

Jan Nowaczyk

Irracjonalność bytu według Jean-Paul Sartre'a

Studia Philosophiae Christianae 15/2, 133-154

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN NOWACZYK

IRRACJONALNOŚĆ BYTU WEDŁUG JEAN-PAUL SARTRE'A

Wstęp. 1. Irracjonalność bytu w aspekcie intelektualnym: 1. 1. Odrzucenie teorii kreacjonizmu teistycznego; 1. 2. Niewywodliwość bytu z innego bytu; 1. 3. Sprzeczność zawarta w koncepcji „ens causa sui”; 1. 4. Bezsens egzystencji ludzkiej; 1. 5. Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? 2. Irracjonalność bytu w aspekcie emocjonalnym: 2. 1. Geneza obrzydzenia bytu; 2. 2. Metafizyczny kłopot z istnieniem. Zakończenie.

WSTĘP

Rozwiązywanie stale aktualnych problemów życia ludzkiego, w znaczeniu przypisywania względnie odmawiania człowiekowi i jego egzystencji określonego sensu, ma coś wspólnego z ogólną koncepcją bytu. Byt jest racjonalny lub byt jest absurdalny. Wybór i uznanie jednego z dwóch członów tej alternatywy są brzemiennie w konsekwencje. Bo racjonalność bytu, aczkolwiek nie implikuje bezpośrednio sensowności człowieka i jego egzystencji, daje się z ową sensownością pogodzić. I odwrotnie, brak takiej sensowności byłoby trudno uzgodnić z logicznością, czyli racjonalnością bytu.

W filozoficznej myśli Sartre'a dostrzec można jak koncepcja bytu rzutuje na rozwiązanie ludzkich problemów egzystencjalnych. Francuski intelektualista, zaakceptowawszy absurdalność bytu, bezsensem nazywa narodziny i śmierć człowieka.

Irracjonalność bytu, czyli jego absurdalność lub brak w nim myśli czy też zakodowanej informacji, które można wyrazić w postaci funkcji matematycznych, ujmę — postępując za Sartrem — w dwóch aspektach: intelektualnym i emocjonalnym. Aczkolwiek analizy w tym ostatnim aspekcie będą proporcjonalnie krótsze, to jednak jedność formalna tematu pozostanie nienaruszona.

1. IRRACJONALNOŚĆ BYTU W ASPEKTCIE INTELEKTUALNYM

Sartre jeszcze podczas studiów wyższych — jak pisze Simone de Beauvoir¹ — często powoływał się w dyskusji na prze-myśliwaną od szeregu lat i opracowaną przez siebie „teorię przygodności”, w której zawarł załączek swoich poglądów na byt świata i egzystencję ludzką. Przygodność nie jest dla myśliciela francuskiego pojęciem abstrakcyjnym, ale jednym z realnych wymiarów świata. Jest ona „słabością” dostrzeżoną w rzeczywistości kosmicznej i ludzkiej². „Przygodność nie jest czystą ułudą, pozorem, które by można rozproszyć; jest to absolut w wyniku kompletnej bezzasadności”³.

Byt w sobie *ex definitione* dotknięty jest pierwotną przygodnością, byt jest niestworzony, istnieje bez racji, bez przyczyny, bez konieczności, zbędny w sobie na zawsze⁴. Przygodność bytu zostaje utożsamiona z jego absurdalnością. *Ens et absurdum convertuntur, absurdum autem absolutum est*. Absurdalność bytu — według Sartre’a — jest uwarunkowana za pomocą trzech czynników: 1) odrzucenie kreacjonizmu teistycznego, 2) wyeliminowania tezy o wywodliwości bytu z innego bytu, 3) stwierdzenie sprzeczności zawartej w koncepcji „ens causa sui”.

1.1. Odrzucenie teorii kreacjonizmu teistycznego

Zagadnienie stworzenia świata *ex nihilo* rozważa Sartre w bezpośrednim związku ze swoistą interpretacją intencjonalnej struktury świadomości. Czysta myśl — zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* — nie mogła egzystować i działać przed zaistnieniem bytu materialnego, ponieważ wszelka świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Odrzucając idealistyczny sens tej Husserlowskiej zasady, Sartre stanowczo zaprzecza możliwości konstruowania rzeczy przez świadomość⁵. Konsekwentnie postępując należy przekreślić również teorię stworzenia *ex nihilo*, gdyż ona zakłada istnienie świadomości-podmiotu (Boga) przed zaistnieniem przedmiotów materialnych. Sama idea świadomości stwarzającej poszczególne byty materialne

¹ S. de Beauvoir, *Pamiętnik statecznej panienci*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1960, 444.

² Tamże.

³ J. P. Sartre, *La nausée*, Paris 1938, 185 (cyt. odtąd — Ns) — *Młodości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, 185 (cyt. odtąd — Md).

⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant — essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1957, 34, 713 (cyt. odtąd — EN).

⁵ EN, 27—28, 219.

sprzeczna jest w każdym przypadku z naturą myśli o charakterze intencjonalnym⁶.

Kreacjonizm nie potrafi — zdaniem Sartre'a — wyjaśnić wyłonienia się bytu przedmiotowego. Jeśli bowiem byt byłby poczęty w podmiotowości, i to nawet w boskiej podmiotowości, to pozostaje intrasubiektywnym sposobem bycia. W takiej subiektywności nie mogłoby wystąpić nawet przedstawienie jakiegś obiektywności, a zatem nie mogłaby ona przystąpić do stworzenia czegoś o charakterze obiektywnym⁷.

Niemżliwości kreacjonizmu dowodzi francuski myśliciel również przy pomocy argumentu apagogicznego⁸. Gdyby nawet byt został nagle założony poza podmiotowością przez jakiś rozblysłk (*la fulguration*), jak ten, o którym mówi Gottfried Wilhelm Leibniz, mógłby utwierdzić się jako byt tylko względem swego twórcy i przeciw niemu, gdyż w przeciwnym razie nastąpiłoby panteistyczne pomieszanie bytu Boga i bytu świata. To, co nazywa się *conservatio mundi* lub *creatio continua*, pozabawiając byt samotności (*Selbstständigkeit*), sprawia, iż rozpływa się on w podmiotowości boskiej. Jeśli zaś byt istnieje obok Boga, znaczy to, że dźwiga sam siebie, a przeto nie ma w nim najmniejszego śladu aktu boskiego stwarzania. Co więcej, nawet gdyby był stworzony, nie można by „bytu w sobie” wyjaśnić aktem stwarzania, ponieważ trwa on w swym istnieniu niezależnie od Boga. To wszystko nakazuje zaakceptować konkluzję, iż byt jest niestworzony⁹. Byt ten po prostu jest — powiada Sartre. Stosownie do tego Bóg nie jest jego sprawcą i nie stanowi racji uzasadniającej istnienie świata. Byt świata jest pozbawiony racji swego istnienia. Nie znajduje się usprawiedliwienia dla jego egzystencji ani w nim samym, ani też poza nim: w Bogu¹⁰ lub w jakimś innym bycie. Mimo to nie może nie istnieć. Jest więc absurdalny.

Zarówno istnienie Boga-Stwórcy, jak i teoria kreacjonizmu, wysuwana szczególnie poprzez wiarę religijną innych ludzi, są

⁶ Zob. D. E. Roberts, *Existentialism and religious belief*, New York 1959, 215.

⁷ EN, 31—32 — *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, 335—336 (cyt. odtąd — Fe).

⁸ Zob. W. N. Kuźniecowa, *J. P. Sartre i ekzystencjalizm*. Moskwa 1969, 70 i Cl. Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris 1972, 294.

⁹ EN, 32 — Fe, 336.

¹⁰ Por. J. P. Sartre, *L'idiote de la famille. Gustave Flaubert, 1821 à 1857*, Paris 1971, 515.

nie do zaakceptowania. Kreationizm — sędzi myśliciel francuski — jest „bardzo powszechnym przesądem”¹¹.

Przeciwko Sartre’owskim wywodom dotyczącym teorii kreacjonalizmu teistycznego można wysunąć następujące zastrzeżenia:

a. Sartre niesłusznie dopatruje się sprzeczności w ujęciu aktu stwórczego z tego powodu, że rzeczy stworzone przed swym zaistnieniem byłyby już w intelekcie Boga, a więc miałyby jakieś istnienie. Rozumowanie takie opiera się na błędnym założeniu, iż Bóg jest jakimś nadczłowiekiem, który działa bardzo antropomorficznie, a „stwarzanie”, ujęte w duchu filozofii Platońskiej, jest nadawaniem nieokreślonej materii już istniejącej zdeterminowanego kształtu, co w konsekwencji sprawia, iż więź pomiędzy Stwórcą i światem stworzonym byłaby jedynie stosunkiem zewnętrznym, podobnym do tego jaki zachodzi między rzeźbiarzem a statua wykonaną przez niego. Innymi słowami skutek „odrywałby się” od swej przyczyny i nie miałby z nią nic wspólnego. Tymczasem między działalnością człowieka a działalnością Boga-Stwórcy zachodzi istotna różnica. Człowiek bowiem tylko przetwarza rzeczy, podczas gdy Bóg w akcie stwórczym udziela im istnienia. Z kolei więź Stwórcy z bytem stworzonym urzeczywistnia się przez permanentną relację wewnętrzną, a nie zewnętrzną¹².

b. Sam akt stwarzania nie jest niezgodny z naturą Boga będącego Dobrem, gdyż z istoty swej *bonum est diffusivum sui*. Rozlewność dobra nie powoduje, iżby stwarzanie nie było aktem wolnym, ale wymuszonym w sposób konieczny.

c. Podtrzymywanie bytu stworzonego w istnieniu nie prowadzi do panteistycznego pomieszania bytu Boga-Stwórcy z bytem świata. Te dwa typy bytu różnią się między sobą w sposób zasadniczy. Byt Boga — to *Ens a se*, podczas gdy byt świata można określić jako *ens ab alio*. *Ens a se*, istniejący na mocy swej istoty, jest bytem koniecznym, który mając rację swego istnienia w sobie, uzasadnia racjonalnie bytowanie powołanego do istnienia świata.

1. 2. Niewywodliwość bytu z innego bytu

„Byt jest zbędny” — to znaczy, iż świadomość nie może go w żaden sposób wyprowadzić z nicości, ani z jakiegoś innego bytu, ani z jakiejś możliwości, ani z konieczności prawa.

Sartre, przekreśliwszy możliwość stworzenia bytu przez Bo-

¹¹ EN, 31.

¹² EN, 287.

ga, odrzuca także możność ukształtowania go przez jakiś inny byt, ale już w tym przypadku byt nie-boski: „Nigdy ktoś istniejący — pisze myśliciel francuski w *La nausée* — nie może uzasadnić istnienia innego istniejącego”¹³ a „jestestwo fenomenalne o tyle, o ile jest ono jestestwem, nie może być nigdy wyprowadzone z innego jestestwa”¹⁴. „Przedmioty bytujące [...] można spotkać, ale nigdy nie można ich wyprowadzić (*déduire*)”¹⁵. Ta niemożliwość uwarunkowana jest przez to, że trzeba by zapytać o pochodzenie tego innego bytu, czyli drugiego bytu, a następnie o genezę trzeciego bytu, który utworzył drugi byt itd. Cofanie się w nieskończoność nakazuje — zauważa Sartre — porzucić myśl wyprowadzenia jednego bytu z drugiego¹⁶. To właśnie nazywa się przygodnością bytu w sobie.

Francuski myśliciel wyróżnia w obrębie całej rzeczywistości dwa regiony, czyli sfery lub typy bytu: „byt w sobie” i „byt dla siebie”. „Byt w sobie” nie da się wyprowadzić z jakiegś możliwości, ponieważ ona jest strukturą „bytu dla siebie”, to znaczy, iż należy do innej dziedziny bytu¹⁷. Właśnie „byt dla siebie”, czyli świadomość, jest źródłem i warunkiem pojawienia się wszelkiej możliwości. Natomiast „byt w sobie” jako beładny byt materialny, nie jest nigdy ani możliwy, ani niemożliwy. On po prostu jest.

Sartre zawęża zakres konieczności jedynie do dziedziny logiki. W tej dziedzinie konieczność dotyczy jedynie związku zdań idealnych. Odrzuca natomiast istnienie konieczności o charakterze rzeczowym. Konieczność nie może dotyczyć związku jestestw¹⁸. Tak więc rozważanie o możliwości względnie konieczności w obrębie bytu transfenomenalnego jest pozbawione sensu. W *La nausée* wyraźnie napisze: „przygodność jest cechą istotną. Chcę przez to powiedzieć, że egzystencja *ex definitione* nie jest konieczna. Egzystować — to po prostu być tutaj; przedmioty bytujące ukazują się, można je spotkać, ale nigdy nie można ich wywieść (*déduire*). Wierzę, iż są ludzie, którzy to zrozumieli. Oni usiłowali przewyciężyć tę przygodność, wynajdując byt konieczny i będący przyczyną siebie samego (*cause de soi*). Ale właśnie żaden byt konieczny nie może wyjaśnić egzystencji”¹⁹.

¹³ Ns, 250 — Md, 241.

¹⁴ EN, 34 — Fe, 339.

¹⁵ Ns, 185—186 — Md, 185.

¹⁶ Zob. W. N. Kuźniecowa, dz. cyt., 71—72.

¹⁷ EN, 34 — Fe, 339.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Ns, 185—186 — Md, 185.

Tak postawiona przez Sartre'a sprawa skłania do poczynienia kilku uwag krytycznych:

a. Rzeczywiście, cofanie się w nieskończoność w przyczynowym szeregu wszystkich bytów przygodnych celem wyjaśnienia pojawiania się jakiegoś pierwszego bytu czy jestestwa do niczego nie prowadzi. W szeregu przyczyn sprawczych aktualnie podporządkowanych nie możemy cofać się w nieskończoność. Należy więc założyć istnienie bytu przez nic innego niuewarunkowanego, czyli Bytu Pierwszego, który ma rację istnienia w sobie i uzasadnia istnienie jestestw innych.

b. Sartre niesłusznie zacieśnia istnienie związku koniecznościowego tylko do porządku idealnego, logicznego. W ramach filozofii zorientowanej teistycznie akceptuje się istnienie realnej konieczności związku pomiędzy bytami. Byt realny absolutnie konieczny, który na mocy swej istoty nie może nie istnieć, stanowi zasadę racji wystarczającej dla istnienia bytów przygodnych.

c. Ukazana przez prof. Kazimierza Kłósaka²⁰ tradycyjnie pojęta przygodność bytu — obejmująca wszystkie byty (materialne i duchowe), do których istoty nie należy istnienie, czyli byty nie posiadające w sobie wystarczającej racji swego istnienia — uległa u Sartre'a przekształceniu w następstwie 1° przypisania jej charakteru absolutnego i 2° utożsamienia przygodności bytu z jego absurdalnością.

1° Według francuskiego myśliciela przygodność jest właściwa wszelkiemu bytowi, a nie tylko bytowi świata widzialnego: „nawet gdyby Bóg istniał, byłby bytem przygodnym”²¹. Sartre nie rozróżnia bytu świata spostrzeżeniowego od bytu Boga, ale wszelki byt nazywa przygodnym. Jest prawdą, iż byt świata jest przygodny, czyli niekonieczny. Ale to, co jest prawdziwe w odniesieniu do świata, nie jest prawdą względem Boga. Istotne na tym miejscu staje się pytanie, czy byt świata widzialnego jest jedynym bytem? Czy jest on wszechbytem? I czy nie ma innego typu bytu? Sartre przeczy istnieniu Bytu Koniecznego, ponieważ na początku wybrał i przyjął ateizm. Jego twierdzenie, że wszelki byt jest przygodny, wymaga uprzedniego udowodnienia, iż istnieje tylko byt świata widzialnego.

2° Tradycyjnie pojęty byt przygodny, znajdujący rację swego istnienia w innym bycie, ma charakter racjonalny. W odniesieniu do niego — tak jak zresztą do wszelkiego bytu

²⁰ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, 101—128.

²¹ EN, 124.

prawdziwe jest adagium: *ens et verum convertuntur*. Według Sartre'a natomiast byt przygodny, czyli wszelki byt, pozbawiony jest racji istnienia w sobie i poza sobą, a mimo to istnieć musi koniecznie. W takim układzie istnienie jest męką i skazaniem. Brak uzasadnienia istnienia i zarazem niemożliwość jego nieistnienia przesądza o absurdalności bytu²². Gdy Leibniz nazywa bytem koniecznym byt, który rację swego istnienia zawiera w sobie²³, Sartre konieczność bytu utożsamia z jego absurdalnością. Byt absurdalny nie potrzebuje racji istnienia. Jest, i to wszystko. Nie może nie być. Zbędne okazuje się pytanie o jego genezę: „świat wyjaśnień i racji nie jest światem istnienia”²⁴. Nie ma żadnej racji, aby on istniał, i nie jest możliwe zarazem, aby nie istniał²⁵. *Ens et absurdum convertuntur* — podsumuje swe rozważania Sartre.

Według Leibniza zasada tożsamości, zasada niesprzeczności i zasada racji dostatecznej — stanowią fundament dla racjonalnego poznania w ogóle. Jeśli więc te racjonalne zasady myśli są — na gruncie realizmu i obiektywizmu poznawczego — epistemologicznie wyrazem samego bytu, to i byt sam w sobie jest racjonalny.

Gdyby jednak byt sam w sobie był faktycznie irracjonalny, gdyby pozbawiony był sensu logicznego i gdyby zawierał w sobie jakieś zasadnicze *irrationale* — nie byłby podatny dla przeprowadzenia na nim jakichkolwiek analiz intelektualnych oraz niemożliwe byłoby istnienie nauki. Tymczasem istnienie nauki i jej ustawiczny rozwój jest faktem niezaprzeczalnym. Świadczy to bez wątplenia o tym, że byt, będąc podporządkowany intelektowi, pozostaje do niego w koniecznej relacji, i że w bycie zawarta jest informacja czy też zakodowana myśl rozumna. Innymi słowami, byt świata widzialnego skonstruowany został według jakiegoś rozumnego planu, stopniowo odkrywanego i odtwarzanego w formie matematycznych funkcji przez naukę²⁶.

Wydaje się, że jest na ogół zjawiskiem bardziej pozytywnym, kiedy Sartre, jako ateista, konstatuje absurdalność ab-

²² Ns, 185 — Md, 189.

²³ Według G. W. Leibniza „ein notwendiges Wesen ist, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt” — *Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade (Die Monadologie*, Leipzig [brw], 429; por. tenże: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa, 1969, 289.

²⁴ Ns, 183 — Md, 183.

²⁵ Ns, 190 — Md, 189.

²⁶ Zob. M. Heller, *Początek świata*, Kraków 1976, 183.

solutną świata, niż gdyby pozostawał w złudzeniu, że świat jest w sobie zamkniętym układem racjonalnym²⁷.

1. 3. Sprzeczność zawarta w koncepcji *ens causa sui*

Sartre słusznie przestrzega przed pochopnym uznaniem, iż byt tworzy sam siebie, czyli stanowi *ens causa sui*. Byłby wcześniejszy od siebie, to znaczy że już był przed swoim zaistnieniem. „Byt nie może być *causa sui* na sposób świadomości”²⁸. Według francuskiego myśliciela „*ens causa sui* jest niemożliwy a jego koncepcja [...] zawiera sprzeczność”²⁹. Ona bowiem zakłada proces nieskończonego współdziałania, w którym nie sposób wydzielić jakiegoś punktu zasadniczego. A w takim przypadku — sądzi Sartre — nie można mówić o pochodzeniu bytu.

Sartre, nawiązując do Kartezjuszowskiego stwierdzenia: „Bóg pochodzi od samego siebie pozytywnie i jak od przyczyny”, pisze: „Ludzie usiłowali przezwyciężyć przygodność (istotną bytu), wynajdując byt konieczny i będący przyczyną siebie samego (*cause de soi*)”³⁰. Religie „L'Ens causa sui” nazywają Bogiem³¹. Ale właściwie „egzystencja definicyjnie nie jest konieczna” a „żaden byt konieczny nie może wytłumaczyć egzystencji” — sądzi Sartre. Koncepcja zaś bytu tworzącego samego siebie jest wyraźnie sprzeczna.

Egzystencjalista francuski, nie chcąc pominąć kłopotliwego zagadnienia pochodzenia bytu fenomenów, ogłasza: byt nie jest utworzony, on po prostu jest. Słowo „jest” ma w tym przypadku pierwszorzędne znaczenie: wskazuje bowiem na charakter aczasowy bytu ponadzjawiskowego, jego wieczność i nie-wyprowadzalność z innego bytu³².

Przeciwko takiemu argumentowaniu Sartre'owskiemu należałoby stwierdzić, co następuje:

a. Średniowieczni myśliciele arabscy, żydowscy czy chrześcijańscy, stając wobec problemu istnienia Boga, nie „wynajdują” niczego i niczego też od siebie nie dodają. Starają się tylko dogłębnie zrozumieć to, co jest dane. Otóż sam byt świata zasadniczo przygodny jest nie do przyjęcia. Istnienie świata, pozabawionego racji bytu w sobie, zaświadcza — według wymo-

²⁷ Zob. E. L. Mascal, *Istnienie i analogia*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, 173.

²⁸ EN, 32.

²⁹ EN, 717.

³⁰ Ns, 184 — Md, 185.

³¹ EN, 708.

³² Zob. W. N. Kuźniecowa, dz. cyt., 72.

gów zasady racji dostatecznej — o istnieniu Bytu Koniecznego, który uzasadnia istnienie przygodnego świata³³.

b. Nie jest prawdą, co pisze Sartre, iż usiłowano przezwy-
ciężyc przygodność bytu za pomocą „wynalezonego” bytu *causa sui*, którego religie utożsamiają z Bogiem. W rzeczywistości, myśliciele chrześcijańscy — przyjmując, iż tylko to domaga się przyczyny sprawczej, w czym można odróżnić aktualnie istnienie od istoty — nie orzekali o Bogu, że jest sam dla siebie przyczyną. Tak np. Tomasz z Akwinu, na kilka wieków przed Sartrem, wyraźnie odrzuca koncepcję *causa sui*: „Nie jest możliwe — pisze Akwinata — aby cokolwiek było przyczyną sprawczą samego siebie, gdyż w takim razie byłoby wcześniejsze od siebie samego, co jest niemożliwe”³⁴. U Kartezjusza zaś spotyka się faktycznie tezę, że „Bóg pochodzi od samego siebie pozytywnie i jak od przyczyny”, ale należy ją rozumieć dokładnie według jego interpretacji, a mianowicie: w Bogu podstawa egzystencji utożsamia się całkowicie i absolutnie z samą egzystencją. Stąd wniosek, iż Bóg uzasadnia całkowicie samego siebie, i tylko w tym sensie jest „par soi positivement et comme par une cause”³⁵. Bóg nie jest więc „ens causa sui”³⁶, ale po prostu „Ens a se”. Istnieje „a se”, to znaczy, że istota i istnienie utożsamiają się, czyli stanowią jedno.

c. Na pewno można zgodzić się z Sartrem, iż w koncepcji „ens causa sui” zawarta jest sprzeczność. Z tej racji „byt będący przyczyną siebie samego” jest niemożliwy do zrealizowania. Słowem, „l'ens causa sui remeure comme le manqué”³⁷. Biorąc to pod uwagę trudno zrozumieć stwierdzenie W. N. Kuźniecowa, że koncepcja „ens causa sui” zawiera w sobie głęboki sens, ponieważ zasadniczo potwierdza niestworzonność przyrody i negację istnienia sił nadprzyrodzonych³⁸.

d. Sartre’owskie uznanie odwiecznego istnienia bytu nie rozwiązuje jeszcze jego pochodzenia. Na kilka wieków przedtem postąpił podobnie Baruch Spinoza, kiedy to za pomocą pojęcia „ens causa sui” scharakteryzował substancję utożsa-

³³ Zob. Cl. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le probleme de l'existence de Dieu*, Paris 1966, 184 — *Problem istnienia Boga*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970, 130.

³⁴ I, q. 2, a. 3.

³⁵ R. Descartes, *Méditations, objections et réponses*, w: *Oeuvres de Descartes*, Paris 1940, 288.

³⁶ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, Warszawa 1958, 276.

³⁷ EN, 714.

³⁸ Zob. W. N. Kuźniecowa, dz. cyt., 72.

mianą z Bogiem. Założywszy odwieczność jej istnienia, usunął — a nie rozwiązał — problem jej pochodzenia.

e. W wywodach myśliciela francuskiego dopatrzyć się można jakiejś niekonsekwencji. Ten, który stwierdzał uprzednio, że istotna dla bytu jest przygodność, a egzystencja nie jest nigdy konieczna, sądzi zarazem, iż świat istnieje w sposób konieczny: „Nie było chwili, kiedy świat mógłby nie istnieć [...], nie było żadnej racji, iżby miał istnieć ten pelzający koszmara. Ale nie byłoby możliwe zarazem, iżby on nie istniał”³⁹. W przytoczonym tekście znaleźć można podstawę do tego, by orzec, iż konieczność według Sartre’a jest zaprzeczeniem Leibnizowskiego rozumienia bytu koniecznego zawierającego w sobie rację własnego istnienia i uzasadniającego egzystencję bytu przygodnego.

1. 4. Bezsens egzystencji ludzkiej

Według Sartre’owskiej teorii przygodności bytu wszelka rzeczywistość utożsamia się z absurdem—absolutem. Irracjonalna jest przyroda i bezsensowna egzystencja ludzka. Francuski egzystencjalista jest w tym punkcie nadzwyczaj konsekwentny. Jeżeli cała przyroda pozbawiona jest racjonalności czy też poznawalności, to i człowiek — będący jakąś jej częścią — wraz ze swą egzystencją stanowi zasadniczo jakieś irrationale. Absurdalność świata da się pogodzić z bezsensiem egzystencjalnym człowieka⁴⁰.

Człowiek jest absurdem, ponieważ „być człowiekiem — to tyle, co dążyć do tego, by stać się Bogiem”⁴¹, to znaczy stać się syntezą „bytu w sobie” i „bytu dla siebie”⁴². Synteza taka nie daje się nigdy urzeczywistnić, gdyż koncepcja Boga (takiej syntezy) jest wewnętrznie sprzeczna⁴³. Absurdalność egzystencji ludzkiej uwarunkowana jest bezsensownymi dążeniami i pragnieniami, które ostatecznie mijają się z celem. Sam człowiek, podobny w swoim nigdy nie nasyconym pragnieniu do Tantala lub osła⁴⁴, najtrafniej zostaje określony jako namiętność bezużyteczna (*une passion inutile*)⁴⁵.

Ludzie wynurzyli się sami z nicości i do nicości wracają. Ich egzystencja — to „Sein zum Tode”. Ich całe życie jest jed-

³⁹ Ns, 190 — Md, 189.

⁴⁰ Zob. M. Heller, dz. cyt., 182.

⁴¹ EN, 653.

⁴² EN, 133—134.

⁴³ EN, 708.

⁴⁴ EN, 253.

⁴⁵ EN, 708.

nym wielkim absurdem: „absurdem jest to, żeśmy się urodzili i absurdem, że umrzemy”⁴⁶. Absolutna absurdalność bytu, nie dająca się sprowadzić do czegoś prostrzego oraz bliżej niewytłumaczalna — stała się dla Sartre’a kluczem, przy pomocy którego rozwiązuje problem istnienia. Rozwiązanie takie jest pesymistyczne i graniczące z rozpaczą: wszystko sprowadza się do absurdu, który sam w sobie jest absolutem⁴⁷.

Chcąc być lojalnym wobec Sartre’a należy skonstatować, że w jego twórczości przejawia się nuta insynuująca o poszukiwaniu czegoś, co potrafiłoby przesłonić ogromną absurdalność egzystencji ludzkiej. Kiedy dla bohatera Witkiewiczowskiego dramatu⁴⁸ „dziki nonsens potwornego istnienia”, będącego metafizycznym bezprawiem”, zasłaniają: użycie życia, praca, sztuka, nauka, czy w ogóle jakiegokolwiek zajęcie, to dla Sartre’a jedynym, chwilowym usprawiedliwieniem bytu jednostki czy też jedyną racją jej życia może być: oczekiwanie, by ujrzeć przajaznego człowieka⁴⁹, przygoda erotyczna⁵⁰, działanie lub zaangażowanie się w jakąś sprawę, naiwna wiara, że jest się potrzebnym komuś lub czemuś⁵¹ i efektywne pisanie. Najważniejszym z wymienionych czynników, choć niedostępnym dla wszystkich ludzi i nie przez całe życie, jest pisanie zwłaszcza wtedy, gdy urasta ono do rangi nawyku lub rzemiosła⁵². Piśze się zawsze po to, żeby być czytany⁵³. Trzeba pisać, bo książki są potrzebne; służą czemuś mimo wszystko⁵⁴. „Pod koniec życia — zwierza się Sartre — bardziej ślepy aniżeli Beethoven był głuchy, będę po omacku komponował swoje ostatnie dzieło”⁵⁵, w przekonaniu, że książka opisująca coś, co nie może się wydarzyć, i istniejąca poza autorem, rozjaśni nikłym światłem jego przeszłość. I wtedy uda mu się — ale tylko w odniesieniu do przeszłości — zaakceptować siebie⁵⁶.

Sartre, który podjął się trudu zrozumienia samego siebie, znalezienia swego miejsca, uprawomocnienia się⁵⁷, który zwa-

⁴⁶ EN, 631.

⁴⁷ Ns, 183 — Md, 182.

⁴⁸ St. Witkiewicz, *Dramat nie rozpoznany*, w: *Dramaty*, t. 2, wyd. 2, Warszawa 1972, 661—662.

⁴⁹ Ns, 147 — Md, 151.

⁵⁰ Ns, 158 — Md, 161.

⁵¹ Tamże.

⁵² Jean-Paul Sartre, *Les mots*, Paris 1964, 211 (cyt. odtąd — Mt) — *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1965, 203 (cyt. odtąd — Sł).

⁵³ Ns, 167 — Md, 169.

⁵⁴ Mt, 210 — Sł, 203.

⁵⁵ Mt, 170 — Sł, 163.

⁵⁶ Ns, 251 — Md, 242.

⁵⁷ Mt, 208 — Sł, 201.

szcza w efektywnym pisaniu dostrzegał szansę uwolnienia swego życia od absurda przygodności, dla którego dzieło literackie miało w sobie swoją rację istnienia, rację egzystencji swego twórcy, a być może — o ile zawierzyć S. de Beauvoir⁵⁸ — nawet rację istnienia całego świata — dochodzi w końcu do wniosku, iż istnieją co najwyżej chwilowe formy usprawiedliwiające życie ludzkie, formy, które jedynie przesłaniają absurdalność, a racji ostatecznej, która by w sposób trwały i racjonalnie skuteczny uzasadniała egzystencję człowieka nie ma w ogóle: „Nie mam już żadnych racji życia, wszystkie, których próbowałem, zawiodły i nie mogę już sobie wyobrazić innych”⁵⁹. Zresztą szukać ich już nie mam ochoty — pisze Sartre⁶⁰. Historia każdego życia jest historią klęski. Przegrywa się zawsze⁶¹.

Odpowiedzią dla Sartre'a, który całą egzystencję człowieka utożsamia z absurdem, mogłaby być postawa Alberta Einsteina stwierdzającego, iż człowiek, który uznaje swe życie za bezsensowne, jest nieszczęśliwy i, przede wszystkim, nieprzystosowany do życia.

1. 5. Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?

Myśliciel francuski, akceptując istnienie bez racji⁶², stawia pytanie ściśle metafizyczne: dlaczego jest byt? lub dlaczego istnieje raczej coś niż nic? „Nic” jest przecież — jak zauważa Leibniz — prostsze i łatwiejsze niż „coś”. Pytanie takie — zdaniem Sartre'a — jest bezsensowne. Oto jego słowa: „Nawet nie było co się zastanawiać, skąd się to wszystko (ogrom absurda bytu) brało, ani jak to się stało, że raczej istniał świat niż nic. Nie miało to sensu”⁶³. Ale mimo to w *L'être et le néant* powraca do tego problemu sądząc, że na pytanie: dlaczego jest byt? już odpowiedziano, gdyż ono nie powstaje w obrębie metafizyki, ale w zakresie ontologii⁶⁴. Byt nie jest utworzony, on po prostu jest — oto konkluzja Sartre'owskiej analizy genezy bytu. Byt „jest”, ponieważ „byt dla siebie” jest niesubstancjalny, a do tego, aby zaistniał, potrzebne jest istnienie „bytu w sobie” zgodnie z Husserlowską zasadą, uznaną

⁵⁸ S. de Beauvoir, dz. cyt., 442.

⁵⁹ Ns, 220 Md, 216.

⁶⁰ Mł, 210 — Sł, 203.

⁶¹ Ns, 221 — Md, 216.

⁶² Ns, 122 — Md, 128.

⁶³ Ns, 190 — Md, 189; zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1963, 160.

⁶⁴ EN, 713.

przez Sartre'a, że wszelka świadomość jest świadomością czegoś, a świadomość, która nie byłaby świadomością czegoś, byłaby asolutną nicością⁶⁵.

Jeśli pytania dotyczące genezy bytu są bezsensowne albo otrzymują odpowiedź tylko w zakresie samej ontologii, pojętej w sensie fenomenologicznym — jako opis struktur wyłonionych przez refleksję na podstawie doświadczenia — to inaczej ma się sprawa, gdy chodzi o genezę „bytu dla siebie”. Sartre bowiem, w ślad za Martinem Heideggerem, pisze: „Byt świadomości jest bytem, dla którego pytanie o jego byt pojawia się w jego własnym bycie”⁶⁶. Byt, dzięki któremu postawione zostaje pytanie „dlaczego”, ma prawo postawić także pytanie odnośnie do swego własnego bytu. Jeśli może pytać, to dlatego, że sam jest zawsze kwestionowalny. Na pytanie: dlaczego istnieje „byt dla siebie” — ontologia nie potrafi odpowiedzieć, gdyż chodzi tutaj o wyjaśnienie wydarzenia, a nie o opisanie struktur bytu⁶⁷.

Postulat rozumu, aby dla wszystkiego szukać uzasadnienia, może zawierać w sobie jakiś sens dla przyszłości, kiedy rozum dialektyczny rozjaśni się w procesie historii. Postulat ów jest niezrozumiały i nie dotyczy tego, gdy chodzi o szukanie uzasadnienia dla podstawy, pojętej jako pra-początku i pra-zasady, to jest tego, co zostało uprzednio dane względnie tego, co przeminęło⁶⁸. Oczywisty schemat rozumowania: Jeśli wszelki byt przygodny musi znaleźć dla siebie podstawę w bycie koniecznym i ja jestem bytem przygodnym, to ja muszę znaleźć dla siebie podstawę w bycie koniecznym — oznacza tylko pragnienie uzasadnienia, ale nie wyjaśniający związek z rzeczywistą podstawą⁶⁹. Wskazana przygodność w żaden sposób nie zostaje wyjaśniona. Byt konkretny uprzedza to pragnienie uzasadnienia i przez to — będąc zbędnym i absurdalnym — jest nieuzasadnialny.

W ten sposób zrelacjonowane stanowisko Sartre'a prowokuje do poczynienia następujących uwag krytycznych:

a. Przeczyć sensowności pytania: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? wydaje się być ze strony Sartre'a wykrętem, a nie odpowiedzią rzetelną. Przyznać należy, iż myśliciel francuski

⁶⁵ EN, 716.

⁶⁶ EN, 116.

⁶⁷ EN, 714.

⁶⁸ Zob. G. Hasenbüttl, *Gott ohne Gott — Ein Dialog mit J. J. Sartre*, Frankfurt a. Main 1972, 53.

⁶⁹ EN, 124; R. Jolivet, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris 1965, 55.

uchyla się od odpowiedzi na to podstawowe pytanie filozoficzne, które narzucone zostaje przez samo istnienie świata. Odpowiedź zaproponowana przez Sartr'a, że byt nie jest utworzony, ale on po prostu „jest” nie może nas zadowalać. Leibnizowska „wielka zasada”, wedle której „Nichts ohne zureichenden Grund geschieht”, jest czymś oczywistym. Przyjąwszy przeto istnienie świata, należy podać rację, dlaczego istnieje tak a nie inaczej. Otóż ta dostateczna racja istnienia świata, która nie wymaga już innej racji, powinna być bytem koniecznym, zawierającym w sobie rację własnego istnienia i uzasadniającym istnienie bytu świata przygodnego. Ta zaś ostateczna racja bytu nazywa się Bogiem ⁷⁰.

Tak scharakteryzowanej postawie Leibniza przeciwstawia się Heidegger, który sądzi, że jeżeli pytanie: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? ma mieć charakter metafizyczny, winno odnosić się do wszystkich bytów istniejących, w tym również do Boga. Przyjęcie więc istnienia Boga nie stanowi odpowiedzi na pytanie. Pytanie to jednak — wbrew Heideggerowi — odnosi się tylko do bytów danych w doświadczeniu, do których Bóg nie należy. Stwierdzenie istnienia Boga dokonuje się jedynie za pośrednictwem bytów danych nam w doświadczeniu, których przygodność wzbudza z konieczności pytanie metafizyczne ⁷¹.

b. Podczas, gdy według Heideggera myśl, która pragnie być otwarta na pytanie: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? powinna być myślą zachowującą milczenie na temat Boga — to w myśli filozoficznej Sartre'a Bóg nie jest nieobecny, ale stale wspominany, by być nieustannie odrzucanym ⁷². Myśliciel francuski nie zachowuje milczenia na temat Boga. Przeciwnie, będąc w pewnym sensie wykonawcą testamentu Zaratustry ⁷³, ustawicznie zmagają się z Bogiem „umarłym”, którego miejsce zajął człowiek totalnie wolny.

c. W kontekście Sartre'owskiej filozofii zawarta jest — jak zauważa Régis Jolivet — pewna trudność, która ma postać dziwnego paradoksu. Jeśli rzeczywiście w obliczu absolutnej i powszechnej absurdalności, żaden argument nie może mieć

⁷⁰ Zob. G. W. Leibniz, *Die Vernunftprinzipien der Natur ...*, 429.

⁷¹ Por. D. de Petter, *Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et pensée contemporaine*, w: *L'existence le Dieu*, Tournai 1961, 169—170.

⁷² Zob. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, 378—379.

⁷³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa—Kraków 1913, 105.

wartości, jeżeli zawsze można orzec to, co się chce, jeżeli „tak” i „nie” są jednakowo możliwe, bezzasadne i absurdalne — to jak można zrozumieć, iż na każdej niemal stronie *L'Être et le néant* Sartre'owskie rozważania przybierają formę tak bardzo stanowczą⁷⁴.

2. IRRACJONALNOŚĆ BYTU W ASPEKTCIE EMOCJONALNYM

Absurdalność bytu Sartre rozważa zarazem w płaszczyźnie myśli i uczuć. Obecnie przedmiotem analizy będzie ukazanie postawy i typu uczuć na zarysowany temat. W związku z tym ukazać genezę obrzydzenia (*la nausée*) bytu oraz omówię metafizyczny kłopot z istnieniem.

2. 1. Geneza obrzydzenia bytu

Paralelnym odpowiednikiem absurdalności bytu i egzystencji człowieka w aspekcie intelektualnym jest ludzkie uczucie obrzydzenia istnienia w aspekcie emocjonalnym. Świadomość irracjonalności bytu wywołuje mdłości. Pojęcie *la nausée* staje się uczuciowym równoważnikiem pojęcia absurdalności świata — a nie efektem artystycznego dystansu⁷⁵ — w Sartre'owskiej koncepcji bytu: *ens et absurdum convertuntur*. *La nausée* — to zarazem tytuł awangardowej powieści filozoficznej Sartre'a. Taki tytuł nie jest przypadkowy, gdyż *la nausée* — to dominujące uczucie obrzydzenia, mdłości, nudy, niechęci, wstrętu, niesmaku, odrazy, udreki, strachu, pogardy i nienawiści istnienia.

Jedni ludzie przechodzą, jak gdyby, obok istnienia, nie zauważając go. Dla nich jest ono zakryte. Drugim — odsłania się i przykuwa ich ku sobie. „Istnienie nie jest czymś — czytamy w *La nausée* — co można pomyśleć z daleka: to musi o władnąć człowiekiem gwałtownie, zatrzymać się na nim, za ważyć ciężko na jego sercu, jak wielkie nieruchome zwierzę — lub też nie ma nic”⁷⁶.

Człowiek, powierzchownie patrzący na życie i nie dostrzegający „absurdalnej podszewki istnienia” oraz nie zastanawiający się nad nim, nie przeczuwa, co znaczy „istnieć” i nie doznaje ataków obrzydzenia. Dla niego istnienie jeszcze się nie „odsłoniło”. Jest więc pustą formą, która, aczkolwiek dodana do rzeczy od zewnątrz, nie zmienia niczego w ich naturze⁷⁷.

⁷⁴ Zob. R. Jolivet, dz. cyt., 74.

⁷⁵ Zob. J. Trznadel, *Wolność niezbędna i przeklęta* (jako wstęp) w: J. P. Sartre, *Mdłości*, Warszawa 1974, 21.

⁷⁶ Ns, 186 — Md, 186.

⁷⁷ Ns, 180 — Md, 180.

Dla człowieka natomiast, który pragnie zgłębić problem bytu, i to mu się udaje, istnienie, dostrzeżone dzięki dokonanej transformacji⁷⁸ egzystencjalnej, traci obojętny wygląd abstrakcyjnej kategorii i staje się „miazgą” — tworzywem rzeczy. Wtedy pluralizm bytów i ich indywidualność — podobnie jak lakier odpadający — znikają, a pod „cienką otoczką bytu” jawi się istnienie „ogromu materii wstrętnej, rozmięklej, chaotycznej, nagiej nagością odrażającą i nieporządną”⁷⁹.

Jeśli człowiek krytycznie myślący znalazłby jakieś uzasadnienie bytu świata i swego istnienia, żyłby i nie odczuwałby obrzydzenia bytu. Ale skoro nie znajduje żadnego prawomocnego usprawiedliwienia egzystencji, przeto żyje i doświadcza rozpaczliwych ataków mdłości. Przybierają one na sile, gdy jasno i odważnie uświadomimy sobie bezzasadność egzystencji, jej zbędność i nieprzystosowanie do miejsca i czasu. Sartre'owski bohater z *La nausée*, doświadczając istnienia zbędnego i absurdalnego, popada w przerażającą ekstazę: „Staliśmy się gromadą istnień zniewolonych, uwikłanych w sieci, nie mieliśmy najmniejszej racji, by być tutaj, ani jedni, ani drudzy [...], ja także byłem zbędny [...]. Przez głowę przemknęła mi niewyraźna myśl o samobójstwie, aby unicestwić przynajmniej jedno z tych zbytecznych istnień. Ale nawet moja śmierć byłaby zbędna. Zbędne moje zwłoki, moja krew na żwirze [...]. I ciało [...] byłoby zbędne w ziemi, która się przed nim otworzyła, i moje kości [...]. Byłem zbędny na zawsze. [...] Wszystko jest bezzasadne ten ogród, to miasto i ja sam. Jeśli zdarza się, że zdajemy sobie z tego sprawę, doznajemy zawrotu głowy i wszystko zaczyna się chwiać [...]: oto Obrzydzenie”⁸⁰.

Uczucie mdłości zakłada u człowieka wyraźne uświadomienie jego egzystencji i świadomość istnienia świata. Mucha na przykład nie doświadcza obrzydzenia istnienia, ponieważ ona pozabawiona jest świadomości istnienia swego i świata⁸¹.

Descartes nie miał racji, kiedy stwierdzał: *cogito ergo sum*. Powodem istnienia nie jest samo myślenie, ale myślenie o charakterze intencjonalnym, skierowane na jakiś przedmiot znajdujący się poza myślą⁸². Istnieję przez to, że myślę o bez-

⁷⁸ Zob. St. I. Witkiewicz, *O znaczeniu filozofii dla literatury*, w: *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, opr. J. Le-szczyński, Warszawa 1976, 396.

⁷⁹ Ns, 180 — Md, 180.

⁸⁰ Ns, 181—182, 185—186 — Md, 181—182, 185.

⁸¹ Ns, 174 — Md, 174.

⁸² EN, 17; zob. J. P. Sartre, *L'imaginaire — psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1971, 357—358 — *Wyobrażenie — fe-*

zasadnej rzeczywistości. Ściśle mówiąc, jeśli istnieję, to tylko dlatego, iż brzydzę się istnieniem i nim pogardzam⁸³.

Reakcją uczuć na absurdalność bytu są mdłości. One „nie opuściły mnie — pisze Sartre — i nie sędzę, aby opuściły mnie prędko; [...] nie jest to choroba, ani przelotny napad: to jestem ja”⁸⁴. Mdłości — to mój stan normalny, to „głębokie znudzenie, sam ośrodek istnienia, tworzywo, z którego jestem zbudowany”⁸⁵. Ataki mdłości „potrzęsają mną od góry do dołu” i męczą mnie.

A oto uwagi krytyczne, jakie można podnieść, przeciwko stanowisku Sartre’owskiemu:

a. Akceptacja bytu pozbawionego sensu logicznego, czyli bytu irracjonalnego, prowadzi konsekwentnie do sytuacji bez wyjścia. Skoro byt sam w sobie nie posiada racji wystarczającej istnienia i żaden inny byt nie uzasadnia go również, to istnienie takie musi być absurdalne. Irracjonalność bytu stanowi źródło obrzydzenia istnienia. Wydaje się, iż bolesne ataki mdłości odzwierciedlają adekwatnie przeżycie irracjonalności bytu w aspekcie emocjonalnym.

b. Sartre, ukazując z całą ostrością genezę obrzydzenia istnienia, chce wskazać na złożoność kłopotliwego problemu egzystencjalnego. Pragnie zarazem przestrzec przed powierzchownym i mało krytycznym traktowaniem tegoż problemu. Jego zasługa leży w tym, iż, zadając sobie trud pojęciowego ujęcia najtrudniejszych do sformułowań spraw, gdy piętrzące się trudności okazały się nie do pokonania — nie zrezygnował, ale odważnie sięgnął do obrazów o charakterze emocjonalnym, by przy ich pomocy ukazać najważniejsze problemy istnienia w innej niż zazwyczaj wersji. To nowe spojrzenie na rzeczywistość ma to do siebie, że jednych przestrasza i zniechęca, ale innych pociąga i zmusza do dalszych przemyśleń.

c. Przyjrząwszy się bliżej Sartre’owskim analizom egzystencji, odnosi się wrażenie, że myśliciel francuski, w niektórych przynajmniej przypadkach, jak gdyby zreizował istnienie. Wprawdzie esencję i egzystencję można poznać analizować oddzielnie, nie należy jednak zapominać, że nie wolno z nich czynić oddzielnych „bytów”.

nomenologiczna psychologia wyobraźni, przeł. P. Beylin, Warszawa 1970, 339—340.

⁸⁴ Ns, 179 — Md, 179.

⁸⁵ Ns, 221—222 — Md, 217.

⁸⁶ Ns. 173 — Md, 174.

2. 2. Metafizyczny kłopot z istnieniem

Człowiek jest zarazem bytem przygodnym i wolnym. Sens tego paradoksu stał się przedmiotem wnikliwych rozważań dla Sartre'a, który potrafił połączyć zdolność dramatyzowania swych myśli z łatwością przeprowadzenia szczegółowych analiz. Nikt od czasów Fryderyka Nietzschego nie dorównał mu w tym względzie. Według myśliciela francuskiego „pomiędzy przygodną egzystencją człowieka a jego wolnym bytem nie ma różnicy”⁷⁸. Bytem człowieka jest wolność totalna i absolutna⁸⁸. Egzystencja i wolność są niezbywalne i nieodłączne od niego. Człowiek jest skazany, aby istnieć i być wolnym. Egzystencja i wolność stają się dla niego przekleństwem.

Skoro każde istnienie zjawia się bez racji, a wobec swej kruchości usiłuje przedłużyć swe trwanie i ginie w walce⁸⁹ — to konkretne istnienie stanowić musi problem przedniej miary. Kłopot z istnieniem jest tak nieokreślony, tak metafizyczny, że się go człowiek wstydy⁹⁰. Co począć z istnieniem, które jest kosmicznym „acte gratuit”? Niszczyć je, czy też pomnażać?

Zglądzenie „zbędnego” istnienia nie rozwiązuje sprawy: „Przez głowę przemknęła mi — czytamy w *La nausée* — niewyraźna myśl o samobójstwie, aby unicestwić przynajmniej jedno z tych zbytecznych istnień. Ale nawet moja śmierć byłaby zbędna”⁹¹. Albert Camus, w związku ze swą ideą tragiczności istnienia, konstataował, że jedyny problem zasadza się na poznaniu racji filozoficznych, dzięki którym człowiek nie popełnia samobójstwa, choć akceptuje wiarę w nicosć. Tym, co powstrzymuje człowieka od samobójstwa — odpowiedziałby Sartre — jest tylko to, że nikt, absolutnie nikt nie wzruszy się jego śmiercią, że w śmierci będzie jeszcze bardziej samotny niż w życiu⁹². W takim kontekście treściowym potrafimy lepiej zrozumieć, co myślał francuski myśliciel, gdy w utworze autobiograficznym *Les mots* napisał: „Im absurdalniejsze jest życie, tym trudniej tolerujemy śmierć”⁹³.

Nie rozwiązuje sprawy także pomnażanie istnienia, skoro jest

⁸⁶ EN, 61

⁸⁷ EN, 61.

⁸⁸ Zob. M. Corvez, *L'être de la conscience dans la philosophie de J. P. Sartre*, „Revue thomiste”, 3 (1950) 571.

⁸⁹ Ns, 189 — Md, 188.

⁹⁰ Ns, 151 — Md, 154.

⁹¹ Ns, 182 — Md, 182.

⁹² Ns, 165 — Md, 166.

⁹³ Mt, 78 — Śl, 77.

ono absurdalne, przypadkowe i zbędne⁹⁴. Takiego istnienia nie da się prawomocnie uzasadnić. Podejmowanie prób, aby mimo wszystko — uporać się z jego absurdalnością jest zabiegiem chybionym, podobnym do niezręcznych wysiłków owada, który upadłszy na grzbiet szamoce się pośpiesznie⁹⁵.

Obfitość zaś pomnażanych istnień nie sprawia wrażenia bogactwa i radości bytu, ale jest w zasadzie ponura cierpiętnicza i zakłopotana sama sobą⁹⁶. Istnienie w swym nadmiarze, osaczające i przenikające człowieka zewsząd — to pełnia, z której on nie może się wydostać⁹⁷. Próby uwolnienia się od tej pełni spełzły na niczym. To przeraża. Lęka się więc on istnienia⁹⁸, ale lęk ten — jak pokazuje Sartre — może być twórczy.

Tak więc ani niszczenie, ani też pomnażanie istnienia nie może prowadzić do celu. A może postawa obojętności wobec życia okaże się stosowna i właściwa? Sartre takiej postawy nie akceptuje. Konstatuje wprost, że obojętność w tym względzie byłaby zdradą człowieka zewsząd. Należy więc przyjąć postawę człowieka zaangażowanego, który nie uzna swej egzystencji, zbuntuje się przeciw niej i zniechęci ją.

Kłopot z istnieniem uwypukla także Sartre'owska idea faktyczności, która przypomina St. I. Witkiewicza zasadniczą samotność Istnienia Poszczególnego, i która jest odpowiednikiem Heideggerowskiej koncepcji egzystencji „porzuconej w świecie” i zmierzającej ku śmierci. Ujęcie faktyczności stanowi bezpośrednią przypadkowość naszego bycia-tutaj, naszej egzystencji pozbawionej celu i racji⁹⁹. Wskutek tego człowiek związany zostaje poprzez faktyczność w sposób absolutny ze światem, którego sobie nie wybrał. Jego z nim więź, dotycząca miejsca i czasu wynurzenia się z nicości, ma charakter „konieczności faktycznej”, zupełnie przypadkowej.¹⁰⁰

Akceptując ideę faktyczności, człowiek nie potrafi odpowiedzieć sobie na dwa pytania: skąd przybywa? i dokąd zmierza? „Ja chcę być człowiekiem skądś — woła Orestes, bohater dramatu *Les mouches*¹⁰¹. Orestes staje całkowicie bezradny wobec drugiego pytania, skoro wie, że nikt nigdzie na niego nie czeka¹⁰².

⁹⁴ J. P. Sartre, *L'imaginaire*, dz. cyt., 373 — *Wyobrażenie*, dz. cyt., 354.

⁹⁵ J. P. Sartre, *Un nouveau mystique*, w: *Situations*, I (1947) 154.
¹⁰⁰ EN, 125—126; por. G. Marcel, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1959, 260.

¹⁰¹ J. P. Sartre, *Huis clos suivi de les mouches*, Paris 1947, 137.

¹⁰² Tamże, 136; Śl. 203.

Wyalienowany ze społeczności i nieprzystosowany do narzucanych warunków egzystencji usiłuje bezskutecznie odnaleźć swe miejsce w świecie: „mam chęć [...] pójść gdziekolwiek, gdzie rzeczywiście byłbym na swoim miejscu, gdzie bym dobrze przystawał. Ale nie ma nigdzie takiego miejsca; jestem zbędny”¹⁰³.

W odpowiedzi na wywody Sartre'a nasuwają się następujące uwagi:

a. Akt istnienia stanowi problem zasadniczy i niełatwy. Świadome doświadczenie — na gruncie psychologii — istnienia świata i siebie oraz egzystencji innych ludzi jest odsłonięciem jednego z dwóch współkonstruujących czynników bytu. Egzystencja czysta, obok esencji, jest — wbrew Sartre'owi — nie do przyjęcia. Istnieje bowiem zawsze coś lub ktoś.

b. Kłopotliwe zagadnienie istnienia myśliciel francuski podjął po literacku, a nie na drodze argumentacji logicznej. Ostateczne, pesymistyczne wnioski dotyczące aktu istnienia wypływają z wrażeń, odczuć i doznań, a nie z uzasadniających je racji logicznych.

c. Orzekanie o istnieniu, że jest ono „upadłym upadkiem”, istnieniem niedoskonałym i pozbawionym sensu, skazaniem i przekleństwem, że należałoby się „obmyć z grzechu istnienia” oraz uwolnić się od niego przez samobójstwo — jest ujęciem aktu istnienia jedynie od strony negatywnej. Sartre'owskie wybrzydzenie istnienia dokonuje się na płaszczyźnie fenomenologicznego jego opisu. Pozytywne natomiast ujęcie egzystencji, i to w kategoriach ontologicznych, pozwala dostrzec w niej rzeczywistość pozytywną i radosną, a nie ciężką konieczność, skazanie i przekleństwo.

ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu rozważań — przeprowadzonych w aspekcie intelektualnym i emocjonalnym — na temat irracjonalności bytu według Sartre'a należy zaakcentować następujące ustalenia:

a. Sartre'owska koncepcja bytu różni się zasadniczo od tomistycznej. Prawomocne adagium w ramach filozofii klasycznej: *ens et verum convertuntur* zostaje przez myśliciela francuskiego zastąpione innym, podstawowym stwierdzeniem: *ens et absurdum convertuntur*.

¹⁰³ *Ns*, 173 — *Md*, 173—174.

¹⁰⁴ *St. Witkiewicz, O znaczeniu filozofii dla krytyki*, w: *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, wyd. cyt., 527.

b. Według filozofii zorientowanej teistycznie bytowi przygodnemu, nie mającemu w sobie wystarczającej racji istnienia, właściwa jest racjonalność, ponieważ znajduje on swe uzasadnienie w innym bycie, który z istoty swej istnieje w sposób konieczny. Natomiast w ramach filozofii Sartre'owskiej wszelki byt jest przygodny i irracjonalny, a byt konieczny nie istnieje. Nie może więc uzasadnić innych bytów o charakterze przygodnym.

c. Każdy myśliciel, analizujący dogłębnie skończony byt przygodny, staje przed jedną z najniebezpieczniejszych alternatyw: poddać się Transcendencji lub rozproszyć się w nicości. Sartre nie zaakceptował istnienia Bytu Transcendentalnego. Stał się więc wobec drugiego członu alternatywy: istotna jest przygodność bytu; ona jest „Absolutem—Absurdem”.

d. Jeżeli uznać to, co pisze St. I. Witkiewicz, iż nawet błędy wielkich myślicieli są cenne, bo zamykają beznadziejne, kuszące pozorną łatwością i estetyką rozwiązań drogi¹⁰⁴ — to niezadowolające nas rozwiązanie problemu istnienia, zaproponowane przez Sartre'a, nie jest pozbawione wartości. Zamyka bowiem jedną z wielu dróg poszukiwań odpowiedzi na pytanie o sensowność egzystencji ludzkiej czy też racjonalność bytu. Uznanie konkluzji stwierdzającej absurdalność wszelkiego istnienia jest również absurdem.

e. Etienne Gilson słusznie podkreśla, że egzystencjalizm, jako taki, nie podejmuje problemu istnienia. Rozważa jedynie o jego sposobach.

f. Akceptację logicznego sensu bytu uzasadnia fakt istnienia nauki. *Conditio sine qua non* jej istnienia i rozwoju jest racjonalność bytu.

IRRATIONALITÄT DES SEINS BEI JEAN—PAUL SARTRE

(Zusammenfassung)

Das Sein ist rational oder es ist absurd. Die Wahl des ersten oder des zweiten Teiles dieser Alternative ist folgeschwer.

Sartre akzeptiert den zweiten Teil der Alternative: das Sein ist absurd. Die Absurdalität des Welt-Seins bringt er in vollen Einklang mit der existentiellen Sinnlosigkeit des Menschen.

Irrationalität des Seins, d. h. das Fehlen des logischen Sinns in ihm ist nach dem französischen Denker durch drei Faktoren bedingt: 1) die Ablehnung des theistischen Kreationismus, 2) die Eliminierung der These von der Herleitung des einen Seins vom anderen, 3) die

Feststellung des Widerspruchs in der Konzeption „ens causa sui“.

In den Sartreschen Abhandlungen über die Irrationalität des Seins kann man zwei Aspekte unterscheiden: den intellektuellen und den emotionellen. Parallel zu der Absurdalität des Seins und der menschlichen Existenz im intellektuellen Aspekt ist das Ekelgefühl der Existenz im emotionellen Aspekt.

Zusammenfassend werden u. a. folgende Feststeellungen unterstrichen:

a. Die Sartresche Konzeption des Seins unterscheidet sich im wesentlichen von der thomistischen. Das thomistische Adagium: *ens et verum convertuntur* wird beim französischen Denker durch ein anderes ersetzt: *ens et absurdum convertuntur*.

b. Die Tatsache der Wissenschaft gerechtfertigt die Annahme der These von der Rationalität des Seins. *Conditio sine qua non* der Existenz und der Entwicklung der Wissenschaft ist die Logizität des Seins.