

Małgorzata Kowalska

Demokracja według Sartre'a i współczesna koniunktura ideologiczna¹

Przyznajmy na wstępie, że Sartre jest autorem, który sprawia nam kłopot. Obchodzenie dziś setnej rocznicy jego urodzin stawia nas w sytuacji niezręcznej. Zupełnie nie wiadomo, jak o nim mówić. Traktować go jako klasyka, czcigodnego na swój sposób, mającego swoje miejsce w historii filozofii, ale w zasadzie nieaktualnego, niemającego nam już nic ważnego do powiedzenia i nadającego się tylko do bezstronnej analizy historycznej? Czy też, mimo wszystko, widzieć w nim myśliciela współczesnego, partnera – choć trudnego – wciąż żywego dialogu? Z pewnego punktu widzenia idee Sartre'a, w szczególności jego idee polityczne, wydają się dziś bardziej przestarzałe niż myśl Arystotelesa. Taki punkt widzenia ma tę zaletę, że jest bezpieczny. Kiedy Sartre'owskie poglądy ujmujemy jako historyczne i anachroniczne, stają się one nieszkodliwe. Przeciwnie, kiedy próbujemy je odczytywać jako propozycje, które mogą jeszcze dotyczyć naszego czasu, dotyczyć *nas samych*, natychmiast stają się szokujące. Słowem – wszystko wskazuje na to, że w aktualnej koniunkturze ideologicznej Sartre może się nam ukazywać w jednej z dwóch postaci: albo jako przestarzały klasyk, który interesuje już tylko historyków filozofii, albo jako myśliciel skandaliczny, z którym nie wypada się zadawać, od którego trzeba się odżegnywać.

Nie ulega wątpliwości, że od kilku dziesięcioleci (powiedzmy od końca lat 60.) żyjemy w epoce antysartre'owskiej. Jest to dość jasne już na płaszczyźnie „czysto” filozoficznej. I nie mam tu na myśli „reakcji strukturalistycznej”, wymierzonej w fenomenologiczny egzystencjalizm, ale stanowiącej wydarzenie równie szczególne i historyczne jak pewna fala egzystencjalistyczna. Chodzi mi o kli-

¹ Polska, nieznacznie zmodyfikowana wersja tekstu *La démocratie selon Sartre et la conjoncture idéologique actuelle* wygłoszonego na poświęconej Sartre'owi niemiecko-francusko-polskiej konferencji w Domu Literatury w Monachium, 1–2 czerwca 2005. Francuska wersja tekstu została opublikowana w specjalnym numerze pisma „Les Temps Modernes”, wrzesień 2005.

mat filozoficzny znacznie bardziej ogólny i trwały. Filozofia wprawdzie nie umarła, ale – z nielicznymi wyjątkami – jeśli nie polega już tylko na dekonstruowaniu tradycyjnych pojęć filozoficznych, poprzestaje na analizie problemów ograniczonych, nie aspirując do wyjaśniania, czym jest byt albo kim jest człowiek. Z tego punktu widzenia Sartre – ontolog, autor *L'Être et le néant*, ale także *Critique de la raison dialectique*, wydaje się ostatnim filozofem tradycyjnego typu, „ostatnim metafizykiem” albo „ostatnim dogmatykiem”, który wierzył jeszcze w możliwość wyrażenia złożoności świata w systemie abstrakcyjnych pojęć. Jego pretensja do zdefiniowania sensu bytu jako takiego i struktury bytu ludzkiego albo do uchwycenia sensu historii wydaje się nam co najmniej naiwna. A nawet arogancka i niebezpieczna. *A fortiori*, ostatnie dziesięciolecia były antysartre’owskie na płaszczyźnie filozoficzno-politycznej. Trudno czytać dziś teksty takie jak *Les Communistes et la paix* (1952) albo *On a raison de se révolter* (1974) bez protestu albo bez lekceważąco-wyrozumiałego uśmiechu („biedny Sartre, co za głupstwa!”).

Odlóży na bok historię Sartre’owskiego flirtu z komunizmem. Bez wątpienia wielki udział w tym flircie miała historyczna przygodność. Ze względu na podstawowe założenia własnej filozofii (subiektywizm, anarchizm, ontologiczny pesymizm...) Sartre był wyjątkowo kiepsko przysposobiony do przejęcia wizji świata właściwej „ortodoksyjnemu” marksizmowi. Ale spotkał marksizm i komunizm jako siłę historyczną, która miała uosabiać sprawę ludu, wręcz sprawę ludzkości – i uznał, że musi się do niej dostosować. A raczej, że musi podjąć wyzwanie i spróbować włączyć marksizm do swojego egzystencjalizmu. Ta synteza, rozwijana od lat 50., udała mu się raczej nie najlepiej, owocując tym, co Aron określił mianem „marksizmu urojonego”². Niespecjalnie powiodła się również synteza praktyczna, czyli oscylowanie Sartre’a – do lat 60., właściwie aż do roku 1968³ – wokół partii ko-

² Zob. R. Aron, *D'une sainte famille à l'autre, Marxismes imaginaires*, Paris 1969. O szczególności Sartre’owskiego marksizmu pisałam też kilkakrotnie ja sama, zob. zwłaszcza M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Aletheia, Warszawa 1997, rozdz. IV oraz: M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Spacja, Warszawa 2000; *Demokracja w kole krytyki*, Białystok 2005, cz. I, rozdz. 1, a także esej *Sartre versus Merleau-Ponty. L'existentialisme, le marxisme et la question de l'humanisme réel*, w: *Histoire de la philosophie politique* pod redakcją Alaina Renault, Calmann-Lévy, Paris, t. 5.

³ Wszelkie datowanie „faz” Sartre’owskiego zaangażowania – również to proponowane przez Annie Cohen-Solal (zob. przekład jej tekstu w niniejszym numerze) jest – zwłaszcza w punktach dotyczących „nawrócenia się” na komunizm oraz ostatecznego z nim zerwania – dyskusyjne, co nieuniknione, zważywszy skomplikowaną naturę Sartre’owskiego stosunku do komunizmu (i, prawdę mówiąc, pojęcia „stosunku do komunizmu” w ogóle): czym innym był dla niego stosunek do francuskiej PCF, czym innym do ZSRR, czym innym do partii komunistycznych „w ogóle”, jeszcze czym innym do idei komunizmu i do marksizmu jako teorii. Rok 1956 oznaczał niewątpliwie wzrost nieufności Sartre’a do PCF, a także do ZSRR, ale trudno tu mówić o zerwaniu z „komunizmem”. Pomińmy nawet to, że aby z komunizmem „zerwać”, trzeba najpierw być komunistą, czego o Sartrze w żadnym okresie nie da się powiedzieć. Data 1956 jako data „zerwania” jest nieprze-

munistycznej w charakterze „towarzysza drogi”, sympatyka na dystans, przyjmującego postawę w najwyższym stopniu dwuznaczną: nigdy naprawdę za, ale też nigdy naprawdę przeciw. Jednym z praktycznych efektów tej dwuznaczności było to, że w drugiej połowie lat 50. myśl Sartre'a mogła inspirować i ożywiać dysydencką refleksję na Wschodzie Europy (w szczególności w Polsce), ale wkrótce potem stać się czarną owcą krytyki antykomunistycznej (równiej tej, którą zaczęli rozwijać niegdysiejsi dysydenci – jak Leszek Kołakowski). Zależnie od momentu, zależnie od koniunktury, zależnie od czytelnika – w myśli i postawie Sartre'a uderzał albo dystans do oficjalnego komunizmu, albo, przeciwnie, brak dystansu, „zaślepienie”. Los to zaiste paradoksalny i ironiczny; chciałoby się wręcz powiedzieć: wzorcowy w swej ironiczności.

Abstrahując od złożonych kolei procesu zwanego „stosunkiem Sartre'a do komunizmu”, można powiedzieć, że w politycznym myśleniu filozofa „autentycznie Sartre'owska” jest koncepcja demokracji, wprawdzie zabarwiona pewnym marksizmem, ale głęboko związana z samą ontologią Sartre'a, zwłaszcza z jego filozofią wolności. Można otóż śmiało powiedzieć, że w aktualnej koniunkturze ideologicznej właśnie i przede wszystkim ta koncepcja demokracji wydaje się albo anachroniczna, albo szokująca.

Sartre był zdeklarowanym przeciwnikiem demokracji parlamentarnej i liberalnej (zwanej wówczas burżuazyjną). Widział w niej tylko ideologiczny podstęp służący maskowaniu ucisku i wyzysku, a w dodatku oddzielaniu jednostek od siebie, rozrywaniu więzi solidarności, blokowaniu wolności każdego i wszystkich. Ostatecznie najmniej dziwi nas dzisiaj fakt, że Sartre'owska krytyka demokracji liberalnej jest radykalnie antykapitalistyczna, nawet jeżeli przyzwyczailiśmy się – albo przyzwyczajono nas – myśleć, że wolność polityczna nie może się utrzymać bez wolności gospodarczej, to znaczy bez gospodarczej inicjatywy prywatnej, bez konkurencji i bez rynku zwanego wolnym. Właściwe Sartre'owi przekonanie (które podziela on z marksistami, ale które daje się wywieść z jego własnych założeń filozoficznych), że system konkurencji jest tylko systemem panowania jednych nad innymi i powszechnej alienacji, wydaje się nam dziś stronnicze i oparte na wątpliwej antropologii. O ile jednak nie daliśmy się bez reszty opanować nowemu dominującemu dyskursowi, wciąż jesteśmy w stanie żywić nie-

konująca także z prostszego powodu. Teksty Sartre'a dotyczące radzieckiej interwencji na Węgrzech są dwuznaczne i można znaleźć w nich próbę pewnego usprawiedliwienia interwencji. Dopiero w przypadku interwencji w Czechosłowacji jego stanowisko będzie jednoznacznie negatywne, skądinąd zaś jego wypowiedzi z tego okresu świadczą o ostatecznym zniechęceniu do wszelkich – w tym komunistycznych – instytucji politycznych oraz o rosnącym dystansie do marksizmu. I można twierdzić, że dopiero wtedy Sartre'owskie zaangażowanie praktyczne (lewacki anarchizm) staje się naprawdę zgodne z niezmiennym duchem jego filozofii, spętany w latach 50. i 60. przez konieczność opowiedzenia się po jednej określonej stronie w ramach ogólnoswiatowego konfliktu ideologiczno-politycznego.

pokój co do społecznych skutków kapitalizmu, widzieć napięcie, jeśli nie opozycję, między systemem rynkowym a demokratycznym ideałem równości i wolności. W tym punkcie wciąż chyba jesteśmy skłonni przyznawać Sartre'owi „częściowo” rację, podkreślając jednak jego niebezpieczną stronnicość i pokazując drugą stronę problemu, której nie chciał on widzieć. To znaczy zwracając uwagę na dobrodziejstwa kapitalizmu i na niebezpieczeństwa związane z próbami jego obalenia, a choćby powstrzymania jego zwycięskiego marszu przez świat. (Ma się rozumieć, że „my”, do którego się tu odwołuję, jest całkowicie względne. Niezależnie od stopnia, w jakim dotyczy mnie samej, odnosi się przede wszystkim do rodzaju mętnej lewicy postsocjalistycznej, która wyzbyła się marksizmu, stając się zarazem bardziej liberalna, bardziej sceptyczna i bardziej realistyczna niż w epoce Sartre'a, zachowując jednak – albo sądząc, że zachowuje – pewien ideał emancypacji, równości i wolności).

Tym, co w myśli Sartre'a zadziwia „nas” znacznie bardziej, jest jego nieufność, więcej: jego nienawiść do instytucji i wszelkiej mediacji. W szczególności zaś jego pogarda dla prawa i dla samej zasady państwa prawnego. Demokracja, o której roił Sartre, jest bowiem przeciwieństwem demokracji konstytucyjnej i proceduralnej, której ideę rozwija znakomita większość współczesnych myślicieli politycznych. Aby nie być gołosłownym, oddajmy głos samemu Sartre'owi.

W wywiadzie z 1973 roku oświadczał on:

Demokracja pośrednia jest mistyfikacją [...]. Powszechne wybory są instytucją, a zatem kolektywem, który atomizuje i serializuje konkretnych ludzi, zwracając się do nich tylko jako do abstrakcyjnych jednostek, obywateli określonych przez ogół praw i obowiązków politycznych, to znaczy przez ich stosunek do państwa i jego instytucji. [...] Powszechne wybory wymyślono po to, by rozdzielić ludzi pracy, rozbić solidarność klasową. Samotna jednostka oddaje swój głos bez możliwości sprawowania kontroli i stanowienia przeciwwagi: oto moja suwerenność, zróbcie z nią, co chcecie, zrealizujecie swój program albo nie. [...] Nie wyobrażam sobie demokracji innej niż bezpośrednia: zgromadzenia głosujące przez podniesienie ręki i delegujące jednemu ze swoich członków ściśle ograniczone uprawnienia. [...] Nie wolno wchodzić do systemu. Głosując, niezależnie od tego, jaki głos oddajemy, głosujemy za zasadą głosowania, a tym samym akceptujemy już instytucję⁴.

W dyskusji z Phippe'em Gavi i Pierre'em Victorem, opublikowanej pod wymownym tytułem *On a raison de se révolter* („Buntować się jest rzeczą słuszną”) ujmuje rzecz jeszcze dosadniej: „...powszechne wybory są podstępem burżuazyjnej władzy, który prowadzi do zastąpienia prawomocności ruchów ludowych i demokracji bezpośredniej przez zasadę legalizmu”⁵.

⁴ Cytowane przez Francisa Jeanson'a w: *Sartre dans sa vie*, Seuil, Paris 1974, s. 257–258.

⁵ Philippe Gavi, Jean Paul Sartre, Pierre Victor, *On a raison de se révolter. Discussions*, Galimard, Paris 1974, s. 84.

W cytowanych fragmentach nietrudno dostrzec odniesienia do marksizmu, zwłaszcza do Marksowskiej tezy, zgodnie z którą wyzwolenie tylko polityczne, czyli korzystanie z „formalnych” praw obywatelskich, jest wyzwoleniem pozornym i zwodniczym, ponieważ zakłada ono i legitymizuje rozdział między człowiekiem jako abstrakcyjną jednostką i obywatelem a człowiekiem konkretnym, czyli człowiekiem pracy. W zasadzie jednak język tych wypowiedzi jest sartre'owski i wyraża przekonania właściwe Sartre'owi jako filozofowi radykalnej wolności. W perspektywie tej filozofii system powszechnych wyborów, na którym opierają się nasze ustroje parlamentarne, jest nie do przyjęcia z trzech związanych ze sobą powodów. Po pierwsze dlatego, że jest adresowany do zbiorowości, które Sartre – od czasów *Critique de la raison dialectique*⁶ – nazywa „kolektywami” lub „seriami”, to znaczy do zbiorowości zatomizowanych, składających się z jednostek, z których każda jest wyalienowana i bezsilna. Po drugie dlatego, że powszechne wybory same przez się stanowią instytucję, a zatem „byt-w-sobie” lub, mówiąc ściślej i zgodnie z terminologią stosowaną w *Critique...*: „bezwładną rzeczywistość praktyczną” (*le pratico-inerte*), to znaczy sferę rzeczywistości, którą rządzą zakreple reguły (ordynacje wyborcze, systemy partyjne, zasady oddawania ważnego głosu itd.) niemające jako takie nic wspólnego z wyrazem spontanicznej woli społecznej. Po trzecie, system powszechnych wyborów jest zgubny w tej mierze, w jakiej, sam będąc instytucją, powołuje i legitymizuje kolejną instytucję, jaką jest parlament i rząd składający się z „przedstawicieli narodu”. Otóż z perspektywy Sartre'a przedstawiciel jest z definicji podejrzany. Każda reprezentacja, każda mediacja grozi alienacją, stanowiąc przegrodę między spontaniczną wolą ludu a decyzjami władzy. Właściwością każdej instytucji jest to, że ulega prawu inercji, że się „uniezależnia” i zdradza cele, dla których została stworzona. Prawdziwa wolność i prawdziwa demokracja według Sartre'a wymagają, przeciwnie, absolutnej spontaniczności i przejrzystości. A zatem maksymalnej redukcji – najlepiej do zera – odległości między anarchiczną suwerennością jednostek i grup a funkcjonowaniem władzy. Pod tym względem poglądy Sartre'a nigdy nie uległy zmianie od czasu *L'Être et le néant*: wolność istnieje tylko w akcie, tylko jako spontaniczne – i przeżywane jako takie – przekraczanie wszelkiego oporu, wszelkiej „przedmiotowości”. Z czasem zmieniła się tylko ocena roli wolności jednostkowej. Według „drugiego” Sartre'a, Sartre'a z okresu powojennego, jednostka nie może być naprawdę wolna w pojedynkę. Jednostkowa wolność może się rozwinąć, przezwyciężając alienację, tylko w połączeniu, w fuzji z wolnością innych. Słowo „fuzja” ma tu podstawowe znaczenie. Wolność i prawdziwa demokracja istnieją tylko, sądzi „drugi” Sartre, w działaniu „grupy w fazie stapiania się” (*le groupe en fusion*), w której wolność każdego zostaje wzmoc-

⁶ Pierwszy tom dzieła ukazał się w 1960 roku, drugi – niedokończony – dopiero po śmierci autora, w 1983, staraniem jego przybranej córki Arlette Elakd'm-Sartre.

niona przez wolność wszystkich pozostałych. Chodzi o grupę niezinstytucjonalizowaną, „gorącą”, wybuchową, słowem – rewolucyjną, której wola przejawia się w czynach improwizowanych z chwili na chwilę, w odpowiedzi na konkretną sytuację: w strajkach, manifestacjach, szturmach na Bastylię... Sartre żywi prawdziwy kult spontaniczności. I wielbi bunt, w którym widzi najczystszy przejaw wolności rozumianej jako negacja ciężkości bytu.

Odrzucenie instytucji, kult spontaniczności i buntu prowadzą, bardzo logicznie, do pogardy dla legalizmu. „Wierzę w bezprawie – oświadczał bez ogródek Sartre w przywołanym już wywiadzie. A w *On a raison de se révolter* postulował: „Trzeba rozwinąć w ludziach [...] ducha buntu przeciwko wszelkiemu porządkowi”. I opowiadał się za „prawomocnym bezprawiem” (*l'illégalité légitime*)⁷. Istniejące prawo można i trzeba podważać, ponieważ uświęca ono i petryfikuje niesprawiedliwy porządek społeczny. Ustawy przyjęte przez przedstawicieli, czyli przez wyobcowaną mniejszość, mogą stanowić tylko „fałszywą uniwersalność”, tj. zbiór norm, które w rzeczywistości chronią interesy uprzywilejowanych pod pretekstem, że służą dobru wspólnemu. Moralnie słuszne i prawomocne jest więc przeciwstawianie się im w imię „prawdziwej uniwersalności”, „uniwersalnego człowieczeństwa”, w imię społeczeństwa, „w którym ludzie będą *naprawdę* wolni, równi i zbratani”⁸. Ale prawo jest dla Sartre’a podważalne również i już po prostu jako prawo, to znaczy jako „urzeczowiona” reguła postępowania, która staje się bytem-w-sobie niezależnym od świadomości i woli ludzi, stanowiąc zewnętrzne ograniczenie ich wolności. Zgodnie z Sartre’owskim marzeniem lub fantazmatem – właściwym wszystkim anarchistom – społeczeństwo prawdziwie ludzkie z powodzeniem obchodziłoby się bez praw, bo ludzie całkiem spontanicznie traktowaliby się w nim po bratersku...

W sumie Sartre pogardza ustrojem państwa prawnego z dwóch powodów. Na poziomie, który można nazwać ontologicznym, odrzuca to, co jest tylko formalne i abstrakcyjne, w imię tego, co przeżywane i konkretne, albo to, co „obiektywne”, a więc „urzeczowione”, w imię tego, co subiektywne i intersubiektywne. Na tym poziomie antylegalizm jest pochodną perspektywy fenomenologiczno-egzystencjalnej i związanego z nią prymatu sfery przeżyć, bezpośredniości, subiektywności. Poza tym Sartre krytykuje ustrój prawny z powodów ściśle moralnych. Nigdy moralność – królestwo „prawdziwej uniwersalności” – nie da się zredukować do systemu praw pozytywnych. Prawo zawsze będzie tylko „fałszywą uniwersalnością”, hamując walkę o „uniwersalne społeczeństwo, w którym ludzie będą *naprawdę* wolni, równi i zbratani”. Podważanie obowiązującego prawa i rewolucyjne obalanie istniejącego porządku są więc zawsze moralnie prawomocne, jeśli

⁷ Tamże, s. 48.

⁸ *Le plaidoyer pour les intellectuels*, w: J.P. Sartre, *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990, s. 248.

tylko odwołują się do „humanistycznych celów”. Nawet przemoc jest prawomocna, kiedy służy wyzwoleniu uciśnionych, „wyklętych ziemi”.

(Odnotujmy na marginesie, że Sartre opowiedziałby się najpewniej przeciwko Europejskiemu Traktatowi Konstytucyjnemu, nie tylko dlatego, że uświęca on „Europę rynkową”, ale również dlatego, że czyni z niej instytucję prawną i strukturę biurokratyczną, tym samym urzeczowiając jej sens i proces jej stawiania się).

No cóż, my dzisiaj – na Zachodzie i na Wschodzie Europy, pewnie zresztą bardziej na Wschodzie niż na Zachodzie – staliśmy się, albo sądzimy, że się staliśmy, znacznie mądrzejsi od Sartre'a. Nie mamy zaufania do ruchów spontanicznych, anarchicznych, a zwłaszcza rewolucyjnych, wiedząc, że mogą one mobilizować to, co w człowieku najgorsze: resentyment, nienawiść, popęd śmierci. Nie sądzimy już jak Sartre (który w tym punkcie, podobnie zresztą jak Marks, był „ru-soistą”), że zło w człowieku jest tylko produktem historycznym i społecznym, efektem „alienacji”. Zrozumieliśmy, że człowiek całkowicie wolny (w banalnym sensie wyzwolenia od zewnętrznych społecznych ograniczeń w postaci prawa, tradycji itd.) częściej popełnia zło niż dobro. Nauczyliśmy się, że cele nie mogą usprawiedliwiać środków i że przemoc, nawet uzasadniona, pociąga za sobą tylko nową przemoc, tak że nie sposób wyjść z jej zakłętego kręgu. I, rzecz jasna, nie wierzymy już w utopie. „Prawdziwa uniwersalność” à la Sartre wydaje nam się niebezpiecznym mirażem. W najlepszym razie akceptujemy ją jako niewyraźną ideę regulatywną, której urzeczywistnienie odsyłane jest w nieskończoność i która w żadnym razie nie powinna inspirować działań rewolucyjnych. Z takich i tym podobnych powodów cenimy, w przeciwieństwie do Sartre'a, liberalne państwo prawa i demokrację parlamentarną, a skądinąd gospodarkę rynkową. W poszanowaniu prawa, przynajmniej jeśli odwołuje się ono do „praw człowieka”, widzimy jedyną gwarancję przeciwko arbitralności i ślepemu ścieraniu się sił.

Jak nieraz już zauważono⁹, myśl Sartre'a jest strukturalnie gwałtowna i „terrorystyczna” już na poziomie ontologicznym, głosi bowiem pochwałę negacji, świadomości i wolności *jako negacji*. Zgodnie z takim sposobem myślenia samo człowieczeństwo człowieka polega na negowaniu tego, co jest, na przeciwstawianiu się *status quo*, na przekraczaniu istniejących granic i reguł. Tymczasem zgromadzone przez nas doświadczenie, zarówno to płynące z ustrojów totalitarnych, jak i to, którego dostarcza najnowszy terroryzm, każe dostrzegać fałszywość takiej antropologii i związanej z nią moralności. Ale wnioski, które stąd wyciągamy, często idą znacznie dalej. Z obawy przed gwałtem nie mamy zaufania do „ludu”, dyskwalifikując jako populizm przejawy społecznego niezadowolenia, które nie są

⁹ Zob. przede wszystkim: Maurice Merleau-Ponty, *Sartre et l'ultra-bolchévisme*, w: *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; i Raymon Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris 1974.

zapośredniczone przez prawo, a nawet aspiracje do sprawiedliwości, które uznajemy za irracjonalne.

Co prawda w naszym szacunku dla prawa, w naszej niechęci do rewolucji i w naszym realizmie nie jesteśmy całkiem konsekwentni. Zgadza się, że istnieją chwile i sytuacje, w których obalenie istniejącego porządku jest rzeczą pożądaną. Pozostajemy nawet wrażliwi na urok zbuntowanych tłumów – jak ostatnio w przypadku „pomarańczowej rewolucji” w Kijowie. Ale nasz okazjonalny „rewolucyjny” entuzjazm obwarowany jest dwoma warunkami: chcemy, aby rewolucja była pokojowa i aby w jej wyniku ustanowiony został porządek liberalny podobny do naszego. Chcemy więc, aby tłum się w końcu (możliwie szybko) rozszedł, rozpadł na jednostki pogodzone ze swoimi instytucjami, ze swoim państwem, które stało się państwem prawa. Innymi słowy, rewolucje akceptujemy już tylko gdzie indziej, nie u siebie, i tylko jako przejście do ustroju liberalnej demokracji i gospodarki rynkowej, a więc do tego, co Sartre piętnował jako „fałszywą uniwersalność”. Czy w końcu uwierzyliśmy na przekór Sartre’owi, że stanowi on „prawdziwą uniwersalność”? Czy tylko zrezygnowaliśmy z szukania innych możliwości, poprzestając na obronie – ale i propagowaniu – tego, co uznajemy za mniejsze lub najmniejsze zło?

(Raz jeszcze otworzymy nawias. Sartre bez wątpienia przywitałby z entuzjazmem pierwszą „Solidarność”, widząc w niej ruch spontanicznej kontestacji, ruch antypaństwowy i antyhierarchiczny, odwołujący się do idei egalitarnych i do ideału samorządności. Ale z tego samego powodu byłby głęboko rozczarowany ewolucją związku i rolą, jaką odegrał on w zmianie ustroju. Fakt, że ludowy ruch kontestacyjny doprowadził do ustanowienia kapitalizmu ozdobionego liberalną lub „formalną” demokracją, mógłby być przez niego postrzegany tylko jako skandal i koronny dowód potęgi alienacji. Tymczasem „my” nie tylko całkiem dobrze pogodiliśmy się z tym skandalem, ale też wielu z „nas” widzi w dzisiejszym ustroju – choć, przyznajemy, niedoskonałym – rozwiązanie znacznie lepsze niż to, o którym rojono w roku ’80, bo „realistyczne” i „racjonalne”. Wiadomo już wszak powszechnie, że żadnej trzeciej drogi nie ma. Kto spośród dawnych bohaterów „Solidarności” czuje się dziś zdrajcą? Tymczasem trudno wątpić, że Sartre, często nieprzebierający w epitetach, nazwałby łajdakami wszystkich postsolidarnościowych budowniczych transformacji. Postkomunistycznych oczywiście też. Oto miara dystansu, która dzieli „nas” od niego).

Tak, sądymy, że staliśmy się mądrzejsi. Może rzeczywiście jesteśmy mądrzejsi. Ale czy od nadmiaru mądrości nie stajemy się ślepi na niesprawiedliwość, która dzieje się wcale nie wbrew, ale wedle obowiązujących praw, w pełnym świetle „państwa prawa”? Ślepi na wybitnie ograniczony charakter wolności, z jakiej pod panowaniem praw korzysta wielka część społeczeństwa? Ani bezrobocie, ani nędza nie są niezgodne z prawem. Czy stały się przez to prawomocne? Te pytania są szczególnie niepokojące dla „nas” z Europy postkomunistycznej, gorszej, wciąż

w stanie „transformacji”, skazanej na „nadrabianie zaległości” i skłonnej do przyjmowania najbardziej niewybrednych metod „modernizacji”.

Sartre był bez wątpienia ekstremistą. Dlatego tak łatwo – zbyt łatwo – go krytykować i być mądrzejszym od niego. Ale mądrość właściwa aktualnej koniunkturze ideologicznej wydaje się w końcu tylko innym rodzajem dogmatyzmu. Są tacy, którzy bez wahania ją tak postrzegają. Nazywają się alterglobaliści. Wątpię, czy animatorzy tego nowego ruchu kontestacji studiowali Sartre'a, ale nie wątpię, że znaleźliby w jego tekstach mnóstwo inspiracji. Na swój sposób są równie ekstremistyczni jak on (choć oczywiście znacznie mniej niż współcześni terroryści, ale o nich nie mówmy). W każdym razie dobrze pokazują, że nasze liberalne ustroje bynajmniej nie zaspokajają potrzeby wolności i sprawiedliwości i że marzenie o „innym społeczeństwie” i „lepszym świecie” nie umarło.

W gruncie rzeczy nie trzeba wcale wielbić buntu dla niego samego, aby nie ubóstwiać „państwa prawa” i krytykować istniejący porządek. Podobnie nie trzeba koniecznie wierzyć w utopijną możliwość społeczeństwa, „w którym ludzie będą *naprawdę* wolni, równi i zbratani” (w którą zresztą sam Sartre, nieuleczalny pesymista, *naprawdę* nie wierzył), aby protestować przeciwko konkretnym przejawom niesprawiedliwości, nawet jeśli jest ona całkowicie zgodna z obowiązującym prawem.

Sartre jako filozof polityczny sformułował przynajmniej jedną myśl, która wydaje się ważna (wciąż ważna, uniwersalnie ważna) bez zastrzeżeń: „Jedyna realna możliwość – pisał w *Plaidoyer pour les intellectuels* – zajęcia zdystansowanego punktu widzenia na całość ideologii zadekretowanej z góry polega na tym, by stanąć po stronie tych, których samo istnienie przeczy tej ideologii”¹⁰. Innymi słowy, jedynym sposobem zrozumienia społeczeństwa, w którym się żyje, jest „zajęcie punktu widzenia najbardziej pokrzywdzonych”¹¹. Od czasów Sartre'a natura „najbardziej pokrzywdzonych” zapewne się zmieniła. Chodzi już nie tyle o proletariusza, ile o bezrobotnego, imigranta, „nie-Europejczyka” lub „gorszego Europejczyka”. Ale ogólny sens wezwania do przyglądania się naszemu najlepszemu ze światów oczami jego ofiar albo przez pryzmat jego marginesów nie tylko pozostaje w mocy, ale staje się może bardziej aktualny niż kiedykolwiek.

Wieczna ironia historii sprawiła, że radykalizm Sartre'a rozwijał się w epoce kapitalizmu „zsocjalizowanego”, w świecie wstępującego „ludu”, w którym wielu pokrzywdzonych miało realne szanse emancypacji bez żadnej rewolucji. „My” natomiast usiłujemy być mądrzy w epoce globalnego i technologicznego kapitalizmu, w świecie ludu zstępującego i rosnących nierówności, kiedy najbardziej pokrzywdzeni mają postać wykluczonych lub bezużytecznych.

¹⁰ *Le plaidoyer pour les intellectuels*, w: J.P. Sartre, *Situations philosophiques*, wyd. cyt., s. 249.

¹¹ Tamże.

Czas już może najwyższy, abyśmy stali się mądrzy nie przeciwko Sartre'owi, ale razem z nim i przez niego. Inaczej mówiąc, abyśmy włączyli jego skandaliczne poglądy – w charakterze „dialektycznego momentu” – do naszego liberalizmu, sceptycyzmu i realizmu. Wiele zjawisk świadczy bowiem o tym, że „nasza” mądrość jest tylko efektem ideologicznej koniunktury, której panowanie zaczyna pękać.

Democracy in Sartre and in Our Times

There is strong contrast between Sartre's radical idea of democracy and the currently dominant, liberal and procedural concept of democracy. From our point of view Sartre looks like a completely anachronistic author, though maybe a scandalous one. He not only rejected capitalism, but also despised the liberal political system, the Parliament and the idea of "rule of law." Although it is tempting to write off his particular views in political philosophy as a consequence of his flirtation with communism, the author argues that his idea of democracy had deeper sources. It was rooted in his original philosophy of freedom conceived as negativity and spontaneity. Sartre also used moral reasons to condemn liberal democracy as "false universality", and that pushed him to postulate permanent revolution in the name of an utopian ideal of society based on "true" freedom, "real" equality, and "sincere" brotherhood. The main question raised in the article is whether all Sartre's political ideas are outdated and dangerously radical. The author points out that it is not only possible but desirable to reintroduce them by way of critical counterbalance in the prudent, and superficially wise conception of democracy, which continues complacently to ignore severe social problems by squarely rejecting all proposals to amend them as "scandalous" ideas, such as those that were associated with Sartre's name.