

JERZY W. GAŁKOWSKI

PROBLEM BOGA U J. P. SARTRE'A

W artykule o relacji między etyką egzystencjalistyczną a etyką grecką F. Sontag¹ pisze między innymi, że egzystencjalizm wzmocnił w nas poczucie wyłamania się spod pojęcia konieczności istnienia Boga, który tworzy stałą naturę ludzką i kontroluje każde jej zachowanie się.

Można prześledzić, w jaki sposób doszło do takiego obrazu Boga w filozofii i postawie życiowej Sartre'a. Dość szeroko pisze o tym on sam w swojej autobiografii. Istnieją wątpliwości, czy ta autobiografia przedstawia faktyczne życie Sartre'a, czy też jest projekcją przemyśleń filozoficznych na jego wspomnienia. Nie można jednakże mieć wątpliwości co do tego, że jest to obraz śmierci Boga w jego sercu, jak sam mówi², widziany oczyma człowieka świadomego swoich losów i przekonań. Czy warto zajmować się biografią filozofa dla wyjaśniania zagadek jego filozofii? Być może nie jest to droga najwłaściwsza, jeśli jest drogą jedyną. W tym wypadku może okazać się bardzo pomocną. Jest ona tym bardziej usprawiedliwiona, że Sartre sam nią idzie w swoich analizach literacko-filozoficznych. Chciałbym tutaj pokazać, choć nie jest to główny problem tego artykułu, w jaki sposób „biografia” Sartre'a, jego dziecięca i młodzieńcza postawa religijna i jej przemiany, wpłynęły na późniejsze rozważania teoretyczne Sartre'a-filozofa.

Sartre urodził się i wychował w rodzinie chrześcijańskiej, protestancko-katolickiej. Matka pochodziła z rodziny katolickiej, zaś rodzina ojca (umarł on we wczesnym dzieciństwie pisarza) była protestancka. Jednakże była to wiara typowa przeciętnej francuskiej rodziny, tzn. indyferentna. — „W niedzielę obie moje panie chadzały czasem na mszę, żeby posłuchać dobrej muzyki, kiedy przygrywa renomowany organista; żadna z nich nie jest praktykująca, ale wiara bliźnich usposabia je do ekstazy muzycznej;

¹ *Existentialism: Greek Ethics and the Way Back to the Future: A Note*, „The Thomist” 1970 nr 2 s. 306-310.

² J. P. Sartre. *Stowa*. Przeł. J. Rogoziński. Warszawa 1965 s. 82.

wierzą w Boga delektując się toccatą, nie dłużej”³. Także i dziadek, który wywarł, jak się wydaje, decydujący wpływ na młodego Sartre’a, był bardzo mało religijny. Nawet można powiedzieć więcej: swój indyferentyzm — „[...] o Bogu jednak nie myślał nigdy, chyba że sobie podchmielił; pewien, że go odnajdzie w godzinie śmierci, ze swojego życia wyrugował go raczej”⁴ — łączył jako protestant z wojującym antypapizmem — „[...] ośmieszał katolicyzm nie omijając żadnej po temu okazji”⁵; „Obejrzałem świętość jego oczyma, ów okrutny obłęd zemdził mnie lukrecją swoich ekstaz, przeraził sadystyczną wżgardą dla ciała; ekstrawagancje świętych nabrały dla mnie tyleż sensu, co wybryk owego Anglika, który w smokingu wlaźł do morza”⁶. Nic więc dziwnego, że w takiej atmosferze rodzinnej religijność Sartre’a po prostu wysychała. Nie było na nią miejsca. — „W gruncie rzeczy wszystko to nudziło mnie jak diabli; do niewiary nie przywydły mnie sprzeczności dogmatów, lecz indyferentyzm Karłowuniów”⁷.

Do tego trzeba jeszcze dodać specjalny sposób wychowania, przez który dziadek wbijał w niezwykłą ambicję swego ukochanego wnuka, podsycając wrodzony egoizm i chęć imponowania otoczeniu. Dlatego wystarczył już tylko mały impuls, aby zerwać ostatecznie z Bogiem. Było nim przyznanie srebrnego medalu zamiast spodziewanego złotego, za wypracowanie o Męce Pańskiej. — „Doznany zawód pogrążył mnie w bezbożności”⁸.

Jednakże ta historia chybionego powołania pozostawiła w nim trwałe ślady. Są nimi obrazy Boga, jakie zachował w swojej świadomości. I można się nie dziwić, że przeciw takiemu Bogu protestował. Przede wszystkim nie jest to Stwórca, ale Wielki Fabrykant⁹, wszechmocny władca bezwzględnie rozkazujący jak car Wszechrosji, którego cele nie są i nie mogą być celami ludzi, nie są nawet im znane. Po spełnieniu zadań boskich zostają unicestwieni¹⁰. Bóg całkowicie przenika odczuwalną obecnością osobowość człowieka, nie pozostawiający ani cienia jego intymnej samotności¹¹, bardziej przypomina strażnika więziennego niż Opatrzność. Działa wewnątrz człowieka i za człowieka¹², który jest co prawda wybrany, ale

³ Tamże s. 20.

⁴ Tamże s. 79.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże s. 80.

⁷ Tamże s. 80.

⁸ Tamże s. 81.

⁹ Tamże s. 77.

¹⁰ Tamże s. 105.

¹¹ Tamże s. 82.

¹² Tamże s. 197.

zarazem predestynowany¹³. Jest to Bóg „[...] który gwarantował mój mandat i kierował moim życiem za pomocą sił potężnych, anonimowych i sakralnych”¹⁴. W ten sposób życie ludzkie stawało się sztuczne i nieautentyczne. Nie było własnością człowieka, nie było własne. Ludzkie poczynania nie były „swoje”, były tylko przejawem siły potężniejszej, grą wielkiej mocy. Zanikała wolność, najbardziej intymna i cenna właściwość człowieka. Człowiek nie żył już na własny rachunek. Był co prawda chroniony przez Opatrzność, ale i przez Nią obezwładniony. Protestując przeciw tak widzianemu Bogu i przeciw takiemu stosunkowi między Bogiem a człowiekiem Sartre z indyferentyzmu przeszedł w ateizm. Czytając *Słowa*, w których Bóg chrześcijański jest właśnie tak mało chrześcijański, można się zastanawiać, czy młody Sartre rzeczywiście nie zetknął się z nikim, kto by mógł mu dać bardziej właściwe pojęcie Boga, czy też jest to opis jego późniejszych, już z czasu pisania *Słów*, przemyśleń, kiedy wyłożona została koncepcja wolności w *Bycie i nicości*, koncepcja wolności absolutnej, z którą nie można by pogodzić żadnego pojęcia Boga?

Idealem życia ludzkiego zdaje się być według Sartre'a taki stan, w którym człowiek po prostu usuwa ze swojej świadomości Boga. Pozostaje tylko nazwa, puste słowo, którym człowiek przejmuje się nie więcej niż innymi takimi słowami wypełniającymi baśnie i mitologie. Zdaje sobie sprawę z tego, że Bóg, ażeby był obojętny dla człowieka, neutralny, musi być poza nim. Ciągłe zaznaczanie istnienia czy też nieistnienia Boga jest religią. Wyśmiewał się z takiego ateisty: „[...] był to maniak Boży, który widział wszędzie nieobecność Boga, ale nie potrafił otworzyć ust nie wymawiając jego imienia — słowem, taki pan, co miał przekonania religijne”¹⁵. Chyba u Sartre'a jest też coś z takich przekonań, mimo jego zapewnień, że tak nie jest¹⁶. Świadczą o tym liczne strony jego autobiografii, świadczą o tym także jego dramaty i pisma filozoficzne.

Jednym z dramatów, w którym porusza generalnie kwestię Boga, są *Muchy*. Choć interpretacja też filozoficznych wyrażonych w dziełach literackich nie jest łatwa i trudno w niej o jednoznaczność, to w tym wypadku wiele analiz tego utworu wykazuje daleko idącą zbieżność, przede wszystkim dotyczącą problemu istnienia Boga, choć nie jest jasne, czy Sartre twierdzi, że Bóg nie istnieje, czy też głosi śmierć Boga¹⁷? I co to znaczy

¹³ Tamże s. 200.

¹⁴ Tamże s. 201.

¹⁵ Tamże s. 78.

¹⁶ Tamże s. 82.

¹⁷ Por. W. Gromczyński. *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*. Warszawa 1964 s. 337; Z. Adamczewski. *Tragiczny protest*. Warszawa 1969 s. 284 n.; S. Grygiel. *Człowiek i Bóg w metafizyce*. „Znak” 1965 t. 127 s. 30 n.; „*Muchy*” — *dramat o ludzkim istnieniu*. „Znak” 1963 t. 106 s. 420-438; P. H. Simon o n. *Świadectwo człowieka*. Warszawa 1966 s. 226 n.

„śmierć Boga?” Wydaje się, jakby Sartre wahał się między tezą o nieistnieniu Boga, a tezą, że wobec ludzkiej wolności Jego istnienie nie ma żadnego znaczenia, i wobec tego należy pojęcie Boga, jako zbędne, usunąć z ludzkiej świadomości. Przekonanie człowieka o własnej wielkości, oznacza, iż dla niego Bóg umarł. Czy będzie się wierzyć w istnienie Boga, czy też nie, problem istnienia Boga staje się problemem pustym. Nie ma dla człowieka żadnego znaczenia, ani teoretycznego ani praktycznego.

Nie jest przypadkiem chyba, że Sartre swoją proklamację śmierci Boga zamieścił w dramacie, którego akcja dzieje się w greckiej starożytności. Bóg, którego zabija, jest bowiem bogiem greckim¹⁸, a właściwie Losem, grecką ananke, której poddani są zarówno ludzie, jak i bogowie¹⁹. Jest to Bóg-Konieczność, Fatum, które obejmuje całe ludzkie istnienie, kieruje nim, przenika do najmniejszej komórki i nie pozwala człowiekowi uczynić odruchu nawet bez swojej wiedzy i pozwolenia. W takim Bogu człowiek zatracca swoją substancję, staje się tylko przejawem bóstwa, zjawiskiem²⁰. Jednakże to całkowite podporządkowanie się Bogu trwa tak długo, dopóki człowiek nie uświadomił sobie swojej wolności. W tym momencie Bóg dla człowieka umiera. Pozostaje Bogiem konieczności, ale przestaje być Bogiem człowieka, gdyż człowiek jest wolnością. Znika z jego świata, jest poza nim: „Co mnie i tobie, boże? Przepływamy obok siebie nie dotykając się, jak dwa okręty. Ty jesteś bóg, ja jestem wolny: jednak samotni jesteśmy [...]”²¹.

13-7
 Druga sprawa to natura zła, jego pochodzenie, i stosunek Boga do zła. Ze strony Boga złem jest wyłamywanie się człowieka z odwiecznego porządku, spod nakazów woli bożej, działanie na własny rachunek, a więc działanie wolne. Jupiter mówi: „A ty jak drzazga w dłoni, jak kłusownik w dworskich lasach, intruzem jesteś w tym świecie; bo świat jest dobry, stworzyłem go podług swej woli, a ja jestem najwyższe Dobro. Ty zaś uczyniłeś Zło i stworzenie wszystkie oskarża ciebie skamieniałym głosem”²². Sama wolność z tego punktu widzenia nie jest jeszcze złem, jest nim dopiero niepoddanie swej wolności Bogu, samostanowienie człowieka: „Dałem ci wolność po to, byś mi służył”²³.

Natomiast ze strony Orestesa-człowieka największym złem jest właśnie rezygnacja z samostanowienia, z własnej wolności. Poddanie własnej wol-

¹⁸ Sontag, jw. s. 309.

¹⁹ „Jedna potężna obecność zostaje uniesiona z horyzontu owego wszechświata, potęga, przed którą i bogowie i ludzie musieli nisko chylić czoło: zrost »Tego, co Konieczne stać się musi.«”. Adamczewski, jw. s. 285.

²⁰ Por. Grygiel „*Muchy*” s. 427.

²¹ Sartre. *Muchy* W: *Dramaty*. Warszawa 1950 s. 102.

²² Tamże s. 99.

²³ Tamże s. 100.

ności woli Jupitera-Boga jest degradacją człowieka, umieszczenie się w świecie rzeczy i konieczności. Wyzwolenie z niewoli nie może nastąpić przez grzech, tylko przez przechodzenie ponad nakazami boskimi. Świadomość grzechu, wyrażająca się w wyrzutach sumienia i skrusze utrzymuje nadal człowieka w niewoli Boga. Dlatego Jupiter przebacza zbrodniarzowi Ajgistowi, więcej nawet, otacza go opieką. Bowiem on się kaja. Natomiast nienawidzi Orestesa karzącego zbrodnię Ajgistosa. Orestes bowiem nie korzy się za swój postępek. Umieszcza się poza porządkiem boskim. Orestes wie, że to nie nieposłuszeństwo przenosi go poza porządek boski, ale odrzucenie skruchy: „Najpodlejszy jest ten, co skruchę czuje”²⁴. Człowiek służąc Dobru wyobcowuje się. Powołaniem człowieka jest samemu tworzyć dobro: „I nagle wolność runęła na mnie i przeniknęła mnie do szpiku kości; odtrącona przyroda odskoczyła jakby o krok, znalazłem się nagle poza czasem i poczułem się samotny w tym twoim błahym, małym światku, jak człowiek, który zgubił swój cień, i Niebo okazało się nagle puste, i nie było już ani Zła ani Dobra, ani nikogo, kto by mógł mi rozkazywać”²⁵. Co więcej, jeśli istnieje Bóg, taki Bóg, to tylko on jest odpowiedzialny za zło w świecie, On bowiem jest przyczyną porządku moralnego i wszystkich poczynań ludzkich. Tylko Bóg jest odpowiedzialny za czyny zniewolonych ludzi i za ich zniewolenie. Jedyna więc możliwość wyrugowania zła, to postawienie się człowieka poza porządkiem Boga.

Podobne ujęcie problemu Boga znajduje się również w filozofii Sartre'a. Jego ateizm filozoficzny ma dwa oblicza: antropologiczno-moralne (ateizm postulowany) i ontologiczne²⁶. W „*L'existentialisme est un humanisme*” Sartre pisze, że Bóg produkuje człowieka tak, jak robią to technicy w fabryce, a więc według jednego wzoru, wszystkich jednakowo; jednostka ludzka jest tylko przejawem jednej, ogólnej natury ludzkiej²⁷. Ma to obrazować dwie tezy. Jedną, że istnienie Boga wprowadza jeden, ustalony i niezmienny porządek rzeczy, spod którego nie można się wyłamać, że wprowadza determinizm. Oraz drugą, że wszyscy ludzie są zasadniczo, istotnie jednakowi. Różnice między nimi są tylko przypadkowe i nieistotne. Takie mają być konsekwencje w widzeniu człowieka i świata ludzkiego, jeśli się przyjmie istnienie Boga, stwórcy natury, w tym także ludzkiej. Takie uogólnienie stosunku Bóg-człowiek nie znajduje chyba potwierdzenia w historii filozofii. Niewątpliwie podobny sposób widzenia człowieka i natury ludzkiej znajduje się w szeroko rozumianym nurcie platońskim. Ale już nawet w platonizmie chrześcijańskim, szczególnie

²⁴ Tamże s. 98.

²⁵ Tamże s. 101.

²⁶ Por. Gromczyński, jw.; S. Kowalczyk. *Współczesna filozofia Boga*. Lublin 1970.

²⁷ Paris 1946 s. 19-20 (dalej cyt. jako E. H.).

w szkole augustyńskiej, podkreślającej mocno wolność człowieka, akcentuje się, choć nie zawsze konsekwentnie, zasadniczą różnicę między jednostkami ludzkimi²⁸. Tym bardziej zaś w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym, w którym szczególnie obecnie tak mocno podkreśla się analogię bytu, zarzuty Sartre'a nie znajdują potwierdzenia²⁹. Zdaniem Sartre'a filozofia jest tak przesiąknięta ideałem niezależnego, i nadrzędnego wobec człowieka porządku moralnego, że nawet filozofia ateistyczna XVIII w., Diderota i Woltera, niwecząc pojęcie Boga, niekonsekwentnie przyjmuje tę ideę³⁰. Stąd, zdaniem Sartre'a, wszystkie dotychczasowe filozofie przyjmowały jedną moralność powszechną, jeden, niezmienny i wszystkich obowiązujący układ wartości i powinności moralnych. Jedyne egzystencjalizm jest konsekwentny, co trzeba Sartre'owi przyznać, odrzucając tezę o poprzedzaniu istoty (natury) przez istnienie³¹. Sartre pisze, że człowiek najpierw istnieje, a dopiero w każdorazowym zetknięciu się ze światem definiuje się, określa³². Człowiek nie ma stałej natury. Mówiąc językiem arystotelesowskim, jest czystą możliwością — materia prima — która aktualizowana jest przez każdorazowy akt wyboru. Aktualizacja ta trwa do wyboru następnego. Patrząc zaś na to od strony wolności, człowiek jest czystym aktem, gdyż sam siebie w sposób całkowity określa. Z jednej strony człowiek jest całkowicie możliwością, nieograniczoną chłonnością, pozwalającą w sposób dowolny kształtować się. Z drugiej zaś strony wewnętrzna aktywnością, w swej inwencji także nieograniczoną, bezustannie nadającą sobie nowy kształt. Nieograniczona moc twórcza wolności domaga się ciągłej zmiany. Wybór, akt, byt-dla-siebie domaga się ciągłej afirmacji. Dlatego niezmiennosc pozostania w tym samym kształcie, afirmacja potencjalności i bierności, bytu-w-sobie, ustalonej struktury, jest śmiercią wolności, śmiercią człowieka jako człowieka, który unieruchomiony w jednym kształcie pozostaje tylko rzeczą.)

Doświadczenie wolności przeczy więc istnieniu Boga, bowiem istnienie Boga-Stwórcy zakładałoby zarazem istnienie stałej i niezmiennej natury człowieka, a przez to samo determinizm moralny i ontologiczny. Doświadczenie wolności jest doświadczeniem pierwotnym i punktem wyjścia, choć nie jedynym, ale bardzo ważnym, analiz egzystencjalistycznych. Jest to doświadczenie „intymne”, tj. wewnętrzne. Nie tylko nie można go przekazać, ale nawet nie można wyrazić (stematyzować), jest jedynie przedmio-

²⁸ Por. R. Greiner. *Die metaphysische Anthropologie des Johannes Duns Scotus*. München 1962; J. Gałkowski. *Analiza normowania moralnego u Jana Dunsza Szkota*. Lublin 1967 (maszynopis).

²⁹ Por. S. Swieżawski. *Rozum i tajemnica*. Kraków 1960.

³⁰ E. H.

³¹ Tamże s. 21.

³² Tamże.

tem pozaracjonalnego przeżycia. Wolność uzasadnia Sartre dwójako: negatywnie i pozytywnie. Negatywnym uzasadnieniem jest wskazanie braku jakiegokolwiek punktu oparcia dla aktów decyzji. Nie ma ich ani wewnątrz nas, ani na zewnątrz. Nie ma „wewnętrznego” punktu oparcia, gdyż nie mamy stałej natury, istnienie wyprzedza istotę. Natura nasza jest tworzona przez nas samych. Człowiek „myśli siebie”, jest projektem realizowanym w serii wolnych przedsięwzięć. Stajemy się takimi, jakimi siebie nieustannie tworzymy każdym naszym wyborem. Kryterium wyboru jest formalne, „puste”, jest nim nasza wolność³³. Zewnętrznie także nie jest nam dany żaden punkt oparcia, gdyż to, co jest na zewnątrz nas, jest rzeczą, jest poddane konieczności. Nie tylko nie możemy się na tym oprzeć, ale co więcej, musimy się przed tym bronić. Działanie nasze Sartre rozumie przede wszystkim jako przejaw naszej świadomości. Świadomość skierowana jest na zewnątrz, jest intencjonalna. Dociera do rzeczy, sama jednakże jest ich przeciwieństwem. Byt i świadomość, l'être-en-soi i l'être-pour-soi, są wzajemnie sprzeczne, negują się. Są dla siebie nicością. Świadomość ujmuje rzecz jako „nicość”, jako nic z tego, czym sama jest. Sartre nazywa ten proces neantyzacją. Jest to obrona świadomości przed naciskiem konieczności rzeczy. Jest więc neantyzacja obroną wolności bytu-dla-siebie przed determinizmem bytu-w-sobie³⁴. Ta działalność świadomości, będąca zarazem przejawem i obroną wolności, jest działalnością wewnątrzświadomościową.

Neantyzacja, unicestwienie zewnętrznego punktu oparcia dla aktów decyzji, jest pozytywnym uzasadnieniem wolności. Świadomość jest intencjonalna, a więc wychodzi poza siebie do świata zewnętrznego. Tkwi w niej wsobnie energia pozwalająca nie tylko ująć to, co zewnętrzne, ale także pozwala własnymi siłami oprzeć się temu, zneantyzować. Neantyzacja jest inwencją samej tylko świadomości. W tym ukazuje się wolność jako nie tylko brak nacisków zewnętrznych czy wewnętrznych. Wolność jest swoistą wewnętrzną energią człowieka wpływającą na zewnątrz. Nie mogąc się na niczym oprzeć, człowiek stwarza „z nicości” swoje akty, stwarzając przez to samego siebie. Akty człowieka są podejmowane spontanicznie, tzn. podejmowane własnymi wewnętrznymi siłami, przy jednoczesnym „wzięciu w nawias” całej rzeczywistości zewnętrznej wobec naszej wolności. Jedynym motywem wyboru jest własna twórcza i inwencyjna wolność. Stąd duże podobieństwo między moralnością i sztuką. Sartre pisze wprost, że trzeba przyrównać wybór moralny do tworzenia dzieł sztuki³⁵. Ma to oznaczać, że jak nie ma a priori (poza wolnością)

³³ Por. Gałkowski. *Z historii pojęcia wolności — Duns Szkot, Kant, Sartre*. „Roczn. Filoz. KUL” T. 19:1971 s. 59-101.

³⁴ *Etre et néant*. Paris 1942 s. 63-65 (dalej cyt. jako E. N.).

³⁵ E. H. s. 77.

reguł estetycznych, tak nie ma takich reguł moralnych. Nie ma także wartości a priori. Wartości zarówno estetyczne, jak i moralne są relacjami zgodności między twórczą wolą a jej skutkiem³⁶. Nic trzeciego nie współkonstytuuje wartości. Wolność człowieka jest ich pierwszą przyczyną i jedynym motywem. Stąd bierze się postulat autentyczności wartości moralnych i estetycznych — aby były wartościami rzeczywistymi, muszą być *moim i*. Źródłem ich musi być sam człowiek, każda jednostka ludzka³⁷. Opieranie się w aktach decyzji na czymś innym niż na wolności jest tej wolności niszczeniem, wymawianiem się od odpowiedzialności, jest złą wiarą. Człowiek będąc całkowitą przyczyną swoich aktów, całkowicie też za nie odpowiada. Tłumaczenie swojego postępowania czynnikami zewnętrznymi wobec świadomości = wolności jest przerzucaniem na nie odpowiedzialności, jest kłamstwem, gdyż żaden wybór nie ma motywacji zewnętrznej. Istota bądź też stała struktura człowieka powstaje jako skutek wolnego wyboru. Sama jednakże nie staje się przez to przyczyną (motywem) dalszego działania, dalszych przekształceń istotowych. Każde ludzkie działanie jest w pełni (s)twórcze. Taka jest treść sartrowskiego powiedzenia, że egzystencja wyprzedza esencję³⁸.

Tak więc w polu doświadczenia ludzkiej wolności Bóg zjawia się jako przeszkoda dla niej, jako konkurent człowieka. Jest On twórcą trwałej ludzkiej natury, ustalonego i trwałego porządku moralnego. Porządek ten nie może według Sartre'a oznaczać nic innego, jak tylko deterministyczne działanie wszelkiego bytu. Tym bardziej że pojęcie natury u Sartre'a pochodzi z dziedziny przyrodniczej, zaś to, co jest właściwe człowiekowi, to *czym* człowiek jest, to świadomość = wolność. Istnieje zasadniczy i nieprzekraczalny dualizm bytu i świadomości, *l'être-en-soi* i *l'être-pour-soi*, albo mówiąc językiem kartezjańskim, rozciągłości i świadomości. Bóg, jako pojęcie odnoszące się do sfery bytu i konieczności, istnieje poza światem ludzkim. Wciąganie Go w sferę działań ludzkich jest złą wiarą, negowaniem wolności człowieka i jego odpowiedzialności. Ludzka wolność domaga się negacji Boga w imię swojego istnienia. Dlatego też Sartre pisze: „[...] *même si Dieu existait, ça ne changerait rien [...]*”³⁹. Istnienie Boga Stwórcy, Boga konieczności i natury nie ma żadnego znaczenia dla człowieka. Jesteśmy wolni i Bóg może nas jedynie próbować podporządkować, ale ostatecznie my sami to zniewolenie musimy wybrać. Jako wolny, człowiek sam jest Bogiem. Nie sili się więc Sartre na dowodzenie, że Bóg nie istnieje. Po prostu nie znajduje dla Niego miejsca w życiu ludzkim. Zdaje sobie jednak sprawę, że w ten sposób problem Boga nie jest

³⁶ Tamże s. 76.

³⁷ Tamże s. 84.

³⁸ Tamże s. 17.

³⁹ Tamże s. 95.

rozwiązany, a jedynie przesunięty na inną płaszczyznę. Na terenie etyki i antropologii nie ma miejsca na tego rodzaju dowód. Ponieważ problem Boga pozostaje, Sartre decyduje się na inne rozwiązanie, podobne do kantowskiego. Sartre utożsamia rozum i wolność (świadomość = wolność). Pozwala mu to na złożenie deklaracji o nieistnieniu Boga. Sartre *w y b i e r a a t e i z m*. Skoro istnienie Boga nie zmienia w niczym „condition human”, nie czyni wyboru lżejszym, nie usuwa odpowiedzialności, poczucia obrzydzenia, pustki i bezsensu, Bóg jest mu niepotrzebny.

Wydaje się, że jednak Sartre nie wyrugował całkowicie pojęcia Boga ze swojej filozofii. Można zauważyć, że Sartre mimo wszystko wskazuje na pewne stałe elementy w naturze ludzkiej. Jednym z nich jest niezbywalna i niszczalna wolność człowieka. Mówi się co prawda o niszczeniu wolności przez poddanie się np. bezosobowemu „się” — tak „się” robi. Jednakże uległość wobec anonimowych sił jest zawsze wolna i to nie tylko jako akt początkowy, wyznaczający nową linię postępowania. Także każdy następny etap, będący konsekwencją tego pierwotnego wyboru musi być dokonany jako rezultat wolnego wyboru. Za każde posunięcie jesteśmy odpowiedzialni. Niszczenie wolności ma znaczenie moralne, jako niszczenie wartości i podłoża wartości moralnych, a nie znaczenie ontologiczne. Nie możemy zniszczyć naszej władzy wyboru. Możemy postępować jak nie-ludzie, ale nie możemy się nimi stać. W tym znaczeniu bariera wolności jest nieprzekraczalna. Nie jest to jednakże jedyny czynnik trwały. Obok niego, i nierozzerwalnie z nim istnieje czynnik drugi, który jest siłą napędową wolności. Jest nią nieodłączne od bytu ludzkiego dążenie do syntezy l'être-pour-soi i l'être-en-soi. Jest to pragnienie „wypełnienia” siebie brakującą treścią, pragnienie pełnej aktualizacji. Jest to dążenie do stanu, w którym świadomość przestaje być czynnikiem neantyzującym, gdyż sama staje się tym, co dotychczas neantyzowała. Ponieważ l'être-en-soi nie posiada wolności, jest to dążenie do syntezy elementów sprzecznych. Nie może więc zostać zrealizowane, pozostaje niezmiennym i wrodzonym nastawieniem podmiotu.

Wyrażenie, że ta dążność jest dążnością bytu ludzkiego, a nie stanem świadomości, czy też aktem wyboru, choć nie jest konsekwentne w filozofii Sartre'a, jest jednak celowe. Sartre uważa, że człowiek to świadomość = wolność. Punktem wyjścia do analizy człowieka jest dla niego kartezjańskie *cogito*. W przeciwieństwie do Descartesa jednak uważa, że nie jest nim fakt *cogito*, ale jego zmienna, i zależna od sytuacji, w jakiej człowiek się znajduje, treść. Ta zmienność treści nie może wskazywać na żaden stały treściowy czynnik świadomości. Jeśli jest jakaś stałość, to może ona tkwić jedynie w ontycznej strukturze świadomości, po prostu w strukturze ontycznej człowieka. W tym miejscu otwiera się możliwość wielorakich interpretacji. Pierwsza interpretacja, znana dość pow-

szechnie, którą zresztą podsuwa nam Sartre⁴⁰, jest taka, że w ten sposób człowiek sam dąży do stania się Bogiem. To znaczy dąży do pełnej władzy i odpowiedzialności za swój los. Do tej pory wolność oznaczała całkowicie wolny wybór człowieka między wartościami wyznaczonymi przez nadrzędny, i dlatego niezależny od wolności człowieka, porządek moralny, jak: natura, rozum czy też Bóg. W ten sposób wolność była nadal ograniczona. Sposób dokonywania wyboru był, być może, wolny, ale człowiek nie miał żadnego wpływu na to, co jest wartością, co jest dobre i złe. Wartości wymykały się wolności, były poza nią. Człowiek musiał uznać dobro, jako dobro, zło jako zło. Egzystencjalizm wychodzi poza wyznaczone z góry wartości. Według Sartre'a człowiek sam je kreuje. — „Wolność ujmowana jest już nie jako zdolność wyboru czy też jako niczym nie uzasadniona inwencja, lecz jako możność rzutowania na określone dane znaczeń i nowych możliwości”⁴¹. Możliwość wyznaczania sensu wartości i świata wysuwa człowieka na miejsce Boga.

Druga możliwa interpretacja jest wprost przeciwna⁴². To pragnienie bycia Bogiem można rozumieć jako pragnienie Boga. W istocie człowieka tkwi dążność do syntezy l'être-en-soi i l'être-pour-soi. W innym miejscu, o czym będzie dalej, Sartre twierdzi, że taką syntezę stanowi pojęcie Boga. Synteza ta przypomina tradycyjne koncepcje szczęścia i zbawienia. Najogólniej mówiąc, charakteryzowały się one tym, że szczęście było ujmowane jako stan, w którym pragnienia człowieka były w pełni zaspokojone, człowiek był w pełni zaktualizowany. Człowiek stojąc bezpośrednio wobec dobra absolutnego nie ma możliwości wyboru innego dobra. Wolność się zatracza w dobru najwyższym. Pragnienie syntezy l'être-pour-soi i l'être-en-soi, nazywa S. Strasser appetitus metaphysicus⁴³. Ten appetitus znajduje także swoje miejsce w świadomości człowieka. Jest nim zmęczenie, czy też lęk przed nieustannym wysiłkiem wolności i przed odpowiedzialnością. Stąd wzmaganie się dążności do osiągnięcia stanu trwałości, do stabilizacji, a więc pragnienie „treści” czy „natury”. Przypominają się tu słowa św. Augustyna — „niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁴⁴. Pragnienie syntezy i „treści” jest ukrytym pragnieniem źródła tej „treści” — pragnieniem Boga.

⁴⁰ Por. E. N. s. 653.

⁴¹ H. van Lier. *Nowy wiek*. Warszawa 1970 s. 237. Cytowane zdanie odnosi się nie do egzystencjalizmu, lecz do sytuacji następującej po nim. Van Lier sądzi, iż egzystencjalizm należy jeszcze do nurtu poprzedniego, postromantycznego. Wydaje się jednak, że takie określenie oddaje właśnie dobrze zamierzenia Sartre'a i Camusa.

⁴² Por. E. N. s. 653-4.

⁴³ *Phénoménologie et sciences de l'homme*. Louvain 1967 s. 48.

⁴⁴ *Wyznania*. Warszawa 1955 ks. I 1.

Oczywiście takiego stanowiska Sartre nie zajmuje. Na tego rodzaju wnioski pozwalają jedynie pewne niekonsekwencje myśli Sartre'a. Ale jest i coś więcej. W *Słowach* Sartre wyśmiewa takiego ateistę, który na każdym kroku doszukuje się śladów nieobecności Boga, nazywa go wierzącym. Wydaje się, że w takiej sytuacji sam się znajduje. Cała jego filozofia jest konfrontacją Boga i człowieka, każda jego analiza ma jako tło, jako podtekst pojęcie Boga, które stara się on wyrugować, ale w rezultacie bez niego nie może się obejść.

Antropologia i etyka Sartre'a nie są więc w pełni konsekwentne w swoim ateizmie. Z jednej strony ze względu na absolutną wolność człowieka, pozwalającą kreować wartości i naturę ludzką odrzuca się Boga. Bóg tutaj okazuje się konkurentem człowieka, ale konkurentem, którego działanie niszczy człowieka, niszcząc jego wolność. Bóg może tworzyć jedynie konieczność, człowiek jest wolnością i może tworzyć wolność. Z drugiej zaś strony Sartre podkreśla nieodłączną od natury człowieka dążność do bytowania takiego rodzaju, jaki w jego rozumieniu posiadałby Bóg, gdyby istniał, a więc do zeszytowania wolności i „wypełnionego” bytowania, o trwałej i niezmiennej naturze. Jest to więc w gruncie rzeczy otwarcie się człowieka w jego najbardziej podstawowej warstwie na Boga.

Jednakże ta dwuznaczność bytu ludzkiego podkreśla jedynie absurd losu człowieka z punktu widzenia ontologii. Otwarcie się człowieka na Boga jest otwarciem się na pustkę, na nicość. Bowiem ontologia Sartre'a jest bardziej konsekwentna w swoim ateizmie niż antropologia. W swej ontologii Sartre przeprowadza dowód, że pojęcie Boga jest wewnętrznie sprzeczne, a więc, że istnienie Boga nie jest możliwe. Podstawą tego dowodu jest przyjęcie zasadniczego rozróżnienia między światem bytu a świadomością.

Byt-dla-siebie jest świadomością=wolnością, jest możliwością samo-realizacji. Jego charakterystyka jest po prostu opisem wolności człowieka. Sartre daje takie jego określenie: jest tym, czym nie jest, albo nie jest tym, czym jest. Jest to przede wszystkim podkreślenie dynamizmu i „płynności” świadomości. Świadomość=wolność nie jest substancją, jeśli pod tym pojęciem rozumie się coś trwałego. Jest ona ciągle in statu nascendi — ciągle się zmienia i sama siebie rodzi. Każdy następny moment czasowy oznacza zmianę w zasadniczej strukturze (treści), w istocie świadomości. Świadomość=wolność w momencie t_2 nie jest już tym, czym była w momencie t_1 . I to są zmiany tak wielkie, że nie można powiedzieć, że coś się w niej zmieniło, po prostu nie zostało w niej nic z poprzedniego momentu. W świadomości nie ma żadnej ciągłości, żadnej tożsamości, istnieje w niej pełen dystans do wszystkiego, także do siebie samej.

Gromczyński daje taką charakterystykę bytu-w-sobie: „Rzecz jest pełnią bytu, równowagą, tożsamością, brakiem stosunku do siebie i innych

rzeczy”⁴⁵. Sartre wyraża to następującymi trzema sformułowaniami: „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest”⁴⁶. Określenie „byt jest w sobie” oznacza, że w bycie nie ma żadnej „wewnętrzności”, że wszelkie określenia wzięte z życia ludzkiego są chybione, gdyż nie dotyczą bytu. Takie określenia, jak: aktywny, pasywny, afirmujący, negujący, będący „immanencją” są antropologizowaniem. Byt jest poza tymi określeniami. Byt jest sobą i jest pograżony w sobie. Byt nie ma żadnej z tych cech, nawet w najmniejszym stopniu, które mogą być przypisane świadomości. Tak jak nie ma przez swoją masywność żadnej „wewnętrzności”, tak też nie ma żadnej „zewnątrności”. Nie ma żadnego kontaktu z tym, co jest na zewnątrz niego. Jest nieprzenikliwy i nie dotyczą go żadne zmiany. Jest syntezą siebie z sobą. Nie może się zmienić. — „On był, a teraz są inne byty; to wszystko”⁴⁷. To oznacza określenie „byt jest tym, czym jest”. Określenie „byt jest” oznacza absolutną, jeśli tak można powiedzieć, przypadkowość bytu. Byt nie może być wyprowadzony z niczego: ani z żadnej możliwości (jest to region bytu-dla-siebie), ani z żadnej konieczności, która dotyczy związku zdań, ani z innego bytu. Byt po prostu jest.

Te dwie wyróżnione i wykluczające się wzajemnie (sprzeczne) dziedziny Sartre przyrównuje do pojęcia Boga. Bóg jest Absolutem, to znaczy jest „pełny”, w pełni zaktualizowany, nie mający żadnej możności, nie mogący się w żaden sposób zmienić, gdyż jakakolwiek zmiana oznaczałaby niedoskonałość. Bóg nie ma żadnego stosunku do Siebie samego ani do „zewnątrności”. A więc wykazuje wszystkie cechy bytu-w-sobie. Z drugiej strony przypisuje się Bogu wszystkie cechy, i to wyniesione na najwyższy poziom, świadomości=wolności, takie jak możliwość (bycie tym, czym nie jest), aktywność, stosunek do siebie, do zewnątrności itp., które są zaprzeczeniem wszystkich cech bytu-w-sobie. A więc Bóg, mówiąc językiem arystotelesowskim, nie jest tym, czym jest, jest pojęciem sprzecznym.

Między Bogiem a światem nie może istnieć żadne powiązanie. Świadomość Boga, jak każda świadomość, jest subiektywna, jest subiektywnością. Działanie więc świadomości=wolności, bytu-dla-siebie jest działalnością też „dla siebie”, tj. działalnością wewnątrzświadomościową, „wsobną”⁴⁸. Świadomość nie może przekroczyć swojej subiektywności nawet przez przedstawienie sobie obiektywności, a więc także i przez chęć stworzenia jej, a cóż dopiero przez samo jej stworzenie. To, co stworzone (gdyby nawet zostało stworzone) albo roztopiłoby się w boskiej subiektyw-

⁴⁵ Gromczyński, jw. s. 261.

⁴⁶ *Byt-w-sobie i jego poznanie*. W: *Filozofia egzystencjalistyczna*. Warszawa 1965 s. 339.

⁴⁷ Tamże s. 339.

⁴⁸ Por. Gałkowski, *Z historii pojęcia wolności* s. 38.

ności, albo musiało istnieć przeciw niej, czyli nie mogłoby nosić nawet śladu stworzenia, czyli poprzez to, co stworzone, nie można by poznać Boga. Dlatego świat nie został stworzony, świat jest⁴⁹. Co więcej, Bóg ujęty zarówno jako świadomość (byt-dla-siebie), jak i jako byt (byt-w-sobie) byłby bytem przygodnym. Byt-w-sobie po prostu jest, co oznacza, jak wyżej już mówiono, przygodność bytu. Świadomość nie posiadając żadnych wrodzonych treści, jest tylko siedliskiem treści przedstawionych, i zmienia się o tyle, o ile zmieniają się w niej treści poznawane. Jako wolność (świadomość=wolność) transcenduje nieustannie do tego, czym nie jest, dąży do uzupełnienia swego braku, lub inaczej mówiąc — do nicości. Ta zmienność, konieczna i nieodłączna od świadomości, jest znakiem przygodności. A więc Bóg w tym aspekcie domagałby się istnienia fundamentalnego, swojego przyczyny⁵⁰.

Ten ostatni argument za nieistnieniem Boga nie jest konsekwentny. Przecież Sartre tak samo pokazuje, że byt-w-sobie ani w sobie, ani poza sobą nie ma przyczyny swojego istnienia, że jest pozbawiony racji bytu. Jednakże to nie doprowadza go do zanegowania istnienia świata, a będąc konsekwentny powinien to zrobić. W tym wypadku sprzeczność bytu-w-sobie doprowadza Sartre'a tylko do zakwestionowania wszelkich sensownych analiz bytu, o którym można tylko powiedzieć, że jest. Skoro dla rozumu człowieka byt-w-sobie jest zarazem absurdem i tajemnicą, konsekwentnie trzeba by to samo powiedzieć i o Bogu. Stanowisko takie nie raz już spotykane było w historii filozofii (i teologii).

Z drugiej strony, mimo deklarowanej przez Sartre'a niechęci do antropologizowania, odnosi się wrażenie, że nie uniknął go w analizowaniu problemu Boga. Także i problem człowieka, którego rozwiązanie było niejako wzorcowe dla rozwiązania problemu Boga, jest bardzo kontrowersyjne. Jak zwykle krytyka problemów filozoficznych, aby była skuteczna, powinna się odnosić nie do konsekwencji, a do założeń. Jednym z takich pierwotnych założeń jest teza o przepaści dzielącej różne rodzaje bytu (*l'être-en-soi* i *l'être-pour-soi*), a także przepaści dzielącej ludzi — świadomość=wolność. Przepaść dzieląca byt-w-sobie i byt-dla-siebie oznacza, że z jednej strony byt-w-sobie jest właściwie zamknięty dla poznania, jest niepoznawalny, przez swoją „masywność”, przynajmniej w istotnych (egzystencjalnych czy ontycznych) aspektach, z drugiej zaś strony świadomość także jest „zamknięta” przez swoją absolutną niejako subiektywność. To co szczególnie ważne dla życia ludzkiego — ocena świata zewnętrznego, określenie wartości — nie jest wynikiem poznania tego świata, ale wynikiem wpływającym z wewnątrz świadomości=wolności projekcji. Przy

⁴⁹ Por. *Byt-w-sobie i jego poznanie* s. 336-7.

⁵⁰ E. N. s. 124-5.

czym akcent jest położony raczej na wolności niż na świadomości. Jednakże świadomość = wolność nie obejmuje całego fenomenu ludzkiego, nie jest w sposób naturalny „włączona” w życie całego doświadczalnie ujmowanego człowieka. Człowiek to dla Sartre’a tylko świadomość = wolność. A więc mówiąc o życiu człowieka, jego wolności, jego poznaniu i wartościowaniu Sartre mówi tylko o świadomości. Stąd może powiedzieć, że człowiek także i wewnątrz siebie nie znajduje żadnego punktu odniesienia dla swoich poczynań, gdyż świadomość jest tylko miejscem przejawiania się fenomenów bytów, miejscem, w którym przejawiają się treści poznawczo-dążeniowe. Takie jednakże oddzielenie świadomości od materialności, czy też duszy od ciała, taki platoński dualizm narzucający się nieodparcie przez sartrowskie analizy wolności i moralności jest nawet dla samego Sartre’a nie do przyjęcia. Zaprowadziłoby go to wprost w objęcia idealizmu, gdy tymczasem Sartre chce pozostać w pewnym sensie materialistą (choć bardziej zależy mu na mianie ateisty niż materialisty). Dlatego przyjmując w swojej etyce, a także antropologii, zasadniczy rozdział duszy (świadomości = wolności) od ciała, w metafizyce utożsamia je — „dusza jest ciałem o tyle, o ile byt-dla-siebie jest swoją własną indywidualnością”⁵¹. I w tym miejscu dochodzi Sartre do absurdu. O ile można pojąć, że człowiek jest projektem tylko, i tworzy sam siebie, swoją naturę, gdy przyjmuje się, że jest to tylko czynność wewnątrzświadomościowa, o tyle byłoby nonsensem twierdzenie, że człowiek w pełni może zmieniać siebie, także i swoje „ciało”, w sposób dowolny, więcej niż poprzez zabiegi chirurgiczno-kosmetyczne. A do takiego wniosku trzeba by dojść, gdyby uznało się, że jedynym nienaruszalnym elementem natury człowieka jest wolność. Jeśli więc rzeczywiście Sartre uważa, że w człowieku świadomość i materia (ciało i dusza) utożsamiają się, jakie ma on powody do dalszego utrzymywania, że inny rodzaj bytu nie jest obdarzony tymi samymi własnościami? Dlaczego nadal utrzymuje rozdział między bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie? Wydaje się, że Sartre w rzeczywistości przyjmuje utożsamienie świadomości i materialności w całym bycie. Świadczą o tym analizy bytu-w-sobie. Sartre mówi że w bycie nie ma żadnego dystansu między świadomością, a tym czym on jest, a nim samym⁵². Trzeba przyznać rację Marcelowi, który mówi, że rozdział między świadomością a sobą samym w człowieku (choć zarazem negowany przez Sartre’a, a więc mający znamię sprzeczności) jest znakiem rozbicia i słabości bytu ludzkiego. — „Prawdopodobnie należałoby się zapytać, czy świadomość, której narzuca się takie wyobrażenie rozpadającej się rzeczywistości, rozważając siebie, nie dochodzi do traktowania siebie

⁵¹ Tamże s. 372.

⁵² Tamże s. 32.

jako świadomości upadłej”⁵³. Można pytać dalej, czy taka nietrwałość bytu ludzkiego nie domaga się istnienia Bytu, który byłby zarazem pełną (absolutną) świadomością i pełną jednością (niezłożonością)?

Pełny obraz rzeczywistości w filozofii Sartre'a wygląda następująco: z jednej strony znajduje się sfera bytu „masywnego”, niepodzielonego w sobie, ale o niepełnej, utajonej, immanentnej świadomości (l'être-en-soi), z drugiej — sfera bytu o świadomości pełnej, mającej możliwość transcendowania, ale rozbitego, o chwiejnej egzystencji. Obie sfery istnieją „sobie”, bez żadnych istotnych relacji. Z punktu widzenia ludzkiego ich struktura, istnienie i powody istnienia są absurdalne, jednakże Sartre afirmuje ich istnienie. Neguje jednakże istnienie Boga jako bytu zarazem w pełni świadomego i trwałego, gdyż z punktu widzenia człowieka, ściślej filozofii egzystencjalnej, Jego istnienie jest także absurdalne i wewnętrznie sprzeczne. Jednakże skoro dla Sartre'a świat i Bóg są absurdalne, to afirmacja jednego, a negacja drugiego jest arbitralna, nie ma bowiem żadnych powodów, aby utrzymując podstawy swojej filozofii, z której wynika powszechny absurd, w pełni go nie przyjąć albo w pełni odrzucić. Powodu takiego można się jedynie doszukać w strukturze psychicznej Sartre'a, w jego wychowaniu i światopoglądzie, co jest jednakże sprawą wychodzącą daleko poza teren filozofii.

PROBLEME DE DIEU CHEZ JEAN-PAUL SARTRE

Résumé

La négation de Dieu s'exprime chez Sartre sur trois plans: le premier est sa propre attitude dans la vie présentée dans *Les Mots*, le second — son anthropologie, le troisième — son ontologie. Son attitude personnelle fut façonnée par le milieu familial qui, bien que chrétien, ne sut lui montrer une véritable image de Dieu. Dans l'anthropologie, Sartre arriva à l'athéisme — ou plus exactement à l'antithéisme — comme à une conception non contradictoire avec sa façon de comprendre la liberté. Dans l'ontologie enfin, l'athéisme est le résultat des analyses de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi rapportées à la conception de Dieu admise quelque peu arbitrairement. Les deux sphères, leur structure, l'existence et les motifs de l'existence sont pour Sartre absurdes, il affirme toutefois leur existence. Néanmoins il nie l'existence de Dieu en tant que synthèse de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, en tant qu'être absurde et contradictoire. Si pour Sartre le monde ainsi que Dieu sont absurdes, l'affirmation de l'un d'eux et la négation de l'autre s'avère arbitraire. En maintenant les principes de sa philosophie dont découle l'absurde général, il faudrait ou bien l'admettre pleinement ou bien le rejeter complètement. Seule la structure psychique de Sartre, l'éducation qu'il reçut et le parti pris dans sa façon de voir le monde, seraient en mesure d'expliquer ce défaut de conséquence.

⁵³ G. Marcel. *Homo viator*. Warszawa 1959 s. 270.