

M a r c i n M. B o g u s ł a w s k i

Egzystencjalizm Sartre'a a tomizm egzystencjalny

À K. M.,
amicalement.

Z egzystencjalizmem jest trochę tak jak z duchami.
Wielu o nim mówi, lecz któż go widział?

Z. Herbert

1. Darować śmierć

Zbigniew Herbert w swym krótkim i ironicznym „rozpoznaniu” egzystencjalizmu, które sformułował już pod koniec lat czterdziestych XX wieku, wskazywał właśnie na Sartre’a, jako myśliciela najbardziej modnego oraz wpływowego¹. Z drugiej – nawet „w ojczystej Francji o Sartrze jako myślicielu zaczęto zapominać za jego życia”²; poszczególne Sartre’owskie kategorie zaczęły funkcjonować w sposób spłaszczony, ze sobą niepowiązany, interpretowane są całkowicie dowolnie³. Również o samym myślicielu pisze się coraz mniej i nic nie wróży zmiany tego *status quo*⁴. Opisany powyżej paradoks spotęgowany jest jeszcze faktem, iż francuski filozof świadomie nie pozostawił po sobie uczniów⁵, co pozwala upa-

¹ Zob. Z. Herbert, *Egzystencjalizm dla laików*, w: tenże, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, Warszawa 2001, s. 363.

² M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 5.

³ Zob. tamże, s. 6.

⁴ Przykładem (p)omijania Sartre’a w pracach filozoficznych jest choćby bardzo wartościowa pozycja *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, (red.) B. Tuchańska i T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2004, w której omówienie teorii Sartre’a byłoby jak najbardziej pożądane.

⁵ „W wywiadzie z 1975, odpowiadając na pytanie, dlaczego nigdy nie chciał mieć uczniów, Sartre odpowiedział, że nie widzi nikogo, kto wychodząc od jego tekstów, potrafiłby myśleć

trywać w Sartrze jednostkę wybitną, lecz dyskwalifikuje go jako Mistrza. Czy zatem mając do czynienia z meteorom wielkim wprawdzie, lecz już dawno wypalonym (?), warto jeszcze o nim deliberować?

Wydaje się, że podobna do Sartre'owskiej inkongruencja wpisana jest również w filozoficzną biografię Tomasza z Akwinu. Jak zauważa M.A. Krapiec, już pierwsze pokolenie jego uczniów zapoznało swoistość węzłowych punktów tomistycznej teorii, wpisując ją w geografii myślenia „esencjalistycznego”. Na niewiele zdała się także dwudziestowieczna restauracja tomizmu, dokonana głównie dzięki wysiłkom Gilsona oraz Maritaina, a zmierzająca do odczytania oryginalnej, *egzystencjalnej* postaci propozycji Akwinaty. Czasy jej świetności zbiegły się w końcu ze złotym okresem Sartre'owskiego egzystencjalizmu, po *Vaticanum II* ustępując miejsca myśli eklektycznej i ekumenicznej. Tak więc pytając o sensowność dalszej refleksji nad spuścizną autora *Bytu i nicości*, to samo pytanie postawić można jednocześnie w odniesieniu do namysłu poświęcanego tomizmowi.

Odpowiedzi, jakich zamierzam udzielić, pomnażają tylko opisane powyżej paradoksy. Odwołuję się bowiem do kategorii ucznia i Mistrza, przy czym Mistrzem dla mnie jest zarówno Sartre, jak i Tomasz z Akwinu. Wydaje się, że stopniowe zapoznavanie propozycji tych autorów, skorelowane z hałaśliwą proklamacją ery postmetafizycznej i ponowoczesnej, stworzyło dogodną sytuację do ich niespiesznej i uważnej reeksplikacji. Odnotować też należy jeszcze, iż ów *podarowany przez śmierć* spokój pozwolił także na nowe rozpoznanie napięć istniejących między rzekomo ateistycznym egzystencjalizmem Sartre'a a filozofią chrześcijańską, napięć burzliwie niegdyś komentowanych⁶, a dziś zwietrzałych i zamkniętych w powtarzanych w nieskończoność formułach.

Obiorając za punkt wyjścia inkongruencję oraz drżenie, w niniejszym szkicu postaram się przedstawić te elementy projektu Sartre'a i doktryny Akwinaty, które przecinają się ze sobą, wskazując na zasadniczą jedność wpisanych w nie inspiracji. Nie chodzi oczywiście o wykazywanie, że Sartre był tomistą bądź Tomasz sartr'owskim egzystencjalistą. Możliwość potwierdzenia takich hipotez wydaje się wysoce wątpliwa. Chodzi raczej o wskazanie sfer wspólnych wszelkiej metafizyce realistycznej⁷, a więc, ostatecznie, o odsłonięcie płaszczyzn zgodności między „tomizmem” oraz „sartryzmem”, obligujących do odrzucenia stanowiska Gilsona, który zdecydowanie rozdziela myśl Akwinaty i egzystencja-

w nowy sposób, po swojemu”; H. Puszko, *Od tłumaczkę*, w: J.P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, przeł. H. Puszko, Warszawa 1996, s. 13.

⁶ Na ten temat zob. ważniejsze polskie prace: J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu J.P. Sartre'a*, w: B. Bejze (red.), *Studia z filozofii Boga*, t. IV, Warszawa 1977, s. 211–393 (jest to rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. K. Kłósaka); W. Granat, *Antyteistyczny humanizm J.P. Sartre'a*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1/1958, z. 1, s. 21–31.

⁷ Bo za taką, wbrew tomistom egzystencjalnym, uznaje się tu propozycję Sartre'a.

lizm⁸, i zmuszających do transpozycji rozumienia *egzystencjonalności* samego tomizmu.

2. Specyfika filozofii i „odkrycie” *esse*

Szukając źródeł dwudziestowiecznego tomizmu oraz fenomenologii egzystencji Sartre'a, odwołać się należy do problemu scjentyzmu. Oba omawiane w niniejszym szkicu projekty wyrastają bowiem z radykalnego sprzeciwu względem sprowadzania filozoficznych ustaleń do postaci uogólnionych „pojęć i wyników nauk szczegółowych”⁹, nieczułych na prawdę egzystencji i bytu. Jak wiadomo, znacząca rola w odwołaniu od pojmowania filozofii jako narzędzia nauk szczegółowych przypada w udziale Husserlowi i jego fenomenologii. Albowiem to właśnie Husserl wyświecił nieporozumienie polegające

na milczącym założeniu, iż jedna metoda, wspólna wszystkim naukom empirycznym, jest właściwa do badania i opisu całego spektrum zjawisk, wszystkich aspektów ludzkiego doświadczenia. Założenie to jest błędne, ponieważ opiera się na „naszych przesądach i wzorach”, zamiast „kierować się naturą samych badanych rzeczy”¹⁰.

Stąd też, aby ocalić filozofię, fenomenologia zbudowana została na postulacie „zwrotu ku rzeczom”, *zu den Sachen selbst*, dzięki któremu miano przywrócić filozoficzny realizm, pozwalający nie tylko na ogląd rzeczy samej, ale także na wykrycie bezdyskusyjnych podstaw nauki oraz filozofii, co miało umożliwiać uniezależnienie od siebie obu wyróżnionych sposobów poznania. Dość szybko jednak metoda fenomenologiczna spotkała się z gruntowną krytyką. Już Ingarden wskazywał na ukryte w niej supozycje metafizyczne¹¹; krytyka wyszła także ze strony tomistów oraz egzystencjalistów. Pierwsi wskazywali na nieprzydatność fenomenologicznego *epoche* w rozpoznawaniu i badaniu bytów, drudzy pokazywali konieczność metodologicznych transpozycji.

Krytyka fenomenologii ze strony tomistów opierała się na przeświadczeniu, że Husserl nie tylko nie wykroczył poza kartezjański model uprawiania nauk (a więc ten, który *mutatis mutandis* został przez niego poddany surowej krytyce), ale odnowił także stary, platoński punkt wyjścia filozoficznego namysłu. Fenomenologia opiera się co prawda na założeniu, „że ostatecznym źródłem i podstawą wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednie doświadczenie”¹², dąży

⁸ Por. E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rylak, Warszawa 2003, s. 419–420.

⁹ M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 188.

¹⁰ D. Misztal, *Między empiryzmem a intelektualizmem. Szkic o realizmie Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, w: B. Tuchańska, T. Siczekowski (red.), *Obrona realizmu...*, wyd. cyt., s. 130.

¹¹ Zob. Z. Majewska, *Metafizyka „obiektywistycznego irrealizmu”*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Metafizyka w filozofii*, Lublin 2004, s. 375.

¹² R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 190.

jednak do apriorycznego poznania istot przedmiotów, których nie uzasadni żadne spostrzeżenie płynące ze świata realnego¹³. Dokonując tedy fenomenologicznego zawieszenia, *epoche*, nie wydaje się sądu

„o rzeczywistym przedmiocie”, a zajmuje wyłącznie „rozumieniem jego sensu, struktur kategoryalnych, doborów jakości itd. [...] Fenomenologiczna postawa pozwala odkryć jedynie sferę „czystej świadomości”¹⁴.

Dokonana przez tomistów ekspozycja „platońskiego punktu wyjścia” w fenomenologicznych dociekaniach pozwala im stwierdzić, iż zabieg ten wypływa z zapoznania przez Husserla owoców namysłu nad poznaniem *intuicyjnym*, do których należy m.in. odrzucenie platońskiej nieufności względem poznania sensualnego, korygującego i wyostrzającego poznanie intelektualne poprzez powroty *ratio* ku wyobrażeniom. Przyjęcie tylko intelektualnego oglądu (*eidos*) jako rzetelnej metody poznawczej sprawia, iż fenomenologia okazuje się poszerzoną formą idealizmu transcendentального¹⁵, nietrafnie ukazującą strukturę bytu i jego składniki subontyczne. Elementy struktury bytu nie są bowiem – według tomistów – pojmowalne wprost, a wyróżnia się je pośrednio, „jako rację bytu ujrzanych ‘faktów’”¹⁶. Tym samym neoscholastycy wskazując na *stricte* idealistyczny charakter Husserliańskiej propozycji, eksponują fakt, iż bez ufundowania filozofii w *esse* rzeczywistości nie uzyska się o niej żadnej sensownej wiedzy.

Krytyka „egzystencjalistyczna”, wyrażana w ustaleniach Merleau-Ponty’ego oraz Sartre’a¹⁷, nie jest aż tak radykalna jak opinie tomistyczne. Nie odmawia bowiem fenomenologii walorów poznawczych, podkreśla tylko konieczność pewnych metodologicznych przesunięć. Transpozycje te odnoszą się – podobnie jak u neoscholastyków – do wyeksponowania roli *esse* w procesie filozoficznego rozpoznawania świata. Stąd też Merleau-Ponty przyjmuje jednocześnie, że „fenomenologia jest badaniem esencji i według niej wszystkie problemy sprowadzają się do określenia istoty” oraz że jest ona „również filozofią, która osadza esencje w egzystencji, w istnieniu, i sądzi, że człowieka i świat można zrozumieć tylko w ich ‘faktyczności’”¹⁸. Mówiąc inaczej – w fenomenologii dostrzec można

¹³ Zob. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, wyd. cyt., s. 189.

¹⁴ Tamże, s. 190.

¹⁵ Inna rzecz, czy stanowisko Kanta rzeczywiście jest idealistyczne. Na ten temat zob. np. A. Janaszczyk, *Transcendentalne ugruntowanie realizmu teoriopoznawczego w filozofii Immanuela Kanta*, w: B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), dz. cyt., s. 47–66.

¹⁶ M.A. Krapiec, *Metafizyka*, wyd. cyt., s. 193.

¹⁷ Zabieg ten usprawiedliwiają z jednej strony ewidentne związki obu myślicieli, z drugiej tradycja egzegetyczna; w podobny sposób postępuje choćby W. Gromczyński w swej pracy *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 5.

wyraźny wymiar egzystencjalny, płynący z faktu, że w istotę Husserliańskiej redukcji wpisana jest niemożliwość redukcji zupełnej¹⁹. Paradoks, wyznaczony wykryciem nieumotywowanego wyłaniania się świata w łonie projektu opartego na zawieszeniu relacji filozof–świat, prowadzi do konstatacji, iż „‘prawdziwe’ *Cogito* to nie transcendentna czysta świadomość, lecz byt uwikłany w świat, który zawsze odkrywa siebie w jakiejś sytuacji”²⁰. Wyświetlona w ten sposób *esse*-ncjalna sytuacyjność wyznaczać będzie następnie Sartre’owską koncepcję wolności.

Egzystencjalistyczna krytyka scjentyzmu i korekta dokonana wewnątrz projektu filozoficznego pozwala także Merleau-Ponty’emu i Sartre’owi na rozważenie zagadnienia bytu. Jak wiadomo, obaj myśliciele zdecydowanie występują przeciw reifikacji człowieka (Sartre i Merleau-Ponty) i zwierzęcia (głównie Merleau-Ponty), będącej rezultatem hegemonii metod fizykalnych w rozpoznawaniu świata. Wspomniane wyżej uprzedmiotowienie zapoznaje – według nich – wyjątkowość wpisaną w istnienie człowieka, oznacza także ekstrapolację wyników badań określonej dziedziny na całą rzeczywistość. Odrzucając tedy (deterministyczną) antropologię proponowaną przez nauki szczegółowe, francuscy myśliciele wskazują na fakt, iż wykryte *jawienie się*, jako egzystencjalny wyznacznik fenomenologii, zależne jest od kierunków ludzkiej działalności czy – mówiąc jeszcze inaczej – przez człowieka konstruowane. Uznanie, że wszelkie prawidłowości rejestrowane w świecie są wynikiem nakierowanej na *praxis* racjonalnej działalności człowieka, pozwala Sartre’owi na wypracowanie poglądu o dualizmie świadomości i bytu.

Ontologiczne ustalenia Sartre’a pokazują, że jedyną rzecz, jaką można o bycie orzec, stanowi to, że on *jest*. Z tego też powodu przyjmuje się, że francuski myśliciel wyłącza ze swego projektu rozważania *stricte* metafizyczne i pozostaje tylko przy opisie zjawisk. Wydaje się jednak, że przedstawione powyżej twierdzenie, głoszone m.in. przez Wiesława Gromczyńskiego²¹, zapoznaje istotny element Sartre’owskiej filozofii. Wskazanie na *esse*, jako rudymenatny element rozpoznawanego bytu, przesądza bowiem o realizmie metafizyki Sartre’a, fundując na nim dalsze poznawcze zabiegi człowieka, w myśl zasady, że świadomość nie może istnieć od bytu niezależnie²². Tym samym bowiem – podobnie jak w koncepcji tomistycznej – źródłowe uchwycenie *istnienia* bytów wskazuje na realne.

¹⁹ Zob. D. Misztal, dz. cyt., s. 131.

²⁰ Tamże, s. 132.

²¹ Zob. W. Gromczyński, dz. cyt., s. 35.

²² Zob. tamże.

3. Stanowisko Sartre'a*

Śledząc recepcję filozofii Sartre'a, stwierdzić można, że spotkała się ona z odczytaniem redukcjonistycznym, zbliżonym do sposobu, w jaki odbierana jest myśl Heideggera. Po pierwsze – złożona problematyka, jaką obaj podjęli, sprowadzona została do roli niemal wyłącznie doktryny antropologicznej. Po drugie – ich przedsięwzięcia ukazywane są, zwłaszcza przez autorów neotomistycznych, jako ateistyczne (w znaczeniu zamknięcia na Inność) oraz idealistyczne (zamykające świat w poznającej jaźni). Przyjęcie wskazanych kategorii heurystycznych owocuje zapoznaniem węzłowych elementów tak propozycji Sartre'a, jak i Heideggera, które są przede wszystkim stanowiskami *ontologicznymi*, ufundowanymi na próbie wyjścia poza klasyczną opozycję realizmu i idealizmu²³.

Podstawowe dzieło Sartre'a, jakim jest z całą pewnością *Byt i nicość*, stanowi, zgodnie ze swym podtytułem, „próbę ontologii fenomenologicznej”, tzn. zarys teorii bytu opartej na podstawowych ustaleniach fenomenologii Husserla. Stosunek Sartre'a względem fenomenologii jest sprawą niezwykle złożoną, ewoluującą od początkowej akceptacji²⁴ po dość gruntowną reinterpretację pryncypialnych kategorii myśli Husserlańskiej. Jednakże bodaj od początku widoczna jest dążność Sartre'a do wypełnienia luki w poglądach twórcy fenomenologii, luki wyznaczonej metafizycznymi implikacjami twierdzeń o charakterze w zasadzie teoriopoznawczym. Rewolucyjność teorii intencjonalności, czy szerzej: fenomenologicznej *epoche*, dostrzega bowiem Sartre w jej zdolności do wykroczenia poza naiwny realizm i dogmatyczny idealizm; Sartre jest jednak przy tym świadom, że sam Husserl sprowadził fenomenologię do „sensologii”, jednostronnie ukierunkowując ją na rozważania o charakterze wyłącznie idealistycznym. Stąd też, za-

* Na kształt tego podpunktu istotny wpływ oprócz tekstów samego Sartre'a miała także interpretacja myśli francuskiego filozofa dokonana przez Małgorzatę Kowalską. Zaprezentowaną przez nią egzegezę autor niniejszego szkicu uważa nie tylko za najciekawszą propozycję na gruncie polskim, ale także za jeden z najistotniejszych elementów kształtujących jego egzystencję. Stąd prezentowany w tym miejscu referat stanowi wynik pisania (i czytania) *intertekstualnego*. Bazę przedstawianych ustaleń stanowią przede wszystkim dwa teksty Kowalskiej: *Pojęcia bytu i nicości w filozofii Sartre'a*, w: Jean Paul Sartre, *Problem bytu i nicości; Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001; oraz *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997. Wskazując na stałą obecność tych tekstów w moim, rezygnuję z zamieszczania części odsyłaczy do myśli lub sformułowań tam zawartych.

²³ O próbie wyjścia poza opozycję realizm–idealizm mówi Sartre *expressis verbis* np. w: *Problem bytu i nicości*, wyd. cyt. s. 57. Odnośnie do Heideggera por. np. J. Jagiełło, *Martina Heideggera ontologia fundamentalna jako próba stworzenia filozofii pierwszej*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Metafizyka w filozofii*, wyd. cyt., s. 295–320. Autor wskazuje w niniejszym artykule na zapładniającą, w stosunku do ontologii fundamentalnej, rolę Tomaszowej koncepcji metafizycznej, wydzielającej w bycie realne rozróżnienie na *esse* oraz *istotę*.

²⁴ Zob. J.P. Sartre, *Wyobrażenia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Kraków 1998.

chowując fenomenologiczny punkt wyjścia, będzie Sartre z całą stanowczością akcentował prymat bytu względem sensu, pokazując, iż jakości rzeczy „objawiają się» [...] spojrzeniu jako istności, których obecność można jedynie stwierdzić, ale których byt w żadnej mierze nie zależy od [...] woli”²⁵ poznającego. Ów ontologiczny charakter myśli Sartre'a, transponujący metody fenomenologiczne w celu dotarcia nie do sensu bytu, ale do bytu samego, wskazuje na zasadniczy prymat optyki *realistycznej* w zbudowanej przez niego koncepcji. Szkicowemu wyjaśnieniu wskazanych wątków poświęcona będzie niniejsza część pracy.

Dla porównania w stanowisku Krapca zaakcentowane zostało, że o dorzeczności, a więc realistyczności ustaleń filozoficznych, decydować ma dotarcie do *esse* niezależnych od poznającego podmiotu bytów, a więc doświadczenie egzystencjalne ujmujące przedmiot w neutralnej płaszczyźnie niedającego się uchwycić pojęciowo *istnienia*. Można sądzić, iż ten tyleż kluczowy, co kontrowersyjny postulat tomistycznej epistemologii doskonale zrealizowany został w egzystencjalnej koncepcji Sartre'a. Chodzi tutaj o doświadczenie prerefleksyjne stematyzowane przez Sartre'a pod nazwą *mdłości*, a rozwinięte następnie w koncepcji *co-gito* egzystencjalnego.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest doświadczenie *mdłości*, najlepiej byłoby wskazać na jego pokrewieństwo z Husserliańską *epoche*, tyle że stanowi ono odwrotność fenomenologicznej redukcji. Mianowicie zawieszona zostaje tu określoność zjawisk w celu dotarcia do obiektywnego bytu świata. Przeżywający *mdłości* człowiek chwytą nagi, tj. pozbawiony wszelkich dookreśleń byt, ukazujący się jako nieprzekraczalna granica wszelkich sensów oraz nieusuwalny składnik rzeczywistości²⁶. Opisane w ten sposób doświadczenie wskazuje na źródłowe doświadczenie bytu, doświadczenie prerefleksyjne, a więc także prefilozoficzne, stanowiące bazę dla wszelkich ustaleń o charakterze metafizycznym. Daje się ono streścić w formule *byt jest*, znajdującej swe dopełnienie w konstatacji *byt jest w sobie* oraz *byt jest tym, czym jest*²⁷.

Doświadczenie *esse* rzeczywistości, zawieszające wszelką określoność zjawisk, pozwala na odkrycie elementarnych subontycznych cech wszelkiego bytu. Należą do nich bytowa samoidentyczność, całkowita pozytywność, wewnętrzna nieokreśloność oraz kontyngentność²⁸. Wyznacza ono także radykalne przywiązanie Sartre'a do idei prymatu bytu nad świadomością – programowy ateizm, charakte-

²⁵ J.P. Sartre, *Wyobraźnia*, dz. cyt., s. 25.

²⁶ Zob. M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 27; a także *Pojęcia bytu...*, wyd. cyt., s. 8.

²⁷ Zob. J.P. Sartre, *Problem bytu...*, wyd. cyt., s. 60.

²⁸ Por. M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 27–29. *En bloc* charakterystyka ta przypomina tomistyczny opis bytu stworzonego, który jest samotożsamy (jeden), przygodny, niedefiniowalny (tj. poznawalny jedynie analogicznie), niemożliwy do określenia raz na zawsze; por. E. Gilson, *Tomizm*, wyd. cyt., s. 410 i n.

rystyczny dla *Bytu i nicości*, ma tu za zadanie m.in. uwolnienie bytu od jego zależności względem transcendentnego umysłu Stwórcy.

Drugim obok młodości kluczowym doświadczeniem fundującym metafizyczny realizm Sartre'a jest doświadczenie *nicości*. Odsyła ono z kolei do specyficznego sposobu rozumienia świadomości, jaki przyjmuje na gruncie swego egzystencjalizmu francuski filozof. Najkrócej poglądy Sartre'a da się opisać za pomocą formuły: świadomość jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest, odsyłającej do stworzonej przez Husserla idei intencjonalności. Jej warunkiem jest bowiem, jak twierdzi Sarte, *wyzolowanie* postrzeganego przedmiotu, a więc odsunięcie „reszty bytu na pewną odległość”, oddzielenie „jej nicością od przedmiotu, na którym skupiamy uwagę”²⁹. Wykryta w ten sposób kreacja nicości (neantyzacja), odgrywająca kluczową rolę w procesach świadomościowych, znajduje swe miejsce także wewnątrz struktur samej świadomości. Powiedzieć można nawet, że stanowi jej element konstytutywny – aby poznawać, świadomość musi neantyzować swój własny byt, ustanawiając dystans oddzielający poszczególne dokonywane przez siebie akty. Nie wchodząc w dalsze ustalenia dotyczące nicości, a obejmujące m.in. problematykę czasu³⁰, należy wskazać, że także sama struktura świadomości odsyła do bytu jako elementu logicznie pierwszego względem sensu. Nicość (a tym samym świadomość) bowiem, której realnego charakteru dowodził Sartre w jednym z rozdziałów *Bytu i nicości*³¹, okazuje się fenomenem niesamoistnym, realnie możliwym tylko wtedy, gdy za o wiele bardziej realny uznaje się byt³². *En marge* dodać można, że do przedstawionych wniosków dochodzi się, według Sartre'a, także dzięki analizie lingwistycznej pojęć *byt* oraz *niebyt* (nicość); kategorie logiczno-językowe francuski myśliciel traktuje bowiem jako wtórne wobec rzeczywistości ontycznej³³.

Przedstawiona powyżej rekonstrukcja poglądów Sartre'a wykazała w sposób dostateczny kluczową rolę *esse* dla sformułowanej przezeń ontologii. Wydaje się także, że odsłonięte zostały podobieństwa łączące „sartryzm” z koncepcją Krapca. Niemniej koncesja realistyczna, ukazana w metafizycznym projekcie autora *Młodości*, nie stanowi problemu jednoznacznego. Jak zostało już powiedziane, sam Sartre starał się dokonać syntezy realizmu i idealizmu; czas zatem zapytać o idealistyczne wątki jego filozofii. Łączą się one nierozzerwalnie z metodą fenomenologiczną, którą – pomimo dostrzeżonych niedoskonałości – stosował w swym

²⁹ Tamże, s. 32.

³⁰ Referat ten okazuje się tym bardziej zbędny, że zagadnienie to w znakomity sposób podjęła Małgorzata Kowalska w przywoływanej już pracy *W poszukiwaniu straconej syntezy*.

³¹ Zob. J.P. Sartre, *Problem bytu...*, wyd. cyt., rozdz. *Pochodzenie negacji*.

³² Istotnym elementem realizmu Sartre'owskiego jest także dowód ontologiczny przeprowadzony w *Bycie i nicości* (por. J.P. Sartre, *Problem bytu...*, wyd. cyt., s. 52–55; M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 40 i n.). M. Kowalska, *Pojęcia bytu...*, wyd. cyt., s. 14 i n.

³³ Jest to kolejny punkt zbieżny sartryzmu oraz tomizmu.

myśleniu; czas więc zapytać o dwuznaczność, kryjącą się w samym hasle „ontologii fenomenologicznej”.

Punktem wyjścia Sartre'owskich dociekań jest teza o ścisłej korelacji świadomości i świata. Znaczy to tyle, że o świecie można mówić tylko wtedy, gdy uzna się go za korelat tetycznych (pozycjonalnych) aktów świadomych, tzn. wtedy, gdy jawi się on jako syntetyczne tło dla wyodrębnianych przez intencjonalny akt świadomości przedmiotów. Rzeczywistość zostaje zatem zredukowana do zjawiska, fenomenu czy też rezerwuaru sensów, jakie świadomość nadaje bytowi. Tak więc poszukiwaniu metafizycznego fundamentu rzeczy w prerefleksyjnym doświadczeniu jej *esse* towarzyszy wysiłek, mający ugruntować (także ontologicznie) aktywną rolę świadomości w procesie poznawczym. Tym samym zakwestionowana zostaje charakterystyczna dla (klasycznego) realizmu idea „kubłowej” struktury jaźni.

Dokonanie ontologicznej dystynkcji, odróżniającej od siebie byt świata oraz byt świadomości, dokonuje się w koncepcie Sartre'owskim przez reinterpretację pojęcia „różnicy ontologicznej”. O ile dla Heideggrea stanowi ona cezurę rozdzielającą *Seiende* od *Sein*, o tyle dla Sartre'a dzieli fenomen bytu od bytu fenomenu³⁴, a więc – *mutatis mutandis* – także stały, samoobecny byt świata od nie-substancjalnej, nicościującej się świadomości. Tym samym Sartre'owska świadomość staje się „neantyzacją własnego bytu, a więc [...] byciem własną nicością”³⁵

Celem dokonywanego w ten sposób samonicościowania jest dążenie świadomości do utożsamienia z własnym bytem, a więc do usunięcia wpisanej weń nie-utożsamości. Jednakże rezultat tych usiłowań okazuje się całkowicie od zamierzonego odwrotny – przez neantyzację refleksja pogłębia tylko dystans dzielący świadomość od niej samej.

Niemniej, refleksja *jest* świadomością reflektowaną; chociaż „w modusie niebycia” stanowi z nią paradoksalną jedność. I jeżeli jest refleksją „czystą”, a więc ujmującą się adekwatnie, uświadamia sobie ten paradoks, tę jedność poprzez rozbitcie – która nie jest jednością, o jakiej osiągnięcie chodziło³⁶.

Pamiętając poprzednie rozstrzygnięcia, jakich dokonywał Sartre w celu ukazania logicznego pierwszeństwa bytu względem świadomości, zasadnym wydaje się pytanie o to, w jaki sposób nicość-świadomość może pojawić się na gruncie bytu. Problem ten stanowi według francuskiego filozofa kwestię nierozstrzygalną. Przyjmując bowiem koncepcję bytu jako totalnej pozytywności, nie da się wyprowadzić z niego jakiegokolwiek postaci nicości. A przecież nicość możliwa jest wyłącznie na gruncie bytu. Implantacja nicości na byt – a więc moment pojawie-

³⁴ Por. J.P. Sartre, *Problem bytu...*, wyd. cyt., s. 37 i n.

³⁵ M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 46.

³⁶ Tamże, s. 46–47.

nia się świadomości – oznacza zatem „wydarzenie absolutne», które umożliwia wyjaśnienie wszystkiego prócz samego siebie”³⁷. Pozwalając sobie na małą dygresję, warto wskazać na fakt, iż pojawienie się świadomości jako zdarzenia o charakterze „absolutnym”, a więc niewytłumaczalnym, stanowi charakterystyczny rys koncepcji metafizycznych tworzonych we Francji w tamtej dobie. Za przykład może służyć tu choćby *casus* Pierre’a Teilharda de Chardin, interpretującego narodziny racjonalności jako przełom (a więc punkt wprowadzający nieciągłość) w procesie ewolucyjnym wszechświata. Wszystkie te koncepcje odsyłają jednak w końcu do klasycznej konfesyjnej koncepcji powstania rozumu-duszy, stwarzanej każdorazowo przez Boga-Demiurga. Być może właśnie te pierwiastki „teologiczne” (czy etymologicznie: *meta-fizyczne*), *implicite* rozsiane w dziełach Sartre’a, doprowadziły go do wyznań zawartych w *L’espoir maintenant*.

Uchwycenie świadomości-jako-nicości pozwala Sartre’owi na skonstatowanie, że „jest ona byta przez byt, aby ufundować byt”³⁸. Znaczy to, że intencjonalność jako wyznacznik ludzkiej racjonalności sama kieruje się na swój przedmiot i nie jest pobudzana przez jakiegokolwiek zewnętrzne bodźce. Tym samym świat stanowi wytwór świadomości o tyle, o ile powstaje w wyniku różnorakiego nicościovania bytu; wytwór specyficznie pochodny – celem zasadniczym świadomości okazuje się bowiem nie tyle rozpoznawanie świata, co osiągnięcie przez nią idealnego statusu ontologicznego, tj. przekształcenie się w absolut, byt-w-sobie-dla-siebie. Znieść wewnętrzne rozdarcie, stać się stabilną syntezą bytu i świadomości, nie uciekać od własnego istnienia, lecz opanować je i świadomie „ufundować”³⁹ – oto, co stanowi cel wszelkich ludzkich działań. Zreferowana powyżej Sartre’owska koncepcja świadomości stanowi fundament dla nakreślonej przez niego koncepcji człowieka-jako-projektu. Człowiek, umieszczony w horyzoncie wolności rozumianej jako absolutne niezdeteminowanie, jawi się jako jedyny twórca nie tylko własnego życia, ale także kształtujących go wartości. Wiąże się to z odrzuceniem jakiegokolwiek *natury* charakteryzującej człowieka-jako-człowieka oraz zanegowaniem wszelkich zewnętrznych determinant, które mogłyby wpływać na spontaniczność ludzkiego poznawania. Jednostka jawi się tu więc jako czysta potencja, realizująca się przez totalnie suwerenne projekty; potencja, która w każdym akcie przekracza własną określoność, a więc możliwa do uchwycenia w swych właściwościach niezmiennych staje się dopiero po śmierci. Istotnym uzupełnieniem Sartre’a koncepcji wolności jest wskazanie na nierefleksyjny poziom życia jako właściwy moment realizowania się ludzkiej suwerenności. Prawdziwa wolność istnieje tam, gdzie nie ma mowy o zreflektowanych decyzjach – w aktach wyobrażania, kochania, nienawiści. Są one wolne, gdyż neantyzują związa-

³⁷ Tamże, s. 48.

³⁸ J.P. Sartre, *L’Être et le néant*, cyt. za: M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 49.

³⁹ Tamże.

nie z pełnią bytu, a przez to odsłaniają zmistyfikowany sens suwerenności pojmowanej jako *wolna wola*.

Wydaje się, iż dokonane powyżej ustalenia odsłaniają radykalne pęknięcie wewnątrz koncepcji Sartre'a; pęknięcie wyznaczone sprzecznięciem w ramach jednej teorii poglądu o pierwszeństwie bytu przed sensem oraz uzależnienia bytu od suwerennej, sensotwórczej aktywności jaźni ludzkiej. Wyświetlone rozwarstwienie jest mocnym argumentem przemawiającym za „miałkością” Sartre'owskiego egzystencjalizmu. Nie zgadzając się zasadniczo z taką waloryzacją, należy więc wskazać na te momenty, które mogą okazać się pomocne w uspołnieniu doktryny Sartre'a.

W tym celu należy wspomnieć o niedokończonym tekście francuskiego filozofa *Vérité et existence*. Sartre opracowuje tam po raz kolejny problem relacji bytu i świadomości. Adaptując w nim Heideggerowską teorię prawdy jako *αληθεια*, twierdzi, iż prawda przychodzi do bytu przez człowieka dlatego, że tylko człowiek, jako świadomość, może ją odsłonić.

Odsłania go zaś z *konieczności* [wyróżnienie – M.B.], bo nie istnieje inaczej niż jako odsłaniająca intuicja. [...] Jako nic ‘być’ przez byt, świadomość niczego do bytu nie wnosi prócz wydobywania na jaw tego, czym byt jest⁴⁰.

Charakteryzująca ją *konstytucja* sensu nie ma więc w sobie nic z boskiej kreacyjności *ex nihilo*. Oznacza raczej *odtwórczość*, nadawanie bytom sensu, który byt już w sobie posiada⁴¹. Wyznaczona w ten sposób perspektywa posiada swoje reperkusje także na gruncie wolicjonalnym. Można bowiem pytać, na czym polega wolność totalna przy założeniu, że byt stanowi kres wszelkich możliwych odniesień. Wydaje się bowiem, że świadomość-nicość, realnie wtórna względem bytu, sprawia, że wolność nie jest w stanie kreować niczego inaczej jak w bycie oraz poprzez byt.

Pozwala to także na nieco inne, z ducha balthasarowskie, ujęcie „natury ludzkiej” w łonie sartryzmu. Kwestionując istnienie „natury” jako aglomeratu determinant biologicznych czy społecznych, można przyjąć, że tworzą ją *subontyczne* składniki bytu, rozpoznawane przez świadomość jako „dorzeczna”, obiektywna miara rzeczy.

4. Rozwiązanie

Wydaje się, że wskazane aporie, mające przesądzać o kontrydiktorycznym charakterze tomizmu i sartryzmu, można przezwyciężyć przez dokonanie (opierając się na tekstach Akwinaty) przesunięcia w łonie propozycji Krapca. Sprawę

⁴⁰ Tamże, s. 86.

⁴¹ Tworzyć znaczy zatem weryfikować to, co już jest; zob. M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 86.

priorytetową stanowić tu będzie niewątpliwie dowartościowanie w antropologii Tomaszowej pierwiastków wolicjonalnych, niesłusznie zapoznavanych czy podporządkowywanych strukturom intelektualnym. Śledząc tok rozważań zawartych w tzw. *Traktacie o człowieku*, w *De Veritate* czy rekonstrukcjach takich tomistów jak Torrell⁴², wysunąć można bowiem przypuszczenie, iż wolność, pojęta jako *modus* bycia, stanowi naczelną kategorię Tomaszowego rozumienia człowieka, niepozwalającą nie tylko na całościowe przyjęcie tej formy realizmu, jaki postuluje lubelski myśliciel, ale także na pełne zaakceptowanie implikowanej przezeń interpretacji faktu ludzkiej wolności.

Przeświadczenie o zasadniczej roli rozstrzygnięć wolicjonalnych⁴³ dla reinterpretacji tomistycznej antropologii ufundowane jest m.in. na sprzeciwie wobec faktu, iż wszelkie rozważania odnoszące się do ludzkiej wolności prowadzone są na gruncie tego projektu w postaci niesamodzielnej, deklaratywnie odwołującej się do wcześniejszych ustaleń systemowych (w tym dotyczących metafizyki poznania)⁴⁴ i zawężających sferę wolności do dziedziny decyzyjnych zachowań człowieka⁴⁵. Tymczasem myśl Tomasza okazuje się wielowątkowa, stawiająca problem wolności w wielu różnorodnych płaszczyznach i niezawężająca jej do spraw związanych ze sferą ludzkiej *praxis*. Zwraca na to uwagę Stefan Swieżawski, pisząc, że „wolność decyzji jest tylko środkiem do osiągnięcia innej, prawdziwej wolności”, określanej przez Maritainę’a jako *wolność autonomii*⁴⁶.

Analiza 83. kwestii Tomaszowego *Traktatu o człowieku* pozwala nie tylko na wydzielenie wspomnianych wyżej „typów” ludzkiej wolności, ale także pozwala dostrzec prymarną rolę *wolności autonomii*, stanowiącej samodzielny problem filozoficznej antropologii. Gdyby starać się definicyjnie uchwycić (czy pojęciowo opisać), czym owa wolność jest, najlepiej byłoby powiedzieć, że stanowi ona pełnię ludzkiego życia duchowego. Jest to więc – w perspektywie traktowania człowieka jako *ζωον λογικόν* – życie pełnią człowieczeństwa, aktualizujące całe humanistyczne bogactwo ludzkości. Konstatacja ta prowadzi z kolei do podania

⁴² Szczególną zasługą Torrella jest niewątpliwie ukazanie doktryny Tomasza jako elementu tradycji Janowo-Pawłowej, por. J.P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003; zob. także: tenże, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre, Pensée antique et médiévale*. Vestigia 13, Paryż–Fryburg 1993; S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994.

⁴³ Ze względu na kluczową dla systemu Tomasza rolę woli i istotowo powiązanej z nią świadomości proponuję skategoryzowanie jego doktryny jako *wolicjonalizmu intelektualnego*. Wyróżnik ten stanowi w intencji próbę wyjścia poza klasyczną opozycję intelektualizmu oraz wolicjonalizmu.

⁴⁴ „Faktu bowiem wolności człowieka – pisze Krapiec – nie można zinterpretować niezależnie od systemu i jego bardziej pierwotnych tez, gdyż nie jest to fakt stanowiący pierwszy i zasadniczy przedmiot filozofii”; M.A. Krapiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 270.

⁴⁵ Co prawda podkreśla się zazwyczaj, że wolna decyzja stanowi tylko sposób jawienia się samej wolności, niemniej zastrzeżenie to ma charakter czysto deklaracyjny.

⁴⁶ Por. S. Swieżawski, *Komentarz do Kwestii 83*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Warszawa 2003, s. 426.

w wątpliwość wszelkich filozoficznych (czy szerzej: naukowych) poglądów, sprowadzających ludzką istotę do roli jednej z wielu rejestrowanych w świecie rzeczy, a więc także Krąpca teorię poznania.

Obecne w neoscholastyce tendencje do reifikowania dostrzegł wyraźnie Hans Urs von Balthasar⁴⁷, który, opierając się na tradycji chrześcijańskiej, starał się wypracować nowy paradygmat konfesyjnie zaangażowanej myśli⁴⁸. Jego krytyka stanowiska neotomistów wypływa z przeświadczenia, że nadanie świadomości cech „kubła”, biernie odbierającego otaczającą rzeczywistość, sprowadza ludzką podmiotowość do rangi podrzędnej względem transcendentnego świata rzeczy. Tym samym zakwestionowana zostaje nie tylko ludzka suwerenność, ale także objawiona godność człowieka jako *imago Dei*. Przecież świat w ujęciu chrześcijańskim stworzony został *dla* człowieka; a więc to przedmiot winien istnieć *dla* świadomości, a nie świadomość *dla* przedmiotu. Analizując klasyczną, tj. korespondencyjną, koncepcję prawdy, bazującą na formule *adaequatio intellectus ad rem*, wskazuje Balthasar na *odniesienie* jako podstawowy nośnik wspomnianego *transcendentale*. Oba człony relacji, a więc i podmiot, i przedmiot, muszą znajdować się względem siebie we właściwej proporcji; byt tedy inicjuje i ukierunkowuje poznanie, świadomość jednak (bazująca na wolności poznającego człowieka) prawdę owego bytu *ustanawia*. Dokonana przez Balthasara kwalifikacja wskazuje na kontekst sytuacyjny (obecność w świecie) jako warunek poznania/ustanowienia prawdy; pozwala także stwierdzić, iż najtrafniejsza „teoria poznania” sprzęgać musi w sobie elementy tak realizmu, jak idealizmu. Wnioski te doskonale uzgadniają się z przemyśleniami Akwinaty, wskazującego nie tylko na aktywną rolę podmiotu w procesie poznawczym, ale także na byt jako miarę dokonanego rozpoznania⁴⁹.

Sprzężenie *realizmu i idealizmu*, wykryte w Tomaszowej „teorii poznania”, odsyła z kolei do zagadnienia poznawczych *species* (1) oraz pytania o to, co stanowi gwarancję dorzeczności, tj. realistyczności, dokonywanych przez intelekt rozpoznań (2).

Ad. (1) Wydaje się, że koncepcja „świadomości aktywnej”, tak uznającej, jak i ustanawiającej prawdę świata, domaga się rewaloryzacji roli tzw. *pierwocin umy-*

⁴⁷ Zob. np.: H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. I, *Prawda świata*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 40 i nn.; tenże, *Prawda jest symfoniczna*, przeł. I. Bokwa, Poznań 1998.

⁴⁸ Szerzej piszę o tym w tekście *Dramat jako żywioł prawdy Boga, człowieka i świata – H.U. von Balthasar a E. Lévinas*, będącym podstawą wystąpienia na Konferencji „Nowej Krytyki” w Pobierowie we wrześniu 2005 i przyjętym do druku w „[fo:pa]”.

⁴⁹ Napięcie to widoczne jest w wielu tekstach Akwinaty; por. np. w: Kw. 1 *O prawdzie*, art. 2, corp.; tamże, art. 5, ad. 2; tamże, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998. To „rachityczne” i zapewne hermeneutycznie kontrowersyjne odesłanie umacnia już – z historycznej perspektywy – ockhamowska krytyka Tomaszowej teorii poznawczych *species*.

ślu teoretycznego. Jeżeli uważać je za Balthasarowską „miarę bytu”, odkrywaną przez podmiot w autorefleksji, to można przypisać im rolę ważnych niedefiniowanych, „nieprzezroczystych”, *apriorycznych* kategorii ludzkiej natury, bez których niemożliwe byłoby dotarcie do świata rzeczy⁵⁰. Zapewne te ustalenia stały się źródłem teorii Maréchala, wskazującego na izomorficzność epistemologicznych propozycji Akwinaty oraz Kanta⁵¹.

Ad. (2) Z kolei dorzecznosc, *resp.* realistycznosc, poznania gwarantuje, według Tomasza, uchwycenie przez poznający podmiot *istnienia* rozpoznawanego bytu⁵². Niniejsza konstatacja odsyła do prezentowanej wcześniej teorii „rozumu szczegółowego”, którego właściwą rolą miało być właśnie docieranie do *esse* rzeczywistości. Wskazując na *wolność autonomii*, jako fundament ludzkiej aktywności poznawczej, jej także przypisać należy zasadniczą rolę w analizowaniu funkcji *vis cogitativa*. Transpozycja, jakiej dokonuje się w ten sposób w projekcie Krapca, obejmuje – analogicznie względem ustaleń odnoszących się do świadomości – wskazanie na aktywny element w działaniu *ratio particularis*. Wydaje się bowiem, że „rozum szczegółowy” jest nie tylko prerefleksyjnym poręczycielem związku człowieka z niezależnym od tegoż światem, ale wskazuje także na fakt, że nawet w sytuacji ateoretycznej świat pozostaje rzeczywistością nasyconą znaczeniami ludzkimi. Działając bowiem jako analog zwierzęcych zmysłów, nie tylko stwierdza istnienie konkretnych przedmiotów, ale dokonuje także pragmatycznego poznania konkretnego, kierującego podstawowymi naturalnymi inklinacjami człowieka⁵³. Uwagi te wyraźnie wskazują, że świat jest rzeczywistością odsłaniającą się przed aktywną, ustosunkowującą się względem bytu świadomością.

Przeprowadzone do tej pory badania pozwoliły na ukazanie Tomaszowego pojmowania woli jako wolności od poznawczego zdeterminowania przez rzecz. Postulat uznający rozważania wolicjonalne za fundament antropologii Akwinaty domaga się jeszcze paru słów komentarza dotyczącego ściśle samej koncepcji *wolności autonomii*.

Jak zostało już powiedziane, wolność autonomii stanowi pełnię duchowego życia człowieka; pełnię zakładającą swoistą *nieintersubiektywność* omawianego fenomenu. Jawi się ona bowiem jako sposób bytowania człowieka, otwarcie na realizowanie samego siebie, nieustanną pracę ku wolności coraz doskonalszej. Można więc odnotować, że wolność nosi u Tomasza znamiona dynamiczne; nie tyle jest człowiekowi dana, co zadana, stanowi płaszczyznę samotworzenia się (*możliwości ujęcia jako projekt*) jednostki ograniczonej jedynie sferą aksjologii.

⁵⁰ Dlatego odrzucić należy stanowisko tych tomistów, którzy upatrują w nich jedynie składniki subontyczne bytu człowieka.

⁵¹ Sam kantyzm jest przecież *realizmem* transcendentalnym!

⁵² Zob. np. Kw. 1, *O prawdzie*, art. 2, ad. 3, wyd. cyt.

⁵³ Zob. M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. cyt., s. 502; po stwierdzeniu odnotowanego faktu Krapiec bliżej go nie analizuje.

Owo ograniczenie oznacza, że wolność rozumiana jest tu jako wolność-ku-dobru, a dobro stanowi jedyny możliwy przedmiot ludzkiego otwarcia. Poprawne zinterpretowanie tej części poglądów Akwinaty stanowi jeden z węzłowych punktów całej teorii. Jak bowiem rozumieć *ograniczenie* wolności przez *dobro*? Wbrew rozpowszechnionej opinii ów aksjologiczny horyzont nie stanowi czynnika ludzi determinującego. Wolność jako pełnia życia duchowego oznacza bowiem nie tylko poprawne odczytanie bytu-dobra w otaczającej rzeczywistości, ale stanowi również projektowanie dobra przez człowieka. Dzięki obecności *synderezy*, wolicjonalnego analogu *pierwocin umysłu teoretycznego*, człowiek wychodzi niejako ku zewnętrżności, ograniczony bytem (zamiennikiem dobra) projektuje tegoż bytu wartość. Dlatego „gdy rozum odnosi się do tego, co przygodne, wówczas ma możliwość dojścia do przeciwnych wyników”⁵⁴. Każdorazowe odczytanie dobra jest więc wyrazem ludzkiej wolności, stanowiąc jednocześnie źródło samoformowania (mówiąc po foucaultowsku – stylizacji *Soi*), nadawania sobie cech indywidualnych, niemożliwych do zrealizowania przez drugiego człowieka. Zawsze też może dojść do *przeformowania*, dostrzeżenia przez człowieka dobra odmiennego, bardziej właściwego, co owocuje tym, że nie można zamknąć jednostki w jakimś szablonie czy wyrokować, że ktoś na pewno jest *taki a taki*⁵⁵. *Wolność autonomii*, jako nieredukowalny egzystencjał, okazuje się także fenomenem *stricte* sytuacyjnym. Skorelowana z zachowaniami decyzyjnymi człowieka właściwy dla siebie żywiół odnajduje w konkretnej życiowej sytuacji.

*

Ta, z konieczności bardzo skrótowa, charakterystyka stanowiska Tomaszowego jednoznacznie wskazuje na wspólny tomizmowi oraz sartryzmowi „szyfr myślenia”, unieważniając tym samym wątpliwości wysunięte przy końcu referatu ze stanowiska Krapca. Rzecz jasna – rozbudowanie poddanych analizie płaszczyzn⁵⁶ ukazałoby o wiele więcej powinowactw, wydaje się jednak, że te zaprezentowane powyżej, zupełnie wystarczają w kontekście zadań postawionych w niniejszym szkicu.

5. Metapierwiastki w metafizyce Sartre'a

Ateizm Sartre'a jest kwestią niemal tak samo problematyczną, jak zagadnienie relacji filozofii i teologii. Wbrew bowiem głośnym deklaracjom, odwołują-

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, wyd. cyt., s. 439.

⁵⁵ Bliskie jest to stwierdzeniu Sartre'a, że o człowieku można wyrokować dopiero po jego śmierci.

⁵⁶ M.in. pełniejszej analizy domaga się Sartre'a koncepcja wolności; warto byłoby także oświetlić problematykę egzystencjalnego *cogito* itd.

cym się często do źródeł arystotelejskich, charakterystyczny element europejskiej metafizyki stanowi postaugustiańskie traktowanie filozofii jako nauki zbożnej, tzw. *pia philosophia*, zacierające różnice problemowe między „przyrodzonym” poznawaniem świata a jego interpretacją w świetle prawd objawionych. Inaczej ma się sprawa z propozycją Tomaszową, znacznie bardziej dojrzałą i pogłębioną. Akwinata dokonuje rozgraniczenia filozofii oraz teologii, a pośród tej ostatniej wyróżnia teologię naturalną i sakralną. Dystynkcja ta ufundowana jest na Tomaszowym przekonaniu, że filozofia (a więc także jej podstawowa dziedzina, jaką jest metafizyka) obejmuje wyłącznie tezy o charakterze przyrodzonym, na mocy naturalnego rozumu odsyłające do rzeczywistości *meta*⁵⁷. Stąd też, szukając podobieństw między filozoficzną koncepcją tomistyczną i Sartre’owską, nie należy poszukiwać (czy sztucznie implantować) na ich gruncie pierwiastków teologicznych, *resp.* religijnych. Wskazać należy natomiast te wątki, które predysponują obie doktryny do wejścia w relację z Objawieniem, a więc ukazujące rzeczywistość *poza*naturalną. Ze względu na fakt, że religijne konotacje tomizmu stanowią fakt oczywisty, w niniejszym punkcie wystarczy wskazać tylko elementy koncepcji Sartre’a, świadczące o wychyleniu jego systemu ku temu, co ponadnaturalne.

*

Opinia o ateizmie Sartre’a jest dość rozpowszechniona. Liczne fragmenty z jego utworów literackich, a także stosowne wyjątki z dzieł filozoficznych stanowiły podstawę dla „dowodzenia” Sartre’owskiego ateizmu; dowodzenia podejmowanego zarówno ze strony myślicieli laickich, jak i zaangażowanych konfesyjnie⁵⁸, a wskazującego nawet, iż ateizm charakteryzujący francuskiego myśliciela nie ma nic wspólnego z trywialnym odrzuceniem religii, stanowiąc *ateizm radykalny*. Zapewne z tych powodów publikacja w marcu 1980 *L’espoir maintenant* wywołała tak ożywione reakcje. Zapis dialogu między umierającym Sartre’em a Bennym Lévyem opromieniony został aurą skandalu, spotęgowanego jeszcze oświadczeniem Simone de Beauvoir, że Lévy podstępnie wykorzystał stan zdrowia Sartre’a i skłonił „do zdrady samego siebie, do zanegowania wszystkiego, co głosił i robił dotychczas”⁵⁹. Być może proklamowane powszechnie przekonanie, że autor *Młodości* wyrzekł się w swym „filozoficznym testamencie” egzystencjalistycznych przekonań, przechodząc na stanowisko (pro)judaistyczne, wpłynęło na nieobecność rozważań z *L’espoir maintenant* w rekonstrukcjach systemu Sar-

⁵⁷ Na ten temat zob. np. S. Swieżawski, *Problem prawowierności teologii*, „Tygodnik Powszechny” (1980) nr 4, s. 1.

⁵⁸ Por. np. W. Gromczyński, *Człowiek–świat rzeczy–Bóg...*, wyd. cyt., s. 255 i n.; J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu J.-P. Sartre’a*, wyd. cyt.

⁵⁹ H. Puszek, *Od tłumaczki*, dz. cyt., s. 9.

tre'owskiego. Być może książeczka ta ukazała się zbyt późno, aby spotkać się z właściwą reperkusją. Trudno ocenić to jednoznacznie, wydaje się jednak, iż mówić o Sartrze i pomijać *Czas nadziei* – po prostu nie sposób. Zwłaszcza iż Sartre proklamuje tam przekonanie o *ciągłości* całej swej intelektualnej spuścizny, o zachowaniu *stałego kierunku* własnych poszukiwań, odrzekając się od sprzeczności możliwych do wytropienia w jego doktrynie⁶⁰. Słowa te znaczą zaś tyle, że egzystencjalizm Sartre'owski od początku musiał być czuły na to, co religijne (co *μετα*).

Ze względu na charakter niniejszego tekstu wskazane zostaną tu tylko płaszczyzny, których gruntowne przebadanie pozwoliłoby wyświetlić wpisane w doktrynę autora *Muru* pierwiastki *metafizyczne*.

Z tego wynika, po pierwsze, że przeprowadzony przez Sartre słynny dowód na nieistnienie Boga⁶¹, a także skorelowane z nim postulaty przemawiające na rzecz ateizmu stanowią względem spuścizny filozofa pierwiastki heterodoksalne. Traktując bowiem tę odmianę egzystencjalizmu jako próbę metafizyki realistycznej (a za taką interpretacją przemawiają w końcu także opinie samego Sartre'a odcinającego się od egzegez kartezjańskich swej myśli), dowodzić można na jej gruncie istnienia bytu absolutnego (bądź nieistnienia, jakkolwiek dowodzenie bytu-którego-nie-ma wydaje się wewnętrznie sprzeczne) wyłącznie przez odwołanie się do *esse* rzeczy i zawieszenie dywagacji natury esencjalistycznej⁶². Tak sformułowane są np. Tomaszowe *drogi*, pomagające poszukującemu rozumowi stwierdzić, iż byt absolutny *jest*. Wszelkie argumenty odnoszące się do *istoty* Boga stanowią względem realistycznej metafizyki pierwiastki zewnętrzne, obce. Występują także na gruncie tej koncepcji filozofii, którą należy uważać za tzw. *philosophia pia*.

⁶⁰ Zob. J.P. Sartre, *Czas nadziei*, wyd. cyt., s. 36.

⁶¹ Mówiąc z grubsza chodzi tu o przedstawioną przez Sartre'a na kartach *L'Être et le néant* niemożliwość syntezy „bytu-w-sobie” i „bytu-dla-siebie”. Synteza ta, czy mówiąc inaczej – idealna tożsamość, realizowałaby, według francuskiego myśliciela, *bytową całość*, a więc to, co hipostazowane w religiach nosi miano Boga. Niemożność syntezy „bytu-w-sobie” oraz „bytu-dla-siebie” opiera się z jednej strony na wewnętrznej sprzeczności takiej idei Boga (ten byłby jednocześnie tożsamością i jej zaprzeczeniem; pełnią bytu oraz nicością; pozytywnością i negatywnością), z drugiej – na przygodności boskiej egzystencji, przekreślającej możliwość boskiego warunkowania istnienia innych bytów. Dość szczegółową analizę tego zagadnienia (zawierającą zarówno wskazane wyżej problemy, jak i ich dalsze implikacje) daje J. Nowaczyk w przywoływanej już pracy (s. 299 nn). Tytułem komentarza dodać należy, iż dowiedzenie niemożliwości istnienia Boga jako syntezy „bytu-w-sobie” oraz „bytu-dla-siebie” nie jest równoznaczne w dowiedzeniem, iż nie istnieje żaden Bóg. Sartre zbliża się tu raczej do oczyszczającego pole teologiczne krytycyzmu „teologów negatywnych” czy filozofów pokroju Kierkegaarda. O związkach Sartre'a i Kierkegaarda por. tekst wystąpienia D. Misztala z Konferencji Sartre'owskiej, która odbyła się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego w dniu 1 grudnia 2005, a który ukaże się w Internetowym Magazynie Filozoficznym *Hybris*.

⁶² O apofatyzmie myśli Tomasza zob. np. J.P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu...*, wyd. cyt., rozdział *Ponad wszystkim*.

Sartre'owskie udowodnienie nieistnienia Boga przez wykazanie niemożliwości syntezy bytu oraz świadomości stanowi więc czynnik obcy dla jego ontologii zorientowanej na *esse*. Dodatkowo, ze względu na swój charakter, czyni z jego myśli odmianę „filozofii zbożnej”, nie tylko analizującej obce rozumowi naturalnemu problemy teologiczne (bo takim jest problem Bożej natury), ale włączającej je w najgłębszą tkankę wszelkich dociekań rozumowych! Jeżeli uwzględni się przy tym postulat autora *Mdłości* głoszący, że filozofia „to sposób życia [...], to aktywność tożsama z ‘poszukiwaniem ocalenia’, z ‘dążeniem do absolutu’”⁶³, to sarkryzm jawić się musi jako swoista od-Augustiańska, „ateologiczna filozofia religii”. Tym samym zaś zakwestionowana zostaje laickość egzystencjalizmu autora *Mdłości*.

Po drugie, do podobnych wniosków dochodzi się, analizując Sartre'owski koncept prezentujący człowieka jako *projekt*. Radykalny odwrót Sartre'a od dziedzictwa antropologii kartezjańskiej polegał m.in. na dostrzeżeniu dynamiki czasowej, będącej wyznacznikiem ludzkiej egzystencji. Świadomość istnieje bowiem jako projekcja możliwości w przyszłość, jako ruch człowieka do celu wykraczającego poza byt dany *hic et nunc*. W takim naświetleniu zrozumienie postępowania człowieka domaga się, aby jego istnienie-działanie traktować jako realizację projektu, mającego dopełnić niepełny byt ludzki⁶⁴.

Już samo wychylenie-w-przyszłość stanowi element „teologiczny” w myśli Sartre'a. Zorientowanie bytu-ku-temu-co-ma-nadejść, ukazanie możliwości spełnienia człowieka przez działanie teleologiczne stanowi bowiem laickie przebranie teistycznego umocowania egzystencji w postawie nadziei. Jeśli nie sprowadzać ustaleń Tomasza do konstatacji psychologicznych, stwierdzić należy, że nadzieja, jako fundamentalny czynnik ludzkiego działania, wyrasta właśnie z metafizycznej niepełności; człowiek w punkcie wyjścia swego życia nie jest tym, czym ma być; do swojej pełni dochodzi przez stopniowe formowanie, ufundowane na naturalnym pragnieniu osiągnięcia własnej pełni. Oczywiście, wszelka nadzieja ma sens o tyle, o ile umocowana została w pewnej „stałej” nadrzeczywistości. W ujęciu Tomaszowym jest nią Bóg; w ujęciu Sartre'a (sprzed *Czasu nadziei*) stanowi ją *absolutna Inność*. Do takich wniosków dochodzi się, śledząc stopniowy rozwój socjoanaliz dokonywanych przez Sartre'a w jego kolejnych publikacjach. Jak wiadomo, ideą Sartre'owskiego człowieka było „stać się jak Bóg”; świadomość człowieka ufundowana została bowiem na naczelnym, teleologicznym zorientowaniu, mającym doprowadzić do zsyntetyzowania w jednostce bytu oraz świadomości (na marginesie wypada dodać, że w świetle powyższego dowód na nieistnienie Boga jest tylko dowodem na niemożliwość zrealizowania ludzkich dążeń). Od publikacji *Saint Genet*a jasne stało się także, że człowiek dla zbudowania

⁶³ H. Puszko, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa 1993, s. 220.

⁶⁴ Por. W. Gromczyński, dz. cyt., s. 261.

wania własnej, wolnej tożsamości potrzebuje wspólnoty Innych (a już to podkreśla rangę otwarcia świadomości na rzeczywistość *é-lô-à*), w oczach których mógłby się przeglądać i dzięki którym zdobywałby wiedzę o sobie potrzebną do *przekroczenia*, w celu dalszego rozwijania siebie-jako-projektu. „Absolutystyczne” inklinacje ludzkości domagałyby się tedy istnienia Absolutnie Innego, dzięki któremu koncept człowieczej deifikacji mógłby nabrać cech prawdopodobieństwa.

Religijny rys antropologicznego projektu Sartre'a staje się tym wyraźniejszy, że sam filozof w *L'espoir maintenant* wskazał na *nadzieję* jako podstawowy czynnik kształtujący ludzkość⁶⁵.

Po trzecie, przyjęcie ateistycznej wersji sartryzmu, a więc tej, która pozbawia jednostkę osadzenia w wartościach ponadindywidualnych, owocowałoby radykalnym nihilizmem, a więc i *antyhumanizmem* myśli autora *Muru*. Ponadto zamysłaby człowieka w jego indywidualnym istnieniu na tyle, że jedyną teoretyczną możliwością dającą się uzasadnić byłby *solipsyzm*. Jak wiadomo, Sartre budował swą koncepcję jako doktrynę humanistyczną oraz antysolipsystyczną. Stąd zapewne występujące w niej aporie, już od czasu *Bytu i nicości* wskazujące na byt jako nieprzekraczalny horyzont tak kreacyjności człowieka, jak i jego możliwości poznawczych. Aporie te wskazują na chęć uniknięcia przez Sartre'a zorientowania swej doktryny na to, co ponadziemskie, transindywidualne, odsłaniają jednak obecność pierwiastków absolutnych w łonie jego filozofii; obecność, prowadzącą do (pro)judaistycznej konwersji, pozwalającej ostatecznie sartryzm „uniesprzecznąć”.

Po czwarte, ukazane wyżej płaszczyzny implantujące w sartryzm pierwiastki metafizyczne znajdują swe reperkusje także na poziomie tzw. *ateizmu postulowanego*. Sygnalizowany oddźwięk widoczny jest w ewolucji Sartre'a podejścia do zjawiska religii wyznaczanej z jednej strony „unilateralnymi”, negatywnymi wypowiedziami w *Bycie i nicości*, a z drugiej zróżnicowanym podejściem z *Saint Geneta*, gdzie religia (czy więź religijna) uzyskuje m.in. status działania „wolnościotwórczego”. Tym bardziej nie dziwi więc jednoznacznie pozytywna waloryzacja otwarcia na Transcendens, jaką preznetuje Sartre w *L'espoir maintenant*.

6. Zakończenie

Bogactwo dzieł (i poruszanej w nich problematyki) tak Sartre'a, jak i tomistów pozostawia uczucie niedosytu. Niemniej przeprowadzone rozpoznania pozwalają odkryć płaszczyzny łączące egzystencjalizm Sartre'owski z neotomizmem. Być może są to związki charakterystyczne dla wszelkich metafizyk, o ile – za Heideggerem – uznać metafizykę za kod myślenia Zachodu. Bez względu jednak na możliwość tych globalnych koneksji należy stwierdzić, że *egzystencjalność* to-

⁶⁵ Por. J.P. Sartre, *Czas nadziei*, wyd. cyt., s. 31.

mizmu, radykalnie odcinająca się od *egzystencjalności* egzystencjalizmu, powinna ulec znaczeniowemu przetransformowaniu przez nabranie cech, które z powodów apologetycznych konsekwentnie ekskludowane były z systemowej zawartości szkoły neotomistycznej.

Sartre's Existentialism versus Thomist Existentialism

The postmodern period is not favorable to a development of metaphysical thought. But this, paradoxically, makes it easier to return to metaphysical systems of the past, and to submit them to new, perhaps more thoroughgoing scrutiny. This essay juxtaposes phenomenological existentialism of Sartre to existentialism inspired by Saint Thomas. The author argues that in spite of numerous, and, as a rule, rather superficial contrasting, interpretations, the differences between these two philosophical systems are not insurmountable. He highlights similarities that underline the two points of view and subsequently focuses on general assumptions of all Western metaphysics.