

Remigiusz Król

## Polemika Tadeusza Ślipki z egzystencjalizmem humanistycznym Jeana-Paula Sartre'a

T. Ślipko był absolutnie świadom, iż atrakcyjność egzystencjalizmu (humanizmu ateistycznego) J.-P. Sartre'a i A. Camusa była wzmocniona różnorodnością środków przekazu, jakie stosował do rozpowszechniania swej filozofii. Te oczywiste związki filozofii i literatury (powieść i dramat) stanowiły o sile oddziaływania i bezpośredniego formowania umysłowości europejskiej lat powojennych<sup>1</sup>. Nie inaczej działo się w Polsce, w której inteligencję, przede wszystkim ludzi młodych, cechowała otwartość – i co tu ukrywać – niekiedy bezkrytyczne nastawienie na wszystko to, co przybywało z tak zwanego Zachodu – idee i koncepcje podane w atrakcyjnej formie. T. Ślipko wielokroć zabierał głos w tych kwestiach – rozważnie i z ogromnym kunsztem polemicznym (ugruntowanym na głębokiej znajomości zagadnienia) wykladał swe stanowisko z punktu widzenia chrześcijańskiego humanizmu (antropologii neotomistycznej)<sup>2</sup>.

Jako filozof konkretności, tego, co dane w tej, a nie innej rzeczywistości, tego tu istniejącego, Ślipko-tomista stara się zrozumieć genezę (przyczynę) każdego zjawiska, każdej „rzeczy”. Nie dzieje się inaczej w przypadku fenomenu „egzystencjalizm”, resp. „humanizm ateistyczny”. W jednym z artykułów T. Ślipko przenikliwie opisuje historyczny moment, w którym to „mandaryni paryscy”: J.-P. Sartre, S. de Beauvoir, M. Merleau-Ponty, F. Jeanson wchodzi na intelektualną scenę Europy, jako ci, którym heglowski Duch Absolutny powierzył rolę rozwiązania kryzysu występującego z tak ogromną siłą w trudnych latach powojennych<sup>3</sup>. Nie jest dziełem

---

<sup>1</sup> Por. na ten temat: J. Macquerri, *Existentialism and literature*, Wisconsin 1982, rozdz. 4, 5.

<sup>2</sup> Cenne uwagi na ten temat odnajdujemy w *Zarysie etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982, s. 75nn.

<sup>3</sup> Por. K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, Poznań 1976, s. 100nn.

przypadku – zauważa nasz filozof – iż zmęczona, udręczona latami zniewolenia Europa, „stary” świat wartości, przeżywa fazę trudną, wręcz zdawałoby się beznadziejną. Totalitarne kleszcze przemocy politycznej, ekonomicznej i duchowej, poniżenia i zbrodnie czasów pogardy ukazały, jak straszliwą próbę musiała przejść sama idea *humanitas*: idea, czy też istota człowieczeństwa<sup>4</sup>. Nigdy człowiek nie może być tym samym po piekle Oświęcimia czy Workuty, bombardowaniu Drezna i spaleniu Warszawy, hekatombie innych niż biała, aryjska rasa wyidealizowana przez takich pseudonaukowców, jak A. Rosenberg. Rozumiał to doskonale J.-P. Sartre i jego ówczesne *cénacle*, rozumiał to również oddalony setki kilometrów od ówczesnego centrum idei młody ksiądz T. Ślipko działający – w o wiele trudniejszych warunkach – za „żelazną kurtyną”. A więc idzie o człowieczeństwo człowieka – zagrożone, upadłe i zdewaluowane ogromem wydarzeń, jakie spadły na zadżumioną Europę i świat pierwszej połowy XX wieku.

W sławetnym wykładzie przeznaczonym dla szerszej publiczności (1945 r.) J.-P. Sartre ogłosił otwarcie, iż jeśli istnieje jeszcze jakaś filozofia (dokładniej doktryna), którą można by nazwać humanizmem (*philosophie de l'homme pour l'homme*), to jest nią właśnie egzystencjalizm (nie w tak technicznym rozumieniu, jak co dopiero przedstawiona doktryna nicości-alienacji-wolności). Autor *Bytu i Nicości* dość zgrabnie podzielił ów wszechwładny wówczas ruch, światopogląd na dwa odłamy: teistyczny i ateistyczny. Różnicę między nimi stanowił stosunek, resp. relacja do Boga. Dla pierwszego z europejskich egzystencjalistów – S. Kierkegarda, później E. Mouniera, G. Marcela i K. Jaspersa Bóg istniał, choć nie był ani poznawalny, ani też nie objawiał się bezpośrednio. *Deus absconditus* – jakieś „Ty”, Jaspersowski *Szyfr Wszegogarniającego*, te pojęcia – lepiej: te doświadczenia Boga – miały wystarczyć człowiekowi pierwszej połowy XX stulecia. Kwestia – zdaniem J.-P. Sartre’a – egzystencjalizmu ateistycznego (M. Heidegger, A. Camus, J.-P. Sartre) jest prostsza. Bóg, o czym „nauczał” też F. Nietzsche, nie istnieje, Bóg umarł, pozostawiając na arenie świata samotną i rozpaczoną jednostkę. Ale właśnie w tym J.-P. Sartre upatruje ogromną szansę dla człowieka. To, co jawiło się jako filozofia rozpaczy, pesymizmu, teraz zostaje przekształcone w filozofię

<sup>4</sup> Por. J.-P. Sartre, *Situations. Phantome de Staline*, Paris 1964.

humanistyczną w pełnym tego słowa znaczeniu. Już we wczesnym okresie twórczości J.-P. Sartre przedstawia problem Boga w kategoriach swej ontologii radykalnej<sup>5</sup> (mocno zabarwionej podejściem fenomenologicznym), a w *Bycie i Nicości* poświęca kilkadziesiąt stron, by wykazać nie tyle nieistnienie Boga, co niemożliwość Jego istnienia. Trudno przekonywająco stwierdzić, czy T. Ślipko był dokładnie zaznajomiony z tokiem wywodów J.-P. Sartre'a, choć na pewno fundamentalne dzieło francuskiego egzystencjalizmu było mu na tyle znane, iż mógł podjąć skuteczną polemikę z jego założeniami i konsekwencjami wypływającymi z takiego stanowiska.

Jak zauważa znaczna część sartrologów, autentyczną i nieskrywaną inspiracją autora *Dróg wolności* był R. Kartezjusz i E. Husserl<sup>6</sup>, którym to zawdzięcza metodę, jak i punkt wyjścia dla swej filozofii. Dokładniej J.-P. Sartre (o czym pisał w eseju *Wolność kartezjańska*)<sup>7</sup> przyjmuje subiektywny punkt wyjścia, a więc *cogito* jako to datum, które jest pewne i niekwestionowalne. Lecz już w latach 40. (podczas tworzenia zrębów *ontologie radicale*) „rozpisuje” formułę kartezjańską *cogito ergo sum*, posiłkując się zasadą wszech zasad płynącą z fenomenologii husserlowskiej: zasadą intencjonalności<sup>8</sup> i niekwestionowanego istnienia Ego Transcendentalnego. Trudno odmówić J.-P. Sartre'owi owego *esprit* tak charakterystycznego dla uczniów *Ecole Normale*: uczniów Alain'e'a, któremu zawdzięczają solidną podbudowę w tym, co dzisiaj nazwalibyśmy filozofią klasyczną. Istotnie, zarówno formuła *cogito*, jak i husserlowska zasada intencjonalności zostają złączone, wydając owoc, który przywabia i podsycza apetyt odbiorców oczekujących, nie tyle nowości, co przede wszystkim rozwiązania od stuleci dręczących umysłowość europejską antynomii. Pokrótce, idąc za R. Kartezjuszem i E. Husserlem, J.-P. Sartre chce przekroczyć antynomie związane z czystym subiektywizmem (idealizmem) i obiektywizmem (realizmem). Punktem oparcia w owym procesie przekraczania skrajności jest – owo *cogito* kartezjańskie – ale

---

<sup>5</sup> Por. J.-P. Sartre, *Imaginaire*, Paris 1956, rozdz. 6.

<sup>6</sup> Takie stanowisko prezentuje m.in. M. Warnock w swej monografii *Existentialism*, Londyn 1972, por. wstęp.

<sup>7</sup> Por. J.-P. Sartre, *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1963.

<sup>8</sup> Por. tamże.

i tu okazuje się, iż bezcenną pomoc stanowi zasada intencjonalności (świadomość jest zawsze świadomością czegoś). Bo skoro – rozumuje J.-P. Sartre – myślę (a jest to akt mojej świadomości) to, według zasady husserlowskiej, ów akt (myśl) jest myślą o czymś – bowiem został intencjonalnie skierowany na coś względem siebie transcendentnego. Co więcej, między *cogito* (tak jak między każdym aktem świadomości, wyobrażeniem) a tym, co obejmuje on swoim zakresem, zachodzi relacja, związek intencjonalny. Świadomość czegoś ukazuje, iż można jedynie mówić o świecie jako tworze intencjonalnym, przedmiocie „powstałym” (jako ten, a nie inny „przedmiot”) w wyniku działań (owych nakierowań – *viser*) świadomości. Lecz J.-P. Sartre posuwa się jeszcze dalej. Akceptując zasadę intencjonalności, wyciąga zbyt radykalne konsekwencje, które już wkrótce mają doprowadzić do powstania *ontologie radicale*. Po pierwsze, owo *cogito* – utrzymuje J.-P. Sartre – nie jest, tak jak chciał E. Husserl, czymś trwałym, czymś, co posiada pewne cechy i właściwości. W rozprawie *La transcendence de l'Ego* J.-P. Sartre rozprawia się z mitem Ego Transcendentalnego: trwałą matrycą wszelkich aktów, matrycą, którą można by uznawać za pewnego rodzaju istotę<sup>9</sup>. Jest wręcz na odwrót. Akt *cogito*, akt obejmujący (współkreujący „coś”) jakiś przedmiot, nadający mu sens i znaczenie jest równocześnie aktem podkreślającym radykalną różnicę pomiędzy świadomością a tym, na co się ona nakierowuje. Jeszcze inaczej, poszerzone o zasadę intencjonalności *cogito ergo sum*, zdaniem J.-P. Sartre'a, pokazuje, iż jeśli przedmiot świadomości jest to sama świadomość, nie może ona być taka, jaki jest przedmiot. W idiomie: przedmiot jest – bowiem został uposażony w cechy, właściwości, słowem istotę. Jeśli aktem percepcji (świadomości percepcyjnej) obejmuję ten tu oto stół, na którym piszę, to takie jego cechy, jak: masywność, trwałość materiałowa, forma, wreszcie funkcja są zespołem uposażeń, które przeświadczają, iż mam do czynienia ze stołem, a nie krzesłem. Stół – powie J.-P. Sartre – jest tym, czym jest (dotyczy to zresztą wszelkich przedmiotów transcendentnych). Co więcej, owo „jest” stanowi inny porządek ontyczny charakteryzujący sferę bytów zamkniętych, trwałych, bytów, które autor *La transcendence de l'ego* nazwie po heglowsku w sobie (*en-soi*). Inaczej przedstawia się problem (na gruncie *ontologie radicale*) ze świadomością

<sup>9</sup> Por. J.-P. Sartre, *La transcendence de l'ego*, Paris 1968.

(resp. rzeczywistością ludzką). J.-P. Sartre – by lepiej uchwycić jej fenomen – opisuje ją w kategoriach negatywnych, tj. takich, które stanowią zaprzeczenie tych wszystkich cech, uposażeń, jakie przysługują bytom-w-sobie. Tak więc, będąc zawsze świadomością czegoś, nie jest ona tożsama z tym bytem, na który spontanicznie się nakierowuje. Co więcej, świadomości nie ma (*il n'y a pas*) tak (w taki sposób), jak *jest* (*être*) byt.

W ramach swej ontologii J.-P. Sartre opisuje „naturę” świadomości. Skoro jej modi egzystencjalne jest tak odmienne od bytów-w-sobie, wynika stąd jasno, iż świadomość „nie jest”, ale „egzystuje” (*exister*). Ten porządek (egzystencji) jest charakterystyczny jedynie dla świadomości (resp. człowieka)<sup>10</sup>. Ale o wiele ważniejsze od samego opisu zjawiska świadomości są konsekwencje, jakie J.-P. Sartre wyciąga ze swoich arbitralnych ustaleń, konsekwencje, które wpłyną tak istotnie na rozwój całego ruchu egzystencjalistycznego, całego humanizmu ateistycznego.

W każdym nakierowaniu się na transcendentny świat, świadomość na swym poziomie refleksyjnym uchwytuje siebie jako spontaniczną, przezroczystą, wolną moc, której jednakże brak jakiegokolwiek racji istnienia. Już w latach trzydziestych w powieści – dzienniku filozoficznej przygody Sartre-artysta<sup>11</sup> opisywał ów stan jako najgłębsze doświadczenie absurdu, bycia zbędnym (*de trop*), istnienia „po nic”. W *Bycie i Nicości* to doznanie absurdu zostaje podniesione do rangi najdonioślejszego odkrycia filozoficznego. Świadomość (resp. człowiek, resp. *realite humaine*) zostaje jako owa wolna, spontaniczna moc rzucona w obcą i niezrozumiałą rzeczywistość świata. Zmaga się ona z martwym, tępym bytem-w-sobie (równie absurdalnym, jak ona sama). Te wysiłki, by wprowadzić sens i znaczenie do rzeczywistości, kończą się niekiedy klęską człowieka. Jednakże w tym zmaganiu najwartościowsze jednostki uświadamiają sobie, iż dana „po nic” wolność (wolność-w-sytuacji, danym odniesieniu) jako siła absolutna i niczym nieograniczona implikuje również nieograniczoną

---

<sup>10</sup> J.-P. Sartre opisuje to dokładnie w sekcji „*Être et le Neant*” poświęconej tzw. psychoanalizie egzystencjalnej. Jednakże poszerzenia tych motywów należy szukać w dwóch kontrowersyjnych, choć znakomicie napisanych pracach poświęconych Ch. Baudlerowi i J. Genetowi. To tam odnajdujemy pełne egzemplifikacje ontologii radykalnej w odniesieniu do tzw. projektu ludzkiego jako nicości.

<sup>11</sup> Por. J.-P. Sartre, *Młodości*, Warszawa 1976, szczególnie dziennik Roguentina.

odpowiedzialność. W tym miejscu wyłaniają się dwa istotne wątki egzystencjalizmu ateistycznego (oba zostaną poddane surowej krytyce na gruncie tomistycznej etyki i antropologii). Presja wolności (i blisko skorelowanej z nią odpowiedzialności) wywołuje w człowieku dwa podstawowe doświadczenia wewnętrzne (stany świadomości). Jedno z nich zostało już zaanonsowane na gruncie filozofii egzystencji M. Heideggera i K. Jaspersa. Idzie tu o sławetny *Angst* – trwogę jako to, co najbardziej dominujące w strukturze bytowej (egzystencjalnej) człowieka. Sartre'owska *angoisse* to specyficzny typ „bezprzedmiotowej” świadomości. „Bezprzedmiotowej” bowiem w świetle ustaleń analiz fenomenologicznych jej obiektem jest wolność, czyli sam człowiek<sup>12</sup>. Odczuwając jej stałą obecność, staram się oddalić ów stan, staram się stłumić jej wszechogarniające występowanie. Bo jakże mogę „spokojnie egzystować”, widząc, iż jestem „wolny do” wszystkiego i zarazem „wolny od” wszystkiego: praw, norm, wartości, zobowiązań. Jeszcze dokładniej, to one wszystkie zależą od mojego wyboru, to ja sam utrzymuję je w istnieniu i w działaniu swą własną wolą, swym całym życiem. Innymi słowy, jestem skazany na wolność aż do momentu, w którym równie jak absurdalne życie wypełni ją kres wszelkich możliwości – absurdalna śmierć. Ów wolnościowy „charakter” bytu, raczej egzystencji człowieka, wiąże się (oprócz wolności-możliwości-odpowiedzialności) jeszcze z jednym nader istotnym aspektem analiz antropologicznych. Otóż dla J.-P. Sartre'a, jak i A. Camusa człowiek egzystuje, tj. odcina się zdecydowanie od modi bytu rzeczy. Wiemy już, iż czyni to wolność, możliwość i odpowiedzialność, którymi jesteśmy „strwożeni”, a z drugiej strony, chcąc prowadzić egzystencję autentyczną, musimy mieć pełną świadomość owego stanu ontologicznego. Ale jest jeszcze jeden aspekt w antropologii egzystencjalistycznej (humanizmie ateistycznym) – to kwestia istoty i istnienia człowieka, przy czym jakby przejęta z tomizmu i zdaniem licznych komentatorów odwrócona, przedstawiona *au rebours*<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Zjawisko to J.-P. Sartre opisał wnikliwie w pierwszej rozprawie *Eguisse de theorie d'émotions*, a następnie w *Bycie i Nicości*. Jest to koncept przejęty od M. Heideggera i zastosowany do Sartre'owskich analiz bezprzedmiotowej wolności człowieka. Gros utworów literackich J.-P. Sartre'a wykorzystuje ten motyw.

<sup>13</sup> Można przyswoić sobie w tym kontekście klasyczną pracę R. Joliveta, *Les doctrines existentialiste*, szczególnie wstęp.

Jako struktura *pour-soi*, byt dla siebie, rzeczywistość ludzka w aktach wolności-świadomości nakierowuje się na transcendentny względem niej świat: Innych i przedmiotów. Wiemy już, iż w każdym takim „ruchu” (*viser*) metafizyczna świadomość siebie „mówi” nam, iż egzystujemy, a nie jesteśmy. Ta, zdawałoby się, gra słów wydaje brzemienne w skutki konsekwencje dla całego ruchu ateistycznego humanizmu. *Etre* i *exister* to pewnego rodzaju konflikt, zmaganie. Być rzeczą – powiada J.-P. Sartre – to mieć istotę, konkretne wyznaczniki, cechy, uposażenia, wreszcie cel. „Być” to być-w-sobie na sposób niezmienny. Inaczej przedstawia się kwestia egzystencji: to żywioł wolności, ale i również braku określenia, słowem braku istoty. Ujmując to po Sartre’owsku, powiemy, iż charakterystycznym dla człowieka modi egzystencji jest bycie tym, czym nie jest i nie bycie tym, czym jest<sup>14</sup>. Pokróćce, nie mamy istoty: danej z góry, danej do realizacji i wypełnienia. Znów: jesteśmy po nic.

W *Egzystencjalizm jest humanizmem* J.-P. Sartre roztacza przed odbiorcami swej twórczości filozoficzno-literackiej wizję człowieka bez istoty skazanego na wolność, odpowiedzialnego za każdy projekt (czyn, efekt działania) człowieka, który musi stale wybierać w obcej i nieprzychylnej mu rzeczywistości. Czynimy tak – utrzymuje J.-P. Sartre – po pierwsze, by stworzyć jakiś człowieczy świat (różny od martwej sfery bytów-w-sobie), po wtóre, by stworzyć własną niedaną nam przeciwieństwo istoty. Tak należy rozumieć hasło egzystencjalizmu ateistycznego: egzystencja poprzedza esencję<sup>15</sup>, które na trwałe wpięło się w historię filozofii europejskiej XX stulecia. A bliższa analiza owego braku istoty (*manque*) ukazuje podmiotowi, iż nie ma rzemieślnika (tak jak w przypadku noża do rozcinania papieru), który by stworzył człowieka wedle jakiegoś wzoru, prawidła, słowem – udzielił mu istoty. Będąc wydanym na żywioł wolności-odpowiedzialności, człowiek tworzy się sam, tak jak tworzy świat wokół siebie. Czyni tak w samotności bowiem wolność-nicość, która jest „przekleństwem” stanowi jego jedyne „trwały” wyróżnik na tle świata. Wynika stąd, iż J.-P. Sartre zrzuca całą odpowiedzialność za świat na człowieka: to on

---

<sup>14</sup> Jest to osławiona „definicja” bytu ludzkiego przewijająca się niczym *leitmotiv* w *Bycie i Nicości*. Por. również T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, dz. cyt., s. 75.

<sup>15</sup> Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1956.

jest decydującym czynnikiem, to on musi wybierać siebie, ale zarazem wybierać za Innych bowiem jest to świat przeraźliwie opustoszały – świat bez Twórcy, bez Boga.

Problemowi braku Boga autor *Bytu i Nicości* poświęca wiele miejsca, lecz najoryginalniejszym ujęciem jest deklaracja nie tyle o nieistnieniu Stwórcy, lecz ontologicznej niemożliwości Jego istnienia. Na gruncie swej *ontologie radicale* J.-P. Sartre przeprowadza następujące rozumowanie. Będąc świadomością (a więc swoistą nicością), odróżniamy się od „przedmiotów” brakiem trwałego uposażenia, owym *manque*. Uciekamy od żywiołu wolności, pragnąc ontologicznego „ukojenia”, „spokoju”, położenia kresu owemu stanowi wiecznotrwałych projektów, nakierowań na świat (*viser*). Słowem, pragnęlibyśmy uzyskać istotę „tu i teraz”, być czymś określonym, ale zarazem być świadomością. Jeszcze inaczej, naszym projektem generalnym jest dążenie do swoistej fuzji, złączenia dwóch sfer bytowych: *en – soi i pour – soi*, by stworzyć niespotykany w rzeczywistości twór: rzecz-w-sobie, ale noszącą cechy wolnej, przezroczystej i spontanicznej świadomości. Mało tego, taki twór byłby absolutnie usprawiedliwiony w swym istnieniu, miałby owo *raison d’etre*, którego zostaliśmy pozbawieni. Ów stop, fuzję bytów, jak łatwo się domyśleć, J.-P. Sartre nazywa Bogiem. Ale, jak wykłada ontologia radykalna, jest to niemożliwe. Nie da się złączyć tego, co zostało rozdzielone aż po wieczność. Dramatyczne dążenie człowieka, aby stać się Bogiem, to owa *passion inutile* – bezużyteczne pragnienie czyniące nas jeszcze bardziej rozdartymi i nieszczęśliwymi świadomościami.

Po tym punktowym przedstawieniu poglądów głównego oponenta tomistycznej koncepcji człowieka T. Ślipko przystępuje do dyskusji z zawartymi tam treściami i ideami, które – o czym już wspomniałem – uważa za bardziej niebezpieczne niż oficjalnie propagowana filozofia marksistowska. Tak zwany egzystencjalizm ateistyczny (resp. humanizm bez Boga) mimo atrakcyjności form przekazu, mimo ogromnej siły oddziaływania, jest po prostu nieporozumieniem. Autor *Etyk*, wychodząc ze stanowiska opartego na realistycznej filozofii tomistycznej, musi – co jest zrozumiałe – poddać w wątpliwość samą metodę, sam warsztat filozoficzny egzystencjalizmu ateistycznego. W jednym z artykułów (pochodzących z lat sześćdziesiątych) filozof nasz, nie kwestionując niewątpliwego wkładu husserlowskiej i heideggerowskiej fenomenologii, zwraca uwagę na ewidentne ograniczenia



nauki E. Husserla<sup>16</sup>. Samo wydobywanie na jaw, opracowywanie tak zwanego doświadczenia wewnętrznego (aktów intencjonalnych świadomości) skorelowanego ze światem zewnętrznym, transcendentnym jest czymś cennym i płodnym myślowo. Ścisła nauka, o której marzył twórca *Idei*, miała ostatecznie przekroczyć ciężące na myśli europejskiej antynomie, ekstrema bądź to idealizmu (spirytualizmu) bądź to obiektywizmu. Świat, tak jak jest dany w doświadczeniu fenomenologicznym, to specyficzny wytwór, przedmiot (a raczej zespół przedmiotów) intencjonalny będący wynikiem działań aktywnej i sensotwórczej mocy, jaką jest świadomość w ogóle. T. Ślipko – realista filozoficzny – podchodzi sceptycznie do samej metody fenomenologicznej: *epoche*, zawieszenia tezy o istnieniu, oparciu się jedynie na datum czystej (pozostającej po „wyłączeniu”) świadomości – Ego Transcendentalnym. Co więcej, argumentując, iż proponowana redukcja (tak jak uczynili to zegzystencjalizowani fenomenologowie francuscy) człowieka do świadomości-nicości (nie jest ona uposażona przeciw w jakąkolwiek istotę) wydaje się czystym nadużyciem. Podmiot resp. rzeczywistość ludzka – będzie dowodził nasz filozof – to przecież niepowtarzalne *suppositum*: złożenie substancjalne: ducha i ciała. Jakże więc filozof tak wytrawny, tak znakomicie wykształcony, jak J.-P. Sartre może uznawać *corps humaine* za martwy byt-w-sobie, za coś, co w żaden sposób nie przynależy do człowieka? Rozwińmy ten wątek. W sartre’owskiej wersji egzystencjalizmu ciało człowieka to przedmiot „ogładany” przez Innych, którzy dążą do urzeczowienia (*reification*) swego bliźniego. Wiąże się to z koncepcją antagonistycznych relacji panujących między rzeczywistościami ludzkimi. Inny to ten, który chce mnie stranscendować, nadać mi cechy i własności, z którymi moja egzystencja nie chce się utożsamić. Innymi słowy, materia, którą jest również człowiek, to po prostu narzędzie do zniewolenia, wepchnięcia mnie w sferę martwego bytu-w-sobie. Czysta niedorzeczność takiego stanowiska – utrzymuje T. Ślipko – jest czymś oczywistym. Człowiek to nie tylko „duch” ani też nie tylko materia. Człowiek to żywy organizm, wielofunkcyjny i synergicznie działający. Innymi słowy, błąd, i to błąd bardzo poważny, ba wręcz niewybaczalny, jaki popełnia egzystencjalizm francuski, polega

---

<sup>16</sup> Por. T. Ślipko, *Byt-człowiek-etyka. W sprawie etyki tomistycznej*, „Tygodnik Powszechny” 31 (1977). Por. również T. Ślipko, *Moralność a dialog humanizmów*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1979.

na zerwaniu, unicestwieniu owej jedności funkcjonalnej – uczynieniu człowieka bytem „o nieprzekraczalnym dualizmie”<sup>17</sup>. Na takie rozwiązanie problemu istnienia, bytu jednostki nie przystanie żaden zdrowo myślący filozof, a szczególnie filozof tomista.

Poziom biologiczny, organiczny, na którym można badać człowieka, wskazuje na zadziwiającą celowość wszystkich organów, ich uzupełnianie się i współgranie w wypełnianiu zarówno podstawowych, jak i bardziej złożonych zadań życiowych. Słowem, człowiek bez przynależnej mu cielesności jest nie do pomyslenia. Kwestia następną to świadomość: termin obłożony wieloma nieporozumieniami, dość elastycznie i nieprecyzyjnie rozumiany na gruncie humanizmu ateistycznego. Bo jeśli fakt tetyczności, intencjonalności świadomości ma tylko wskazywać na ową zasadniczą różnicę pomiędzy aktem (*viser*) a jego przedmiotem, to niepotrzeba aż tylu skomplikowanych zabiegów teorio-poznawczych, tylu analiz, by – począwszy od percepcji, poprzez wyobrażenia i samą myśl – „dowodzić” owej różnicy. Co więcej, w ogromnym niebezpieczeństwie znajdzie się – z powodu takich analiz – i sama świadomość, jak też sam świat: zjawisko transcendentne i obiektywne<sup>18</sup>. Próbując zrekonstruować tę polemikę T. Ślipki z egzystencjalizmem francuskim, czujemy się w obowiązku wskazania – raz jeszcze – na tomistyczne założenie (tezę) prymatu istnienia nad istotą. Bada się (i to na wiele różnych sposobów, w wielu różnych ujęciach charakterystycznych dla filozofii, teologii, nauk naturalnych czy sztuki) to, co istnieje, a nie to, czego w jakimkolwiek sensie nie ma, resp. nie może być. Cała teoria fenomenologicznie pojętej świadomości<sup>19</sup> prowadzi jedynie do sprzecznego, kontradyktorycznego wniosku. Jeśli owa *conscience de* nie istnieje tak realnie, jak przedmiot, na który się nakierowuje, to nie może ona niczego doświadczyć, poznać, „dotknąć”, „posmakować” itd. bo jej po prostu nie ma. Innymi słowy, z nicości nie powstanie nic. A przecież – w klasycznym ujęciu J.-P. Sartre’a – świadomość (sam człowiek) to

<sup>17</sup> Por. G. Varet, *L'ontologie de Sartre*, Paris 1959, s. 1, 2.

<sup>18</sup> Por. T. Ślipko, *Interdyscyplinarność w filozofii*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982. Teza o realnie istniejącym świecie – jako stworzonym, a przetwarzanym przez człowieka regionie rzeczywistości jest czymś oczywistym dla tomistów.

<sup>19</sup> Por. T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24 (1988).

taki byt, którego nie ma, co więcej, który całym swym istnieniem „podtrzymuje” ów stan egzystowania swej nicości. Sądzę, iż oddaję w pełni intencje T. Ślipki stwierdzające, iż gros uwag, opisów i postulatów Sartre’owskich opiera się na błyskotliwej grze słownej, ale nieodmiennie prowadzącej do niebezpiecznych konkluzji. Paradoks bycia, raczej egzystowania człowieka to zawieszenie w próżni, odcięcie korzeni człowieczych od realnego bytu: swego własnego, jak i otaczającej go rzeczywistości. Zresztą sam J.-P. Sartre wszelkie teoriopoznawcze, kognitywne czynności świadomości przyrównywał do czynności robaka drążącego w martwym pniu drzewa, do rozkruszania gęstwiny bycia-w-sobie czy też wprowadzania nicościującego porządku w to, co rzeczywistość ludzka zastaje wokół siebie. Są to jedynie mroczne i nieprzekonywujące metafory, raczej zaciemniające faktyczny stan kondycji ludzkiej aniżeli cokolwiek wyjaśniające.

Z tak opisaney struktury egzystencji człowieka J.-P. Sartre zbyt pochopnie przechodzi do ogólnych wniosków. Zbyt ogólnych, by mogły one w jakikolwiek sposób pomóc w rozwiązaniu problemów życia jednostkowego i społecznego. Ostra, wręcz dogmatyczna teza, iż nie ma istoty człowieka, jest pomyłką – stwierdza T. Ślipko<sup>20</sup> – argumentując, iż człowiek stanowi swoistą jedność choćby aktów, choćby pamięci i stałych dążeń – pragnień i projektów. Można – i tu autor *Etyk* zgadza się poniekąd z J.-P. Sartrem – mówić o pewnym tworzeniu, stwarzaniu istoty (*essentia*), co czynimy podczas naszego życia. Lecz nie ma takich momentów, które – jak życzył sobie tego J.-P. Sartre – byłyby w stanie zniszczyć „starą” istotę i wprowadzić w egzystencję człowieka zupełnie nową. Jeśli tak pojmuje się wolność-możliwość, jaką zapewne jest człowiek, pojmuje się ją opacznie. Co więcej, T. Ślipko kwestionuje brak jakiegokolwiek oparcia ontologicznego (odnośnie do struktury bytowej człowieka), gdy idzie o problem Stwórcy, jak i też oparcia w Innych jednostkach. Zatem problem Innego u J.-P. Sartre’a staje się również przedmiotem krytyki T. Ślipki.

---

<sup>20</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, dz. cyt., s. 75nn.