

Remigiusz Król

Idea Boga w filozoficznej koncepcji Sartre'a

Świat obiega przeinterpretowane przez Heideggera zdanie Nietzschego, że „Bóg umarł”, mimo iż jest ono zupełnie absurdalne. A może jednak niezupełnie, skoro Jan Paweł II często w swoim nauczaniu mawiał, że „ludzie żyją tak, jakby Boga wcale nie było”. Zapytajmy jednak: jaki sens może mieć to zdanie: „Bóg umarł”?

Bezdroża niewiary

O nihilizmie związanym z bezdrożami utraconej wiary, czyli ze śmiercią Boga albo – jeśli kto woli – z Jego nieobecnością, wspomina już św. Augustyn. Doświadczeniem naszych czasów jest właśnie ateizm, czyli doktryna lub egzystencjalna postawa człowieka wyrażająca negację Boga. W aspekcie filozoficznym oznacza on zaprzeczenie istnienia Boga. W aspekcie teologicznym – osobowe zerwanie więzi z Bogiem i cofnięcie aktu zaufania do Niego. W ujęciu religioznawczym mówimy o całkowitym braku kultu religijnego. Psycholog mówiłby w tej kwestii o „religii ucieczki”, socjolog natomiast o zaniku praktyk religijnych i w konsekwencji o desakralizacji wszelkich sfer życia ludzkiego¹. Można pokusić się nawet tutaj o stwierdzenie, że to, co w sposób najistotniejszy rozgranicza świat dzisiejszy od wszystkich poprzednich etapów dziejów historii człowieka, wynika z partycypacji w kulturze całkowicie świeckiej, w której pojawia się dyktando do teologicznej struktury 1. Objawienia stanowiącego bazę teologii, 2. wiary, będącej całoosobową i realną percepcją Objawienia zarówno co do treści (*fides quae*), jak i faktu (*fides qua*) – stanowiącej realną odpowiedź na uobecnianie się Boga w Objawieniu, 3. kerygmatu, czyli przepowiadania, które oznacza

¹ Por. J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, A. Nowicki, *Ateizm*, Warszawa 1964, H. De Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paris 1969, M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980.

zarówno kontynuację prawd zbawczych, jak i sam przekaz, gdzie język religijny należy do podstawowych środków realizacji kerygmatu w zakresie komunikacji człowieka z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem, 4. poznania ludzkiego – odgrywającego w tej komunikacji podstawową rolę (pojawiająca się dopiero w tym miejscu teologia ma za zadanie porządkowanie tego poznania, systematyzowanie, weryfikowanie, organizowanie metodologiczne i naukowe), 5. religijnej podmiotowości człowieka (gdzie teologia wiąże się ściśle z kontaktem międzyosobowym). Podmiotowość ta wyraża się głównie w sferze intelektu i rozumu, ale obejmuje także wszelkie sposoby percepcji personalnej. Na tej podstawie kształtuje się swoista osobowość teologiczna, która przyjmuje zbawienie od Boga, poznaje, rozumuje, argumentuje, syntetyzuje, interpretuje, przeżywa, poddaje ocenom, rozstrzyga, tworzy odpowiednie znaki języka, szuka dróg wprowadzenia w życie i kieruje konkluzyjną działalnością². W tym kontekście możemy tylko domyślać się, co oznacza wspólnota religijna, skupiona wokół tego, co święte – *sacrum*. Trzeba dużej odwagi, by wyjść z orbity współczesnego świata oraz wszelkich determinant własnego „ego”, by stanąć na takim filozoficzno-teologicznym brzegu, który stwarza szansę zwycięstwa. Bo kiedy wraca się na asfalt, do tej odrębnej rzeczywistości wielkiego industrialnego miasta, wtedy *sacrum* znika z areny życia.. Sartre jest człowiekiem asfaltu (dziś powiedzielibyśmy kostki, gdyż jest elegantsza), zakochanym w drapaczach chmur, stając się przy tym konsekwentnym ateistą, odrzucającym istnienie Boga i całej tej „teologicznej zadymy”. Pojawia się przeto znamienne pytanie: jak należy rozumieć ten ateizm i najróżniejsze jego odmiany³, ateizm, który artykułuje hedonizm naszej epoki?

Ateizm i materializm

Na arenie ludzkości dwa tysiące lat temu zaistnieli architekci materializmu w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, promujący materialistyczne stanowisko w teorii bytu, głoszący przy tym, że istnieje tylko materia oraz że wszystko, co

² Takim to głębokim i kompleksowym zakorzenieniem w osobie ludzkiej teologia różni się właśnie zasadniczo od innych nauk, które ograniczają się tylko do sfery intelektualno-racjonalnej. Zob. K. Rahner, *Teologie*, w: *Sacramentum Mundi. Theologische Lexikon für die Praxi*, (red.) K. Rahner, A. Darlapp, Freiburg im Breisgau 1969, IV, s. 860–874, A. Grabner-Heider, *Theorie der Theologiae als Wissenschaft*, München 1974, C. Tresmontant, *Introduction à la theologie chrétienne*, Paris 1974.

³ W ateizmie współczesnym występują elementy filozoficzne, społeczne i kulturowe różniące jego przejawy. Biorąc pod uwagę te elementy oraz całe jego dzieje, wyróżnia się takie typy ateizmu jak: a) ateizm teoretyczny i praktyczny; b) pozytywny i negatywny; c) bezwzględny i względny; d) epistemologiczny i ontologiczny (metafizyczny); e) przyrodniczy i antropologiczny; f) intelektualny, wolitywny, emocjonalny, pragmatyczny; g) integralny i częściowy. Zob. J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1949, C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964.

istnieje, w tym również zjawiska potocznie uznawane za duchowe bądź psychiczne, jest materią lub ciałem, bądź od materii, tego, co materialne, bytowo pochodne lub też zależne⁴. U Sartre'a ateizm i materializm pojawiają się również, ale choć odrzuca on Boga, to odrzuca także, i to wielokrotnie, tezę materialistyczną. Z tego, że nie ma Boga, nie wynika, że wszystko jest materią. U Sartre'a materializm mógłby być chroniony tylko przez *en-soi* (byt-w-sobie), będąc tym samym „celem” alienacji, ale tak nie jest, ponieważ proces alienacji powoduje, iż byt-dla-siebie (*pour-soi*), zatracając cechy, które stanowią o jego byciu właśnie takim bytem, na rzecz statycznego bytu-w-sobie (*en-soi*). Analiza (*en-soi*), którą przeprowadza, jest bardzo skąpa. Cały jego twórczy wysiłek zmierza ku temu, aby wykazać, że *pour-soi* nie powinno być zredukowane do *en-soi*. Świadomość u Sartre'a nigdy nie znajduje wytłumaczenia w materii. Pomimo że takie nauki jak chemia czy biologia miały wykazać, iż świadomość jest wytworem mózgu – to i tak według Sartre'a nie zmieniliby to doświadczenia ontologicznego, gdyż świadomość, będąc poczuciem przeżywania lub doznawania, poczuciem obecności lub zachodzenia czegoś, nie jest materią. Świadomość nigdy nie może stać się rzeczą, a jednocześnie pozostać świadomością. Te dwa rejony bytu są całkowicie odrębne, a ideał ich stopienia jest, jak mówi Sartre w *Bycie i nicości*, „nierealną całością, która prześladuje byt-dla-siebie i stanowi jego własne bytowanie jako nicości bytu”. W dalszej partii Sartre napisze:

To właśnie ten ideał można nazwać Bogiem. Tak więc, zasadniczy projekt rzeczywistości ludzkiej najlepiej pojmować tak, że człowiek to byt, który aspiruje do bycia Bogiem [...]. Być człowiekiem to dążyć do bycia Bogiem; albo, jeśli kto woli, człowiek jest w sposób fundamentalny pragnieniem bycia Bogiem⁵.

Trzeba przeto uznać, że ateista Sartre jest wyjątkowo konsekwentnym i solidnym krytykiem współczesnego materializmu. Jego argumentacja obraca się wokół fenomenu kondycji człowieka, gdzie być człowiekiem-bytem-osobowym znaczy zaprzeczać istnieniu Boga i odrzucać hegemonię materii.

Swoją *genesis* oraz całą swoją substancję⁶ albo, jeśli kto woli – istotę, to, czemu z natury przysługuje istnienie w sobie (a nie w czymś innym jako podmiocie); bytowe podłoże czegoś; rację tożsamości bytu i jego względnej niezmiennos-

⁴ W filozofii dziejów materializm przybierał różne formy: mechanistyczny, dynamistyczny, hylozoistyczny, atomistyczny i inne. Współczesne odmiany to: fizykalizm lub naturalizm (np. D.A. Armstrong czy E. Nagel), dialektyczny – marksiści, pansomatyzm reistyczny (T. Kotarbiński). Zob. A. Schmidt, *Was ist Materialismus?*, München 1975, L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, London 1988.

⁵ J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, s. 566, cyt. za. Diané Collinson, *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, przeł. Małgorzata Wyrzykowska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1987, s. 303.

⁶ Zob. W. Brügger, *Substanz*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, wyd. H. Krings i in., München 1974, III, s. 1449–1457.

ści znajduje egzystencjalizm Sartre'a w *cogito*, gdzie świadomość odgrywa zasadniczą rolę, jest wielkim fundamentem, suwerennym zdarzeniem, zjawiskiem, objawem, czynem, określonym stanem rzeczy, faktem nienaruszalnym. Jedną z trudniejszych przesłanek; zdaniem, z którego wyprowadza się inne zdania całej tej doktryny, jest założenie, że byt człowieka sprowadza się do świadomości i że świadomość ta oznacza dowolne przeżycie świadome, czyli jakoś znane czy doświadczane przez tego, kto go doświadcza, lub całość tych przeżyć, lub też poczucie ich zachodzenia – ich przeżywanie, lub poczucie obecności tego, co te przeżycia ujawniają, lub „ja”, do którego one przynależą, wyczerpując całą rzeczywistość ludzką. Z tej perspektywy staje się zrozumiałe, dlaczego Sartre odrzuca materializm czy całą filozofię materialistyczną, nazywając ją „bytem-przedmiotem”. Egzystencjalizm jego w konsekwencji nie jest niczym innym jak zagłębianiem się w myślach, rozpamiętywaniem, rozważaniem – słowem medytacją nad rzeczywistością ludzką jako całkowicie przeciwstawną rzeczywistości przedmiotu. Sartre opowiada o tym:

Przedmioty nie powinny nas dotykać [...]. Ale mnie dotykają, to nie do zniesienia [...]. Teraz już widzę; przypominam sobie lepiej, co poczułem kiedyś nad brzegiem morza, kiedy trzymałem ten kamień. Był to rodzaj łagodnego wstrętu. Jakież to nieprzyjemne! I to brało się z kamienia, tego jestem pewien, przechodziło z kamienia w moje ręce [...] jakby jakieś mdłości w rękach⁷.

Egzystencja wyprzedza esencję – to zdanie odnoszące się do bytu ludzkiego jest wspólnym mianownikiem poglądów wszystkich egzystencjalistów⁸.

To znaczy, że człowiek najpierw istnieje, a potem się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. [...] Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu. [...] Człowiek przede wszystkim będzie tym, co stanowi realizację jego woli⁹.

Z tego wynika, że możliwość jest strukturą bytu-dla-siebie. O bycie pierwszego typu nie możemy powiedzieć, że jest możliwy, bo on po prostu jest. Nie ma świadomości ani woli.

Byt-dla-siebie, wbrew pozorom, jest w sytuacji korzystnej. Pomimo że przytłacza nas nieograniczona wolność i brak oparcia w czymkolwiek, to właśnie wszystko od nas zależy. Nie ma żadnego czynnika determinującego nasze wybo-

⁷ J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 40.

⁸ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. A. Rudzińska i J. Krajewski, Warszawa, NOWA, Warszawa 1982. Więcej na ten temat znajduje się w mojej książce *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki. Analiza ontologiczna i aksjologiczna*, Kraków 2005, s. 260–283.

⁹ Por. dz. cyt., s. 119–120.

ry. Możemy uczynić się tym, kim chcemy, lecz musimy ponieść odpowiedzialność za nasz wybór. Jeżeli nie ma Boga, to my, wybierając tak a nie inaczej, wybieramy określony wzorzec człowieka, afirmujemy pewne wartości „[...] gdyż nie możemy nigdy wybrać zła”¹⁰. Nie istnieje zły wybór, ponieważ to właśnie nasz wybór określa, co dobre – wybór jest afirmacją tego, co wybieramy, „dobry” to wybrany przez nas – i właśnie dlatego wybieramy. My stanowimy kryterium dobra i zła, ponieważ nie ma Boga. Nie mamy w nikim oparcia, a także nikogo nie możemy obwiniać za to, co się stało. Podejmowanie wyboru jest jednocześnie wzięciem na siebie odpowiedzialności za jego konsekwencje, co jest wynikiem uznania siebie za podmiot wolnego wyboru, ostatecznego i jedynego sprawcę własnego czynu. Oczywiście, możemy także zrzucić winę za swoje błędy na kogoś innego, lecz wtedy ulegamy panowaniu złej wiary, a autentyczność naszej egzystencji jest w niebezpieczeństwie.

Wolność jest niczym innym, jak tylko istnieniem naszej woli lub naszych namiętności, o tyle, o ile to istnienie jest neantyzacją faktyczności [...]”¹¹.

W tym miejscu należałoby wyjaśnić, czym jest faktyczność. Otóż jest to zespół ograniczeń, które wynikają z naszego „wrzucenia” w takie a nie inne istnienie. Są to warunki, w których żyjemy. Pojęcie to łączy się z pojęciem przypadkowości – to, w jakie istnienie jesteśmy wrzuceni, nie jest w żaden sposób zdeterminowane i od nikogo nie zależy. To wrzucenie jest zupełnie przypadkowe, samo istnienie bytu-dla-siebie jest przypadkowe – tym, co podlega jego woli i kreacji, jest sposób bytowania, a nie sam ów fakt. Jesteśmy zawsze „tu-oto” (*Dasein*), jak to określał Heidegger. Nasze istnienie nie ma w niczym oparcia, nasza wolność również. Wolność dana jest nam w celu wybierania z uniwersum tego, co dane. Korzystając z naszej wolności, przekształcamy siebie i świat, ale możemy przekształcać tylko to, co dane.

Przy takich założeniach Bóg okazuje się całkowicie bezużyteczny, a ludzie w konsekwencji są zdani na samych siebie, na swoją radykalną przygodność, gdzie jeden lub wszyscy razem w następujących po sobie epizodach przygody są: a) niekoniecznością, gdzie zdarzenie zaszło, lecz nie musiało zająć; b) przypadkowością, gdzie zdarzenie zaszło, choć bardziej prawdopodobne było jego niezajęcie; c) niespodziewanością, gdzie zdarzenie zaszło nagle, bez zapowiedzi, zaskakująco; d) epizodalnością, jego przemijalnością, gdzie zdarzenie trwało krótko i szybko minęło; e) niewytłumaczalnością, niezwykłością zajść i przebiegu zdarzeń niedających się wyjaśnić przez odwołanie do znanych faktów; zdarzeń dla nas tajemniczych, „cudownych”¹². Świadomość u Sartre’a stara się zaistnieć poprzez obec-

¹⁰ Por. dz. cyt., s. 120.

¹¹ Por. J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, wyd. cyt., s. 573.

¹² Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*; oraz A.C. Danto, *Sartre*, Viking Press, Nowy Jork 1975.

ność przedmiotu, tego, co istnieje, każdej treści istniejącej i to mimo że nigdy nie udaje się jej w pełni uchwycić. Tworzona jest ona intencjonalnie, a to dlatego, że nie może egzystować inaczej w swym istnieniu jak tylko w stanie swoistego na-tężenia zmierzającego w kierunku przedmiotu, bo gdyby nie było w niej tej intensyfikacji, gdyby nie towarzyszyły jej znamiona intencjonalności, byłaby niczym. A ona jest tak silnie intencjonalna w swoim skierowaniu na coś, co jest tak charakterystyczne dla ludzkiej świadomości, że nie można w niej znaleźć esencji. Mamy tu do czynienia ze swoiście racjonalistycznym systemem Sartre'a, który ujmując człowieka nie jako egzystencję, lecz jako stałą zdeterminowaną naturę. W gruncie rzeczy Sartre uskarża się na Boga. Według niego Bóg na dobrą sprawę niczego nie „ujaśnia” w swym objaśnieniu. Nie jest w stanie pokonać bariery nicości. Człowiek, będąc nicością, nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest. Można to interpretować rozmaicie: a) człowiek sam w sobie nie jest żadną rzeczą, do której się świadomościowo odnosi; b) nie jest określony przez żadną istotę, bo jest absolutną wolnością, a nie czymś, co by go ograniczało; c) współstanowią człowieka jego ideały, projekty, to, co może i chce zrealizować, a czego jeszcze nie ma; d) w człowieku i poza nim nie istnieje nic trwałego i koniecznego; e) wszystko jest zbędne i absurdatne. Bóg nie rozwiązuje zatem nicości, nie jest lekarzem będącym w stanie uleczyć człowieka z najgłębszej zapaści, która w konsekwencji zmierza do jego unicestwienia. Jeśli poszlibyśmy za Heideggerem, który podtrzymuje twierdzenie, że człowiek jest pasterzem bytu¹³, to tym samym, idąc za Sartre'em, moglibyśmy powiedzieć, że każdy człowiek jest pasterzem swej własnej nicości i nikt nie jest w stanie wznieść się ponad nicość, by przekroczyć jej hermeneutyczne bariery, by w konsekwencji osiągnąć rzeczy samej w sobie, chwytając ją niejako za „rogi”, nikt też nie jest w stanie dotrzeć do innego człowieka czy wreszcie do bytu najwyższego, wskazującego źródło, z którego wywodzi się wszelki byt, czyli do samego Boga, gdyż nie znamy jego istoty. Największym przekleństwem człowieka czy też jego winą – mówi Sartre – jest to, że nie udaje się mu wejść w zapomnienie o nicości, którą jest każdy bez wyjątku człowiek. Sartre decyduje się niekiedy na opis pewnych negatywnych ekspe-

¹³ Według M. Heideggera nicość (*das Nichts*) i bycie wzajemnie się warunkują, gdyż warunkiem ujawnienia bycia jest nicość. A nicość ujawnia się wraz z odsyłaniem, zanikaniem bycia czy bytu. Nicość może być dana za pomocą swoich nastrojów, na przykład trwogi, które ze swej istoty nie odnoszą się do żadnego przedmiotu. Słynna wypowiedź Heideggera „w byciu bytu dokonuje się nicościowanie nicości” doczekała się wielu interpretacji, gdzie niektórzy doszukiwali się w niej doniosłej koncepcji metafizycznej, inni natomiast, jak R. Carnap, przedstawiali ją jako wyraźny przykład używania języka w sposób niezgodny z regułami składniowymi i semantycznymi. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, cz. I, dział pierwszy, rozdz. II, § 12; oraz R. Carnap, *Przewycięzanie metafizyki przez logiczną analizę języka* (1932), Instytut Kształcenia Kadr Naukowych KC PZPR, Warszawa 1953, tenże, *Introduction to semantics (Wprowadzenie do semantyki, 1942)*, Harvard University Press, Cambridge–Mass. 1942.

rymentów, zjawisk czy doświadczeń, by potem dokonać w jednej chwili przejścia do ontologii¹⁴, czyli by dokonać przejścia odnoszącego się do ogólnej teorii bytu czy rzeczywistości po to, aby powiedzieć jedno, że człowiek jest nicością i że właśnie to nicość jest fundamentalną podstawą i początkiem ludzkiej rzeczywistości. Na dobrą sprawę zapewne nigdy nie będzie nam dane to, byśmy mogli się dowiedzieć, jakie jest intuicyjne poznanie fenomenów, badanie istoty interesującego nas zjawiska, a nie samych tylko konkretnych zjawisk, gdy przyjmimy intencjonalność aktów świadomości, uznających za obiektywnie oczywiste i realne to, co bezpośrednio jest nam dane: a mianowicie fenomeny, w jakich przejawiają się przedmioty różnego rodzaju. Zapewne nigdy też nie będziemy wiedzieli, dlaczego Sartre wybrał do swego opisu takie doświadczenia, a nie inne. Z fenomenologicznego punktu widzenia nie można znaleźć usprawiedliwienie dla faktu, że cała jego operacja myślowa skupia się jedynie na doświadczeniach negatywnych. Wnioskiem *sensu stricte* bezpośrednim, jaki się z tego wyłania, jest ograniczoność Sartre'owskiej metody fenomenologicznej, jej niepełność. Nawiasem mówiąc, właściwie nie ma takiej metody, która ograniczałaby się jedynie do kwestii czysto metodologicznych, nie mogąc usprawiedliwić się sama dla siebie. Tu mamy do czynienia z sytuacją polegającą na tym, że fenomenologiczne opisy, wszelkie artykulacje, są podporządkowane przeczącej, a więc odmownej ontologii, ontologii nicości, której tak na dobrą sprawę Sartre'owi nigdy nie udało się rozwinąć, pomimo że stanowi ona zasadniczą przesłankę jego rozumowania. Mamy tu też do czynienia z impasem całej jego doktryny, nie wyłączając z tego jego *Krytyki rozumu dialektycznego*. Sartre'owska fenomenologia daleko odstaje od tego, by być po prostu metodą. Zawiera ona pewne rozstrzygnięcie dotyczące ludzkiej kondycji: oto człowiek jest pozostawiony, a raczej porzucony, by go dosięgła pastwa jego ludzkiej doli. Idzie o to, że jeśli poddajemy się specyfikacji argumentacyjnej obejmującej bezużyteczność Boga w przesłaniu fenomenologicznym czy też psychologicznym, to znaczy zgłębiając sytuację człowieka, którego nie dotyka boski element, to teza ta – w tym wypadku Sartre'a – okazuje się niewystarczająca. Natomiast gdy spróbujemy zgłębić ją według przesłanek metafizycznych, to mamy wtedy do czynienia z ciekawszą argumentacją, szerszym spektrum, większym zasięgiem i powagą sprawy.

Pojęcie Boga jest sprzecznością

Sartre, w swoim dziele: *L'Être et néant*¹⁵, utrzymuje, że pojęcie Boga jest sprzecznością. Aby dowartościować siłę metafizyczną argumentu, dotyczącego

¹⁴ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa 1987, s. 31–72; oraz K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 104–109.

¹⁵ Problem Boga omawiany jest tam na s. 31–32, 123–124, 133–134, 287–288, 350, 363, 495, 708.

bytu jako bytu (czyli przedmiotu metafizyki), trzeba go prześledzić w jego historycznych przejawach, czyli w całym ewolucyjnym kontekście pojmowania metafizyki zachodniej, gdzie pod jej pojęciem rozumie się to, co jest poza fizyką, to znaczy podstawowy dział filozofii, rozmaicie jednak pojmowany, zależnie od koncepcji filozofii. W filozoficznej literaturze przedmiotu znajdują się najczęściej następujące określenia metafizyki: 1. ogólna teoria bytu, czyli ontologia w pierwotnym rozumieniu; 2. teoria bytu jako istniejącego lub też istniejącego realnie, czyli egzystencjalna teoria bytu; 3. teoria bytu istniejącego faktycznie w jego przejawach koniecznościowych, istotnościowych, gdzie mamy do czynienia z teorią całokształtu tego, co istnieje, wraz z jego racją; 4. nauka o strukturze naszego myślenia o świecie, która się ujawnia w sposobie mówienia o jego składnikach; 5. rozważania o tym, co pozafizyczne, pozaprzyrodnicze, pozanaturalne, lub też rozważania ekstrapolujące rezultaty nauk szczegółowych na całokształt rzeczywistości, gdzie mamy do czynienia z metafizyką indukcyjną; 6. zbiór zagadnień o charakterze światopoglądowym¹⁶. Dzieje pojmowania metafizyki ściśle wiążą się z dziejami pojmowania jej przedmiotu-bytu. Jakkolwiek na to patrzeć, w „punkcie startowym” całej metafizyki pojawia się tendencja do monizmu, czyli do sprowadzenia całej rzeczywistości lub pewnej jej dziedziny do jednej postaci-zasady, którą z kolei należy rozumieć w ten sposób, że: 1. istnieje tylko jeden byt; 2. istnieje tylko jeden rodzaj bytu; 3. byty wszystkie stanowią taką samą bądź tę samą strukturę; 4. zachodzi tylko jeden sposób istnienia, polegający na tym, że byty wszystkie istnieją tak samo, na przykład realnie; 5. wszystkie byty stanowią uporządkowaną całość, jeden kosmos¹⁷. W przeciwieństwie do monizmu stoi pluralizm, głoszący istnienie wielu liczbowo odrębnych bytów numerycznych, jakościowo różnych odmian bytów rodzajowych, gatunkowych, jakościowych, rozmaitych struktur przedmiotowych, w tym strukturalnych i formalnych, różnych sposobów istnienia (pluralizm egzystencjalny) lub odrębnych światów (pluralizm kosmologiczny). Odmianą pluralizmu jest dualizm stwierdzający istnienie dokładnie dwóch bytów, odmian, struktur. Skrajnym przypadkiem jest izolacjonizm, uznający, że

¹⁶ Podstawowe jest jednak klasyczne rozumienie metafizyki, wywodzące się od Arystotelesa (powszechne od XIII wieku do czasów nowożytnych, które nadal jest aktualne). Pojęciami głównymi takiej metafizyki są: *istnienie, istota, natura, substancja, przypadłość, akt, możliwość, przyczyna sprawcza* itp. Przedmiotowym celem jest tutaj odkrycie warunków koniecznych do istnienia każdego bytu czy też bytów wyróżnionych kategorii. Por. M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1974; A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964; S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, w: tenże, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993, s. 41–122; A.B. Stępień, *Ontologia: typy i status poznawczy. Ontologia a metafizyka*, w: *Studia metafizyczne*, (red.) A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, I, s. 9–37; M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995.

¹⁷ Por. F. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Freiburg im Breisgau 1919; szeroki dyskurs o pojmowaniu w duchu monizmu znajduje się w: E. Grodziński, *Monizm a dualizm. Z dziejów refleksji nad myśleniem i mową*, Wrocław 1978.

między różnymi bytami nie zachodzą żadne reakcje. Poza tym mówi się jeszcze o monizmie dynamicznym określanym jako ewolucyjny oraz monizmie statycznym. Mówi się też o neutralizmie lub jednej z jego odmian; to jest o stanowisku, według którego to, co istniejące, lub to, co dane, jest samo w sobie czymś jednorodnym, nie jest zróżnicowane na to, co psychiczne, i na to, co fizyczne, lub jest zarazem psychiczne w jednym aspekcie i fizyczne w drugim. Monizm usiłuje zrealizować tutaj swoją myśl przez historyczną ewolucję, gdzie metafizyka wprowadza się w czyn, w życie, wykonuje się, urzeczywistnia oraz poddaje się samozniszczeniu u Hegla¹⁸. Jeżeli byt jest ideą, tak jak to ma miejsce u Platona, to mamy do czynienia z posiadaniem bytu o tyle tylko, o ile partycypuje on w Idei, natomiast to, co jest tym wszystkim innym od bytu, jest tym samym zminimalizowane w swej ontologicznej spoistości, słowem – to wszystko „inne” jest zredukowane w swej ontologicznej substancji. Przyjmując tutaj reguły metafizycznego myślenia na drodze do pełnego uzdrowienia tego, co zostało jakoś umniejszone, za pomocą tych reguł możemy dokonać swoistej rehabilitacji „umniejszonego” tylko przez zespolenie, scalenie, stworzenie całości z części tego, co jest inne w bycie; mówiąc jeszcze inaczej, cała prawda o tym, co „inne” niż byt, zawarta byłaby w poglądzie filozoficzno-religijnym, odrzucającym istnienie Boga osobowego, utożsamiającym Boga z przyrodą lub głoszącym, że Bóg istnieje w przyrodzie immanentnie. Widać gołym okiem, że mamy tu do czynienia z jednym tylko rodzajem rzeczywistości, jaką jest panteizm¹⁹, pojmowany: 1) ze względu na sposób powstawania rzeczy (emanacyjny, ewolucjonistyczny i statyczny); 2) ze względu na postać identyczności między Bogiem a światem (immanentystyczny, transcendentny w sensie mistycznym i immanentno-transcendentalnym); 3) ze względu na teoriopoznawczy punkt widzenia (realistyczny i idealistyczny); 4) ze względu na rozstrzygnięcie kwestii prymatu Boga lub świata; a) w węższym sensie, gdzie Bóg wtapia się w świat, i b) gdzie świat z konieczności wyłania się z Boga, gdzie cały świat tkwi niejako w Bogu jako jego wewnętrzna modyfikacja i manifestacja, sam zaś Bóg nie jest pochłonięty przez świat. W kluczowym punkcie metafizyki Hegla pojawia się dążenie do całkowitego, powszechnego i zupełnego powrotu prawdy, gdzie to, co jest sfinalizowane, ma stać się niesfinalizowanym. Mówiąc inaczej, to, co jest immanentne, co istnieje w nim samym, zmierza do tego, by stać się transcendencją, natomiast transcendencja ma stać się immanentcją²⁰. W efekcie wynikiem tego postępowania, albo – jak kto woli – przebiegu regularnie następujących po sobie zjawisk, pozostających między sobą w związ-

¹⁸ Por. T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960; tenże: *Hegel*, Warszawa 1961.

¹⁹ Por. A. Valensin, *Panthéisme*, Paris 1922; oraz S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, „Colloctanea Theologica” (1977) nr 47, z. 1, s. 65–81.

²⁰ Por. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1949; A.B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966; E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968; oraz M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

ku przyczynowym, powtarzającej się działalności ludzkiej w sztuce dyskutowania, zwanej dialektyką²¹, jest proces, w którym wytwory społecznego współdziałania ludzi zaczynają się wyodrębniać od swych wytwórców i przeciwstawiać się im jako samodzielna rzeczywistość, niepoddająca się kontroli człowieka – swoistego rodzaju alienacja. Transcendencja boska, polegająca na istnieniu na zewnątrz, poza czy ponad czymś, poza rzeczywistością, przerasta pod każdym względem człowieka i wszelki byt. Traci zatem sens, gdy spotyka się ze śmiercią Boga, która ogłoszona została przez Hegla. Istnienie przedmiotu w języku filozofii zwane immanencją pozostaje przeto zdane na swoje własne aporie²², rozumiane jako trudności, sporne kwestie, poznawcze sytuacje, w których równie mocne racje zdają się przemawiać zarówno za przyjęciem jakiejś tezy, jak i jej odrzuceniem. Jasne staje się, że poheglowska myśl już nie jest i nie pretenduje do tego, by zostać filozofią metafizycznej identyczności, rozumianej jako tożsamość, jedynakowość, równość i niezmienność, lecz przeciwnie – kładzie nacisk na separację, na sprzeczność, na paradoks będący twierdzeniem zaskakującym, sprzecznym z powszechnie przyjętym mniemaniem, ujętym w formę błyskotliwego aforyzmu, rozumowaniem poprawnym pozornie, lecz prowadzącym do sprzecznych wniosków. Dokładnie tak się sprawy mają u Kierkegaarda i w pewnej mierze u Marksa, tak też dzieje się u Heideggera.

Kryzys tożsamości

Zasadniczą rolę w tym kryzysie tożsamości i wyłaniającym się z niego rozdziale bez wątpienia odgrywa refleksja filozoficzna Sartre’a. Zaznaczmy nadto, że Sartre przeprowadza ją, nie oddalając się od argumentów metafizyki i jej przesłanek. *En-soi* (byt-w-sobie) i *pour-soi* (byt-dla-siebie) zostają bezpowrotnie odseparowane mimo daremnych starań, by zdobyć jakieś składające się w jedną całość syntetyczne połączenie oraz jakąś nierozdzielność między nimi syntezę. Sartre ani przez moment nie przestaje być integralnie metafizyczny w swojej specyfice rozumienia Boga. Pojęcie Boga jest wysublimowane na sposób Hegłowski jako synteza *en-soi* i *pour-soi*. Przy czym synteza okazuje się tutaj jednak w ostateczności niemożliwa, a pojęcia, nazwy i terminy, które powinny ją tworzyć, pozostają w sprzeczności i w konsekwencji trudne są do pogodzenia. Gdyby Bóg rzeczywiście posiadał świadomość, to w swoim bycie musiałby zawierać nicość, ponieważ świadomość – jak to z definicji wynika – jest „intencjonalna ontologicznie”.

²¹ Por. L. Nowak, *O naturze dialektyki marksistowskiej*, „Studia Filozoficzne” (1974) nr 3, s. 3–20; oraz W. Stróżewski, *Trzy modele historii dialektyki*, „Studia Filozoficzne” (1974) nr 2, s. 89–111.

²² Por. R. Verneaux, *La notion de problème*, „Revue philosophique de Louvain” (1951) nr 49, z. 2, s. 57–77; zob. również H.R. Schlette, *Aporie und Glaube*, München 1970.

Ukonstytuowana jest jako ta, która znajduje się w ciągłym poszukiwaniu bytu, jako nicość bytu, która dystansuje się od tego, co jest inne niż ona w swej istocie. Bóg, gdyby był świadomością, musiałby posiadać swój byt tylko przez inność, poprzez świat i wszystko to, co Go otacza, jako ten, który ma świadomość tego, co jest inne niż On. Przyznawanie Bogu świadomości nie miałoby tutaj najmniejszego sensu, gdyż w takim razie byłby On absolutnym przedmiotem, co rozumieć należy jako oczywisty absurd, ponieważ w konsekwencji mielibyśmy do czynienia z absolutem *en-soi* (bytu-w-sobie). W takim razie mielibyśmy też kłopot z identycznością²³, w logice określaną jako relacja dwuczłonowa, zachodząca wyłącznie między dowolnym przedmiotem a nim samym. Identyczność byłaby tutaj niemożliwa, przede wszystkim zaś to Hegłowska identyczność byłaby po prostu nieosiągalna w najściślejszym tego słowa znaczeniu. Egzystencjalizm w tym względzie stanowi radykalną krytykę Hegla, z tym dopowiedzeniem, że nie udało się mu oswobodzić od przesłanek właściwych heglizmowi. Kapitulacja Hegla powoduje zaś, że myśl z powrotem wraca do romantyzmu, skłonności do marzeń, fantazji, tajemniczości, niezwykłości, idealizowania życia i ludzi. Mamy zatem romantyczną motywację nostalgii za identycznością. Tą tęsknotą karmi się także filozofia Sartre'a, a to choćby dlatego, że Bóg według niego nie jest niczym innym jak podstawowym, solidnym, mocnym i trwałym projektem ludzkiej egzystencji. Jedynym elementem, jedynym motorem inspirującym egzystencję jest teologia świadomości, czyli teoria Boga lub bogów powstająca na gruncie danej religii, zakładająca prawdziwość jej twierdzeń, podejmująca jej wykład, interpretację i obronę²⁴. Jakkolwiek na to patrzeć, twierdzenie Sartre'a sprowadza się do zakwestionowania realnej transcendencji Boga filozofów. Bóg zostaje uwięziony w polu świadomości i w sposób ostateczny, decydujący, rozstrzygający i stanowiący staje się problemem świadomości ludzkiej, problemem immanentnym w niej samej. Świadomość natomiast nie znosi własnej próżni, dlatego też próbuje się spełnić na zasadach absolutu. Krótko powiedziawszy, metafizyka znajduje się tutaj w kryzysie, gdyż trapi ją swoista zapaść. Cała zaś metafizyka, zwana ogólną teorią bytu, czyli ontologią, staje się z konieczności dedukcyjna²⁵, czyli staje się formą rozumowania lub sposobem porządkowania wiedzy, przeciwnym indukcji, redukcji lub innym wnioskowaniom nie niezawodnym. Choćby nie wia-

²³ Por. R. Suszko, *Identity Connective and Modality*, „Studia Logica” (1971) nr 27, s. 7–41. oraz L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991.

²⁴ Por. T. Żeleźnik, *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” nr 12 (1964), z. 1, s. 53–63; J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971; K. Rahner, *Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. Rahner, A. Darlapp, Freiburg im Breisgau 1969, IV, s. 860–874; C. Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris 1974.

²⁵ Por. M. Krokoszyńska, *O dedukcji*, „Studia Filozoficzne” (1963) nr 1, s. 77–86; oraz K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 173–217.

domo jak wielką wagę próbowała metafizyka przywiązać do świata zawartego w doświadczeniu, w obserwacji albo w opisie fenomenologicznym, w zawartości ontologicznej rzeczywistości dostępnej tylko zmysłom, tego, co się rodzi, i tego, co podlega rozkładowi, może być osiągnięta tylko w swoisty sposób przez rozpoznanie od Bytu transcendentnego, jako dar Boga metafizycznego, gdzie mamy metafizyczne poznanie Boga, które nie wykracza poza ramy metafizyki ogólnej, w której działają szczegółowe, choć samodzielne przedmiotowo w punkcie wyjścia, zależą jednak strukturalnie od teorii bytu przez odwołanie się w wyjaśnieniu między innymi do jej tez, a więc jako teorie pod względem przedmiotu właściwego redukują się w końcowym etapie wyjaśniania do metafizyki ogólnej. Istotnie, metafizyka szczegółowa jest niezależna od nauk, nie zajmuje się bowiem wyjaśnianiem faktów ustalonych przez nauki szczegółowe czy twierdzeń przez nie sformułowanych; nie odwołuje się również do żadnych tez naukowych w uprawomocnieniu własnych twierdzeń²⁶. Cały ten proces dedukcyjny traci u Sartre'a istotny sens, bo jest nim niemożność wyprowadzenia dyskursu filozoficznego mającego za solidną podstawę byt, pojawia się dyskurs, którego podstawą jest nicość. Pragnienie „pozostania Bogiem” zostaje zawłaszczone przez frustrację, która w tym wypadku jest zawodem, rozczarowaniem i oddaje człowieka nicości.

Na koniec niniejszej refleksji wypada raz jeszcze powiedzieć, że egzystencjalizm Sartre'a jest niczym innym jak filozoficzną nauką o poznaniu, jego źródłach i wartościach przeniesioną na plan ontologiczny. Dlatego pojawia się wniosek, że wszystko, co zdobywa fenomenologia Sartre'a, prowadzi ostatecznie do skupienia człowieka na jego własnej jednostkowości oraz do odseparowania go ontologicznie od wszystkiego, co jest diametralnie inne od niego samego. Dlatego też mamy tutaj do czynienia z wielkim ubóstwem wszelkich rzeczy wchodzących w skład kompendium świata. Polega to w praktyce na tym, że mamy po prostu martwe drewno, wyschniętą kość, pustą muszlę – i to jest właśnie byt wedle Sartre'a.

The Idea of God in Sartre's Philosophy

Pointing to the difference between *en-soi* and *pour-soi* the author holds that although Sartre was a staunch atheist in all he has written, he was also a consistent

²⁶ Metafizycy ze szkoły J. Maréchała (J. Lotz, A. Marc, E. Coreth, O. Muck i in.) wolą mówić, że właściwą współcześnie metodą metafizyki jest metoda transcendentna, uwolniona od Kantowskich założeń. W sformułowaniu Lotza jest to metoda apriorycznej syntezy lub syntetycznej konieczności; wskazuje ona, jak dodawać do bytu pojętego jako coś istniejącego nowe kwalifikacje pozostające z nim w koniecznych i dlatego apriorycznych relacjach. Por. J. Kalinowski, *W związku z podziałem metafizyki na ogólną i szczegółową*, *Studia z filozofii Boga*, (red.) B. Bejze, Warszawa, t. III, s. 70–77; oraz, E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1981.

anti-materialist. For Sartre we are material only insofar as we have to exist as a physical *en-soi*. Other than that, we have a moral and intellectual obligation to identify with *pour-soi*. By adopting this distinction Sartre can retain his conception of human condition as undetermined and contingent. If he chose the materialist position, he would have to admit that we are fully determined by biological instincts and all efforts to establish human responsibility and *l'engagement* would be, doomed to failure. At the same time, however, Sartre passes by an opportunity to offer the human being a guidance for the transition from *en-soi* to *en-so*, leaving this process basically in the hands of weak and frail individuals. This may be required by his conception of human responsibility, but irrespective of his motivation, his conception leaves man confused and disoriented. We are not prepared to live in a world without God, a world that is, in the author's own words: "like a piece of dead wood, or a dried bone or an empty shell".