i czasu*: „«istota» jestestwa tkwi w jego egzystencji”⁴, odsyła nie do potocznego, nieokreślonego znaczenia słowa egzystencja, tożsamego z przeżywanym doświadczeniem (*le vécu*), lecz do samego człowieka jako rozumiejącego odnoszenia się do bycia w ogóle... Egzystencja — *eksistenz* — wyraża u Heideggera, czym jest człowiek w dziejach prawdy.

François Vézin, tłumacz *Bycia i czasu*, przypominając Sartrowską formułę: „egzystencja poprzedza esencję”, zauważył później w przypisie, że tego stwierdzenia, które zrobiło furorę w Paryżu w latach 1945 – 1946, nie powinno się traktować jako tezy metafizycznej w pełnym tego słowa znaczeniu. „Proklamując to pierwszeństwo, Sartre nie zamierzał *poważnie* zmierzyć się z problemem egzystencji (jak to robi na przykład Etienne Gilson). Wskazywał na to ciąg dalszy. To zdanie było jedynie czymś w rodzaju uderzenia pięścią w stół, nieomal *okrzykiem wojennym*: «Niech wreszcie przestaną nam mówić o esencji!». I właśnie dlatego zdanie to wywołało wówczas taką sensację, że je w ten sposób pojmowano. Była to jedynie zręczna formułka i większe znaczenie miała zawarta w niej negacja, niż treści pozytywne. Było to wezwanie do pogrzebania «tradycyjnej filozofii» — która, jak przypuszczano, musi się skończyć, kiedy tylko odbierze się jej prymat esencji”.

Jak opowiada Simone de Beauvoir, to właśnie Raymond Aron, po swym powrocie z Niemiec w roku 1933, zapoznał Sartre'a, podczas pamiętnego wieczoru w kawiarni „Bec de gaz” na Montparnasse, z istnieniem fenomenologii Husserla. To po to, aby ją studiować Sartre w następnym roku wyjechał do Instytutu Francuskiego w Berlinie.

Można jednak przypuszczać, że Sartre słyszał już wcześniej o Husserlu i Heideggerze. Książkę Kuki (japoński rozmówca z *Unterwegs zur Sprache*), który w połowie lat 20. był uczniem Heideggera w Marburgu, około 1926 roku przybył do Paryża, by uczyć się na wykłady w Ecole Normale, i prawdopodobnie już wtedy opowiedział Sartre'owi o fenomenologii.

Pewna notatka Sartre'a — dość zwodnicza — jaka ukazała się w „Nouvelle Revue Française” w styczniu 1939 roku, pozwala domyślić się, co zawdzięcza on Husserlowi i jego metodzie fenomenologicznej, której cel można streścić w tym oto zdaniu: „Zu sachen selbst” — wprost do rzeczy samych. Metoda Husserla odrzucała wszelki opis świadomości odwołujący się do introspekcji. Hus-

⁴ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przetłumaczył, przedmowę i przypisami opatrzył B. Baran. Warszawa 1994, s. 59 (przyp. tłum.).

serl sądził bowiem, że taki sposób postępowania redukuje wszelkie dane — unicestwiając je tym samym — do aktów świadomości. Sartre w owej notatce napisał: „Przeciwstawiając się trawiennej filozofii empiriokrytycyzmu i neokantyzmu, przeciwstawiając się wszelkiemu «psychologizmowi», Husserl niestrudzenie powtarza, iż rzecz nie da się rozpuścić w świadomości. Mamy, załóżmy, przed oczami to oto drzewo. Widzimy je wszakże w tym właśnie miejscu, w którym się ono znajduje: przy drodze wśród kurzu, samotne, spalone żarem słonecznym, dwadzieścia mil od brzegów Morza Śródziemnego. Nie może ono przeniknąć do naszej świadomości, jest bowiem odmiennej niż ona natury...”⁵. We Francji Sartre pierwszy zrozumiał doniosłość Husserlowskiej idei *intencjonalności*, którą wykorzystywał w swych szkicach o wyobrażeniu i psychologii wyobraźni. Artykuły J. Beaufreta, wydrukowane w roku 1945 w „Confluences”⁶, pokazywały właśnie, jak idea intencjonalności otworzyła drogę do podstawowego odkrycia egzystencjalizmu: jest nim byt–w–świecie, postrzegany jako aprioryczna struktura ludzkiego sposobu bytowania. „Do aksjomatu Kartezjusza: «Wszelka realność dana jest zawsze świadomości», geniusz Husserla dorzucił: «Każda świadomość *jest* świadomością czegoś». W ten sposób dokonany został filozoficzny wyłom w zasadach, które tworzyły mur między światem i nami”. Świat, istniejący rzeczywiście tam na zewnątrz, a nie w świadomości, jak to było u Bergsona, odzyskał swe wymiary i swój ciężar.

W „egzystencjalnej analizie” bytu–w–świecie, przeprowadzonej przez Heideggera w *Bycie i czasie*, Sartre oczywiście odnajdzie coś na temat intencjonalności. Byt–w–świecie został tam opisany jako fundamentalny sposób ludzkiego bytowania, na którym wspiera się sama możliwość ludzkiej egzystencji.

Ale dla Heideggera owa analiza egzystencjalna była także wstrząsającym odkryciem naszej nieuleczalnej faktyczności. Aby opisać sytuację człowieka rzuconego tu oto bez swojej zgody, nie mogącego sobie poradzić z winą, która w nim tkwi, i decyduje o jego wzlotach i upadkach, Beaufret, z trudem tłumacząc zdanie z *Bycia i czasu*, zaproponował następującą formułę: „bycie–przed–sobą–już–rzuconym–w–świat–gdzie–jest–się–zaprzątniętym–przez–napotkane–przedmioty”⁷. Człowiek nie jest jakimś samotnie wędrującym, izolowanym *ja*, które

⁵ J.-P. Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: intentionalité*. Tłumaczenie polskie za: J.-P. Sartre: *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*. W: *Filozofia egzystencjalna*. Wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian. Warszawa 1965, s. 324 – 315 (przyp. tłum.).

⁶ Artykuły te wydane zostały w książce J. Bauffereta *De l'existentialisme à Heidegger*. Vrin, Paris 1986.

⁷ B. Baran zdanie to tłumaczy następująco: „Bycie jestestwa oznacza: antycypujące–się–bycie–już–w–(świecie) jako bycie–przy (bycie napotykanym wewnątrz świata)”. M. Heidegger: *Bycie i czas*, op. cit., s. 272. K. Michalski natomiast proponuje inny przekład owego zda-

jak rzecz wdzieraloby się w ten świat, by zająć w nim swoje miejsce. Bycie w świecie to podstawowy warunek ludzkiej egzystencji. Człowiek, byt transcendingący, wolny, stale siebie projektujący, odsłaniał się sobie w swych wzlotach. Nie mógł o sobie powiedzieć nawet tego, że jest bezustannym zapytywaniem. „Człowiek jest swą możliwością” — pisał Heidegger.

Dla niego jednak owa analiza objawiała swe właściwe znaczenie dopiero w związku z nadrzędnym pytaniem o *sens* bycia i istotę prawdy.

W latach 1940 – 1941 Sartre, jako więzień obozu jenieckiego w Trèves, znalazł egzemplarz dzieła Heideggera i zaczął je studiować, interesując się szczególnie, jak sądzę, stronami poświęconymi „analizie egzystencjalnej”, które musiały zainspirować wiele tematów *Bytu i nicości*: doznanie trwogi, która prowadzi człowieka rzuconego w świat na spotkanie z samym sobą, dyktatura bezosobowego „Się”, autentyczność, troska, faktyczność, skończoność, bycie–ku–śmierci, problem wolności... .

Ta lektura Heideggera „nastąpiła akurat w momencie politycznego i egzystencjalnego kryzysu we Francji” — pisał Sartre w swoich *Carnets*.

Dziś widać jasno, że Sartre, lekceważąc — lub źle pojmując — całościowy projekt, plan, w który wbudowana była książka Heideggera, skupił się na ilustracyjnej stronie analizy *Dasein*, czyli bytu ludzkiego. Oznaczało to jeszcze szersze otwarcie drzwi dla „antropologicznego nieporozumienia”, dla egzystencjalnych i psychologicznych interpretacji, przeciwko którym Heidegger nigdy nie przestał występować, odkąd tylko opublikowano *Bycie i czas*, choć przyznawał, że się do nich niechcący przyczynił, bowiem niektóre strony tekstu nie były wolne od dwuznaczności.

Roger Munier, w przedmowie do swego przekładu *Listu o «humanizmie»*, słusznie podkreśla, że analityka rozwijana w *Byciu i czasie* nosi miano egzystencjalnej właśnie po to, by zaznaczyć, że opis bytu ludzkiego nie jest tu celem samym w sobie, lecz w całości podporządkowany jest doświadczeniu bycia i stara się określić różne jego formy.

Hannah Arendt pisze, że ona również początkowo opowiadała się za psychologizującymi, egzystencjalnymi interpretacjami, w Niemczech bardzo wówczas popularnymi, w których posuwano się aż do tego, że Heideggerowskie analizy traktowano jako „pojęciowy opis pewnych podstawowych doświadczeń człowieka w świecie współczesnym”, antropologiczną fenomenologię świadomości w stylu Jaspersa. „W tekstach tych słyszano raczej echo Kierkegaarda, niż

nia: „Bycie Dasein to bycie–już–przed–sobą–w(świecie) jako bycie–przy (napotkaniem wewnątrz świata bycie)”. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 116 (przytłum.).

pogłos arystotelizmu” — pisał H.G. Gadamer, uczeń Heideggera, świadek pierwszych nieporozumień. Sartre, podobnie jak Hannah Arendt, nie dostrzegł, że dla Heideggera sprawą najważniejszą było „doświadczenie ludzkiego Dasein, počawszy od spojrzenia stale zwróconego ku problemowi prawdy bycia”.

To, że Sartre ujmował jego myśli w duchu humanizmu i że odczytywał je wrywkowo, wcale nie przeszkodziło Heideggerowi w napisaniu do niego, w liście z grudnia 1946 roku, po pierwszej lekturze *Bytu i nicości*, że niektóre zawarte w tym dziele fenomenologiczne opisy wydają mu się niezwykle przenikliwe⁸. Bardzo szybko jednak Heidegger ujawnił swe predylekcje do *Fenomenologii percepcji* M. Merleau-Ponty’ego, którego talent i precyzja wywarły na nim „wrażenie”.

Jeśli chodzi o Jaspersa, to pozostaje niejasne, co Sartre zawdzięczał jego obfitej twórczości filozoficznej, która wówczas nadawała ton epoce, szczegól-

⁸ F. de Towarnicki przywiózł Heideggerowi w roku 1945 do Fryburga egzemplarz *Bytu i nicości*. Heidegger przejrawszy książkę napisał list do Sartre’a, przekazany za pośrednictwem Towarnickiego:

„Wielce Szanowny Panie,
dopiero przed kilkoma tygodniami usłyszałem o Panu i Pańskiej książce. Pan Towarnicki po przyjacielsku zostawił mi *Byt i nicosc* i natychmiast zabrałem się do studiowania Pańska dzieła. Pierwszy raz spotykam niezależnego myśliciela, który gruntownie poznał dziedzinę, będącą punktem wyjścia również mojego myślenia. Pańska książka świadczy o bezpośrednim zrozumieniu mojej filozofii, z jakim się jeszcze nie spotkałem. Pragnąłbym bardzo, abyśmy mogli nawiązać owocną dyskusję, która pozwoliłaby rozjaśnić istotne kwestie. Dwadzieścia lat po napisaniu *Bycia i czasu* stoję ciągle wobec tego samego problemu; teraz wiele rzeczy widzę znacznie jaśniej i prościej; wiele nieporozumień będzie można usunąć.

Zgadzam się z Pańską krytyką „bycia-z”, uważam, iż ma Pan rację podkreślając znaczenie bycia-dla-innego, uznaję też po części krytykę mojego wyjaśnienia śmierci. *Bycie i czas*, a przede wszystkim to, co z tej pracy zostało opublikowane, jest jedynie drogą. Decydujący problem, który zaledwie musiałem w rozprawie *Vom Wesen des Grundes (O istocie podstawy)*, nie jest tu jeszcze rozwinięty. Wprowadzenie i konkluzja Pańskiej książki są bardzo inspirujące. Jednak jeśli chodzi o poruszane tam problemy, to ja rozpatruję je w ich źródłowym związku z historią, a szczególnie z początkiem myśli Zachodu, która do dziś pozostaje całkowicie przesłonięta przez górujący nad wszystkim platonizm. Mam nadzieję, że niebawem będę mógł wreszcie opublikować moje prace, w których szczegółowo omawiam te kwestie.

Chciałbym bardzo mieć swój własny egzemplarz Pańskiej książki; mógłbym wówczas całkiem inaczej ją studiować. Mam bowiem zamiar wypowiedzieć się na temat kilku istotnych poruszonych w niej problemów i przyczynić się razem z Panem do tego, by myśl mogła objawić się jako fundamentalne wydarzenie w historii — to zaś usytuowałoby dzisiejszego człowieka w źródłowym związku z byciem.

Byłoby wspaniale, gdyby mógł Pan przyjechać tu zimą w przyszłym roku. Moglibyśmy filozofować w naszym małym domku i spróbować jazdy na nartach w Schwarzwaldzie. Cieszyłem się już na myśl o spotkaniu w Baden-Baden; ale wysiłki Pana Towarnickiego, który przykładą dużą wagę do tej sprawy i niezwykle się w nią angażuje, pozwalają mieć nadzieję, że nasze spotkanie będzie jeszcze bardziej owocne. W istocie chodzi o to, by dotrzeć do sedna obecnego stanu świata, ująć je w słowach, bezstronnie, nie zważając na umysłowe mody i akademickie wymagania

nie jego *Filozofii egzystencji*, opublikowanej w 1932 roku. Jaspers, odwołując się do Husserlowskiej *intencjonalności* i twierdząc, że egzystencja nie jest dostępna dla poznania pojęciowego, starał się pokazać, dlaczego wolność, tak jak ją pojmował Husserl, może być wolnością jedynie w sytuacji, to znaczy wolnością wcieloną w przeżywane wydarzenie, stawiającą czoła realnemu światu i historii, a nawet terażniejszości. Co do tej kwestii, Heidegger wiele razy wskazywał różnice między jego filozofią a „psychologizmem” i moralizmem Jaspersa. Na próżno. W 1945 roku napisze do Jeana Beaufreta: „Łączenie w jedno Jaspersa i Heideggera, które stało się już prawie kanoniczne, jest w najwyższym stopniu nieporozumieniem, jaki rozpowszechnia się o naszych filozofach”.

W *Situations V* znajduje się tekst, w którym Sartre opowiada, jak to Merleau-Ponty pewnego dnia uświadomił mu, iż jest „spóźnionym egzystencjalistą” i że bezwiednie tworzył Historię, tak jak pan Jourdain mówił prozą. Czyżby Sartre poczuwał się do winy? W każdym razie nie przestanie całymi miesiącami mówić o „odpowiedzialności człowieka historycznie usytuowanego”. I dopracowywać swą ideę zaangażowania. Merleau-Ponty mówił wówczas, że Sartre chce „uratować” egzystencjalizm, łącząc go z „od nowa przemyślanym marksizmem”. Ale jeszcze w 1947 roku Sartre pisał: „Marksizm, z braku czegoś lepszego” — i zachowywał rezerwę wobec komunistów aż do roku 1951. Dopiero w czerwcu 1952 roku zdecydował się zaangażować — siebie samego i to, co jeszcze pozostało z egzystencjalizmu — w konflikty polityczne i po aferze z Duclosem napisał tekst *Komuniści i pokój*, po to — jak mówił — by podać rękę Francuskiej Partii Komunistycznej. Bez wątpienia nadeszły dobre czasy na wygłaszanie ogólników i deklaracji ideowych, których modelem jest słynna prezentacja „*Les Temps Modernes*” z roku 1945: „Pisarz jest w swej epoce w s y t u a c j i; każde jego słowo napotyka na oddźwięk. I każde milczenie również”⁹. A Simone de Beauvoir wtórowała mu, wyjaśniając w szkicu *Egzystencjalizm i naród*: „Jesteśmy rzuceni w świat i w sytuację w świecie trochę tak, jak mówił o tym Pascal, gdy stwierdzał: «Jesteśmy już zaokrętowani». Egzystencja-

— i w ten sposób odrodzić w końcu źródłowe doświadczenie, dzięki któremu moglibyśmy się dowiedzieć, jakie niezgłębione bogactwo bytu zawarte jest w Nicości.

Witam w Panu prawdziwego sojusznika.

Pański Martin Heidegger

P.S. Pańskie główne dzieło bez wątpienia powinno być przełożone na niemiecki”.

(List opublikowano pierwszy raz w książce F. de Towarnickiego *Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*, niniejszy przekład z „Magazine Littéraire” nr 320 — avril 1994, s. 47 (przyp. tłum.).

⁹ J.-P. Sartre: *Prezentacja „Temps Modernes”*. W: J.-P. Sartre: *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*. Wybór A. Tatariewicz. Przełożył J. Lalewicz. Wstępem opatrzył T.M. Jaroszewski. Warszawa 1968, s. 139.

lizm, przyjmując właśnie ludzki i społeczny punkt widzenia, głosi: jesteście *zaangażowani*, i traktuje zaangażowanie jako stan faktyczny”. Można jednak zapytać, czy faktyczny sojusz, na mocy którego Sartre w czasie zimnej wojny stał się „towarzyszem podróży” komunistów, nie jest właśnie przykładem owego „porzucenia problemów filozofii współczesnej na rzecz całkowitego zaangażowania się w działanie” (Hannah Arendt). Czy było to ślepe zaangażowanie, ucieczka w działanie? Tych pytań nie daje się już ominąć, gdyż upadek leninizmu pokazał, iż to Jean-Paul Sartre się mylił, a rację miał Raymond Aron. Ten ostatni, na początku lat 60. powiedział nawet podobno (wspominając śmierć filozofa, członka Ruchu Oporu, Jeana Cavaiillièsa, rozstrzelanego w 1944 roku w Arras przez Niemców): „Cavaiilliès, o ile mi wiadomo, nigdy nie napisał nic na temat polityki, ale począwszy od 1940 roku zajął zdecydowaną postawę, angażując się z powodów, które przekraczają zwykłą politykę, ryzykując nawet własną śmiercią. Tym bardzo różnił się od Sartre’a, innego kolegi z Ecole Normale, który odkrył politykę za pośrednictwem wydarzeń, w których nie uczestniczył, chociaż teraz — niczym nie ryzykując — wychwala zaangażowanie”¹⁰.

Czy egzystencjalizm był słomianym ogniem? „Żartem studenta Ecole Normale”? — jak to mawiał na Sorbonie Le Senne. Zaskakującą karierą filozoficznego nonsensu? (W 1961 roku w Ecole Normale Sartre przyznał, że „całkowicie błędnie” zinterpretował Heideggera). Czy też był może ateistycznym systemem, który po prostu odwrócił filozofię chrześcijańską? Czy cios, jaki egzystencjalizm chciał zadać tradycyjnej filozofii, był naprawdę ciosem, czy raczej zwykłym kopaniem martwego lwa, gdyż to Marks, Kierkegaard, Nietzsche i kilku innych wykonali już większość pracy?

Wydaje mi się, że trafnie ocenił to François Vézin, gdy wyjaśniał swym uczniom: „Egzystencjalizm, niezależnie od swych słabości, dobrze już teraz znanych (dzięki Etienne Gilsonowi i kilku innym badaczom), dzięki temu, że podjął temat w najwyższym stopniu filozoficzny — a nawet niesłychanie aktualny — miał niewątpliwą zasługę w tym, że na plan pierwszy wysunął fundamentalne pojęcie ontologiczne. To bez wątpienia jest przyczyna, dla której oddźwięk egzystencjalizmu jest dziś jeszcze tak żywy i znacznie przekracza rozgłos strukturalizmu, który nie nazaczył całej epoki. Po pięćdziesięciu latach, gdy blagierstwa Sartrowskiego egzystencjalizmu zostały już ujawnione, musimy stwierdzić, że egzystencjalizm — ponieważ wylansował słowo EGZYSTENCJA — był czymś więcej niż tylko niewypałem...”.

¹⁰ Wypowiedź R. Arona z lutego 1960 roku przytoczona przez N. Bavereza w *Raymond Aron*, éd. Flammarion, Paris 1993.