

Aleksandra Żukrowska

**Wybory etyczne  
w filozofii egzystencjalnej**

SZCZECIN 2011

***Autor***

prof. dr hab. Aleksandra Żukrowska

***Recenzent***

prof. zw. dr hab. Max Urchs

***Projekt okładki***

Milena Kozłowska

***Redakcja techniczna i korekta***

Anna Worach, Marlena Podkowa

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część publikacji nie może być reprodukowana ani przekazywana w żadnej postaci – elektronicznej, drogą fotokopii, nagrań ani innej, bez pisemnego zezwolenia właścicieli praw autorskich. Szczecin 2010.

**EGZEMPLARZ BEZPŁATNY**

Publikacja jest finansowana z projektu *Szansa na przyszłość. Studia Edukacja przedszkolna i wczesnoszkolna* współfinansowanego z Unii Europejskiej ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013, Poddziałanie 3.3.2.

**ISBN 978-83-61082-56-9**

**Nakład 100 egz.**

**Wydawca**

Szczecińska Szkoła Wyższa Collegium Balticum

ul. Mieszka I 61C

71-011 Szczecin

**Druk**

volumina.pl Daniel Krzanowski

ul. Ks. Witolda 7-9

71-063 Szczecin

## **Spis treści:**

ROZDZIAŁ 1. TŁO .....	5
ROZDZIAŁ 2. SARTRE.....	11
ROZDZIAŁ 3. GOMBROWICZ .....	23
ROZDZIAŁ 4. ANALIZA EGZYSTENCJALNA – REINTERPRETACJA .....	29
ROZDZIAŁ 5. W HORYZONCIE IDEOLOGII.....	43
LITERATURA CYTOWANA.....	53



# ROZDZIAŁ 1.

## TŁO

W pomroku narodzin egzystencjalizmu pobłyskują takie nazwiska jak Søren Kierkegaard, Fiodor Dostojewski, Franz Kafka czy Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy). Są to nazwiska literatów. I chociaż niektórzy z nich odegrali niebagatelną rolę w projekcie filozofii XX wieku, to w żadnej mierze nie pasują oni do paradygmatu akademickiego myśliciela.<sup>\*)</sup> Kim zatem byli?

Byli artystami unoszonymi przez wezbrany nurt ideologicznego buntu. W II połowie XIX wieku narastało bowiem stopniowo poczucie, że żyjemy w epoce *niewygody*. Charakterystycznym objawem tej epoki był wstręt, któremu artyści dawali wyraz; wstręt wobec mieszczańskiego sposobu życia, wstręt wobec mieszczańskiej rytualizacji erotyki, religii, obyczajów etycznych i towarzyskich, wstręt do obłudy (obłudników nazywali „filistrami”), wreszcie wstręt wobec politycznego konserwatyzmu mieszczaństwa. Do języka profesjonalnej filozofii kategorię wstrętu wprowadzono w połowie stulecia pod

---

<sup>\*)</sup> W literaturze filozoficznej nie brak mniej lub bardziej kompetentnych omówień filozofii egzystencjalnej. Autorzy tych opracowań próbują na ogół usytuować egzystencjalizm w pozycji wyznaczonej przez fenomenologię i klasyczną filozofię niemiecką (począwszy od kantyzmu). Jestem przekonana, że jak dotąd nie wyeksponowano wystarczająco roli filozofii i literatury egzystencjalnej w analizie ludzkiego losu. W tym eseju zmierzam więc do – na pewno problematycznej – reinterpretacji egzystencjalizmu, jako opowieści o ludzkim strachu i ludzkiej odwadze. Filozofia egzystencjalna z tego punktu widzenia będzie, za Vercorem, traktowana jako filozofia buntu.

wpływem Jean-Paul Sartre'a (1905 – 1980), który jeszcze w 1938 roku opublikował opowiadanie pt. *La Nausée* (polski przekład *Mdłości*, Sartre, 1974). Metaforą *niewygody*, którą w tym tekście wykorzystujemy posłużył się najpierw Albert Camus (1913 – 1960). „Sędzia-pokutnik” uczyniony przez Camusa narratorem w jego opowieści *La Chute*, tłumaczy:

„Trzeba się podporządkować i przyznać do winy. Trzeba żyć w «niewygodzie». To prawda, pan nie wie o tej celi w lochu, którą w średniowieczu nazywano «niewygoda». Na ogół zapomniano o człowieku, który się tam znajdował, na całe życie. Ta cela odróżniała się od innych pomysłowymi wymiarami. Nie była dość wysoka, żeby można było w niej stać, ale też nie dość szeroka, żeby leżeć. Należało przybrać utrudnioną pozycję, żyć na przekątni; sen był upadkiem, czuwanie przykucnięciem. Kochany panie, ten prosty wynalazek był genialny, a mówiąc to, ważę słowa. Codziennie, na skutek niezmiennego przymusu, od którego sztywniało ciało, skazany uświadamiał sobie, że jest winien: niewinność polega na tym, że można się radośnie wyciągnąć. [...] Co? Można było żyć w tych celach i być niewinnym? Nieprawdopodobne, wysoce nieprawdopodobne.” [Camus 1972, s. 409-410]

Oczywiście nie wszyscy żyją w niewygodzie, bądź może nie wszyscy zdają sobie sprawę ze swego opłakanego stanu. Nieszczęśliwa świadomość „zmierzchu” jest przekleństwem, które dotyczy nielicznych. Trafiają się tacy wśród artystów, literatów i ludzi wolnych zawodów. Inni, trapiąc się doraźnymi kłopotami codzienności, nie znajdują czasu na troskę o los kultury czy cywilizacji.

Podana charakterystyka **epoki niewygody** jest jeszcze wysoce niewystarczająca. Nie mając ambicji przekazania historyczno-literaturoznawczego ujęcia tej epoki kulturowej, ograniczę się do rozwinięcia filozoficznej eksplikacji słowa. Jest oto tak, że demaskując mieszczański sposób życia jako piekło obłudy i zakłamania artyści zaczęli podejrzewać, iż „prawdziwe życie” sytuuje się „gdzie indziej”. Gdzie mianowicie? Odpowiedzi bywały różne. Zgadza się co do tego, że świat mieszczańskiego pozoru wymaga rewolucyjnego przewyciężenia, artyści skłaniali się bądź to do **katastrofizmu**, bądź do **futurystycznych** utopii. Trzeba tu oba warianty ideologii epoki niewygody pokrótce scharakteryzować.

Przypuśćmy, że żyjemy w świecie sztucznej scenografii wiktoriańskiej powieści. Jest to świat życzliwy ludziom, wszakże tym tylko, którzy przestrzegają dobrych obyczajów respektowanych na przykład przez bohaterów *Klubu Pickwicka*. Obywatele tego gasnącego już świata dochowują wierności kilku prostym zasadom. Dziewczyny zachowują dziewictwa do czasu wstąpienia w związki małżeńskie, mężczyźni mogą ufać swoim przyjaciółom, cudzołóstwo w tym świecie nie istnieje, wszelkie zobowiązania są respektowane, ludzie darzą szacunkiem Kościół i Koronę, dbają o pomyślność swoją i rodziny, umierają bez strachu, poddając się woli Bożej. Zasady te skodyfikował jeszcze Benjamin Franklin, a ich szczegółową i rzetelną analizę przeprowadziła Maria Ossowska (1896 – 1980) w pięknej pracy *Moralność mieszczańska* [Ossowska 1985].

Oczywiście Dickens zdawał sobie sprawę, że nie wszyscy ludzie przestrzegają przykazań Bożych. Zdarzają się łajdactwa,

a ich autorzy zasługują na karę i potępienie uczciwych. Jednak każdy łądak zachowuje nadzieję na poprawę, nikt – przed śmiercią – nie traci szansy na zbawienie.

Już samo spostrzeżenie faktu, iż świat ludzi porządnych jest tylko wysepką w morzu hołoty, prowadzi niektórych katastrofistów do przypuszczenia, że owa wysepka skazana jest na potop. Obawy te narastają stopniowo od czasów Karola Marksa (1813 – 1883). Rosyjska Rewolucja Październikowa spotęgowała te obawy, tworząc nastrój lęklivego oczekiwania na koniec cywilizowanego świata. Pomimo swego krytycznego stosunku do kultury mieszczańskiej katastrofiści nie mogą też akceptować inwazji „barbarzyństwa”, które – ich zdaniem – zmiecie całość ludzkiej kultury, tak artystycznej, jak i naukowej czy religijnej. Prognozę takiego biegu wydarzeń można znaleźć w *Nienasyceniu* Witkacego [Witkiewicz, 1982]. Warto też przypomnieć niektóre wiersze Gałczyńskiego (*Bal u Salomona*) i Tuwima (*Bal w Operze*), a także futurystyczną twórczość młodego Aleksandra Wata.

Tak czy inaczej, wszystkie wersje dwudziestowiecznego katastrofizmu korespondują z filozofią Oswalda Spenglera, zwłaszcza z jego *Zmierzchem Zachodu*.

Pora teraz przystąpić do rozważenia drugiego wariantu ideologicznego. Był on realizowany przez tych twórców, którzy – nie negując nieuchronnego rozpadu mieszczańskiego ładu – pocieszali się wizją późniejszego odrodzenia kultury i cywilizacji. Skądinąd nie należy zapominać, że w obyczaju wszystkich utopistów, jak świat światem, leżało konstruowanie wirtualnej rzeczywistości i oczekiwanie realizacji proponowanej wi-



zji. Nie cofając się zbyt daleko, można tu choćby wspomnieć augustiańską wizję *Państwa Bożego*.

Wszelkie nowożytne utopie i anty-utopie tym być może różnią się od idei wcześniejszych, że ewentualną realizację zbawiennej wizji poprzedzać musi „okres przejściowy” rewolucyjnego zamętu. Znamienne, że – jak zakładał Aleksy hr. Tołstoj – do rekonstrukcji cywilizacji, wśród chaosu wojny domowej, prowadzi *droga przez mękę*. Nie inaczej proces emancypacji ludzkości wyobrażali sobie inni radykalni moderniści, w tym także prorocy destrukcji mieszczańskiego ładu tacy, jak wspomniany już Karol Marks, w Rosji zaś Włodzimierz Iljicz Lenin. Interesujący w tym kontekście zdaje się być przypadek Czesława Miłosza.

W okresie międzywojennym Miłosz skłaniał się do katastroficznej wizji dziejów. Świadectwo rozterek i konfliktów w tych czasach przekazał nam na stronach *Rodzinnej Europy* [por. Miłosz 1990]. W latach późniejszych, nawiązując do wielkiej tradycji Wiliama Blake’a, sugerował (w *Ziemi Ulro*) pogląd bardziej optymistyczny, dopuszczając odbudowę duchowego ładu w ramach ustrojowych chrześcijańskiej demokracji [por. Miłosz 1982].

Omawiając optymistyczny wariant buntu przeciwko niewygodzie napomknęłam już o marksowskich ideologach rewolucji. Istotnie: komunistyczna wizja historii w pełni odpowiada kanonom twórczości w epoce *zmierzchu* ludzkiej kultury. Według ówczesnych ideologów całość mieszczańskiego ładu zasługuje na destrukcję, należy zwłaszcza bezlitośnie demaskować burżuazyjną obłudę, która **pozorem** formalnej demokracji

i sprawiedliwości przykrywa rzeczywistość ekonomicznego wyzysku i imperialistycznego uciemnienia słabszych narodów czy plemion. Ten postulat zdarcia maski mieszczańskiego pozoru okazuje się zarówno politycznym hasłem ruchów rewolucyjnych, jak i głównym postulatem wszelkich odmian ideologii i sztuki modernistycznej.

Kryje się tu problematyczna presupozycja, iż pełna demaskacja pozoru jest wykonalna, a po jej dokonaniu człowiek stanie „twarzą w twarz” z prawdą swego bytu. Dopiero współczesny **postmodernizm** uzna tę presupozycję za iluzoryczną.

Natomiast podstawową pracą demaskacji pozoru, który tworzy „normalny” los cywilizowanego człowieka podjął na początku stulecia Franz Kafka (1883 – 1924).

## ROZDZIAŁ 2. SARTRE

W tym miejscu trzeba przystąpić do dyskusji podstaw filozofii egzystencjalnej jako jednego z głównych kierunków dwudziestowiecznego myślenia o człowieku. Będziemy teraz abstrahować od artystycznego podglebia egzystencjalizmu, koncentrując uwagę na filozoficznych tradycjach kierunku. Tradycje te bezpośrednio wyrastają z myśli niemieckiej, z fenomenologii i filozofii życia, pośrednio kierując się w stronę doktryn Kanta i Hegla. Jednak spójny wykład idei egzystencjalizmu zawdzięczamy głównie pisarzom francuskim: Jean-Paul Sartre'owi i Albertowi Camusowi.

W styczniu 1939, w pięknym eseju opublikowanym po wojnie w tomie *Situations I*, Jean-Paul Sartre dał wyraz swemu zafascynowaniu fenomenologią Husserla. Jest to zarazem tekst, który ujawnia, że fenomenologii Sartre nie zrozumiał ani – tym bardziej – nie zdołał jej zaakceptować.

Trudno o bardziej jaskrawy przykład nieporozumień wynikających z francuskiej lektury dzieł niemieckiego filozofa.

Oddajmy głos autorowi *Mdłości*. Czytamy oto, co następuje:

„Przeciwstawiając się trawiennej filozofii empiriokrytycyzmu i neokantyzmu, przeciwstawiając się wszelkiemu «psychologizmowi», Husserl niestrudzenie powtarza, iż rzecz nie da się rozpuścić w świadomości. Mamy, założmy, przed oczami to oto drzewo. Widzimy je wszakże w tym właśnie miejscu, w którym się ono znajduje: przy drodze, wśród kurzu,

samotne, spalone żarem słonecznym, dwadzieścia mil od brzegów Morza Śródziemnego. Nie może ono przeniknąć do naszej świadomości, jest bowiem odmiennej niż ona natury.” [Kołakowski, Pomian 1965, s. 314-315]

Otóż Edmund Husserl (1859–1938) dokonując *redukcji transcendentalnej* dochodzi do przekonania, iż istnieje tylko *czysta świadomość*. Z tego punktu widzenia nie ma i nie może być nic takiego, jak „drzewo, dwadzieścia mil od brzegów Morza Śródziemnego” [por. np. Husserl 1974, § 64].

Niekwestionowanym założeniem filozofii Sartre’a jest dwoistość rzeczywistości, przeciwstawienie bytu **w sobie** (*en soi*)<sup>\*)</sup> i bytu **dla siebie** (*pour soi*). Na byt w sobie składają się rzeczy natury, w tym także ciała roślin, zwierząt i istot ludzkich. Bytem dla siebie jest każda osoba ludzka, która działając w świecie zmierza do rozpoznania zewnętrznych okoliczności, nazywanych **sytuacją** i roli, jaką w tej sytuacji pełni i pełnić zamierza.

Fundamentalnym pojęciem filozofii egzystencjalnej (nie tylko w doktrynie Sartre’a) jest pojęcie **wolności**. Ludzka wolność jest zawsze wolnością **w sytuacji**. Znaczy to tyle, że lu-

---

<sup>\*)</sup> Następujący fragment *Mdłości* będzie pomocny w zrozumieniu tej kategorii: „Nigdy wcześniej nie przeżuwałem, co znaczy «istnieć»... I oto, nagle, stało się, to było jasne jak słońce: istnienie nagle się odsłoniło. Straciło przyjemny pozór abstrakcyjnej kategorii; okazało się samym mięszem rzeczy; ten korzeń pławił się w istnieniu. A raczej i korzeń, i ogrodzenie parkowe, ławka i rzadki trawnik, wszystko to znikło; rozmaitość rzeczy, ich jednostkowość, były tylko pozorem, lakierem. Ten lakier się stopił, pozostały potworne, miękkie masy, bez ładu i składu, nagie straszna i obsceniczną nagością.” (Przekład M. Kowalskiej [por. Kowalska 1997, s. 27]).

dzie swoich sytuacji nie wybierają, mogą natomiast dowolnie je interpretować i próbować przekształcać. W tym sensie należy pojmować filozoficzny frazes: *egzystencja poprzedza esencję*. W rzeczy samej jest tu myśl niezbyt wyrafinowana: stwierdza się po prostu, że aby wybierać, trzeba znać to, co już zastane (sytuacja!) i rozpoznać pulę realnych możliwości postępowania.

Los, który człowiek w danej sytuacji wybiera, nazywa Sartre **projektem**. Być może główną trudnością, z której filozofia egzystencjalna wywikłać się nie zdołała, jest trudność odpowiedzi na pytanie: które projekty wolno uważać za **realne**? Zanim przystąpimy do namysłu nad tym pytaniem, trzeba określić bliżej czym jest **projekt**.

Projektując swój los człowiek projektuje też sytuacje, w których będzie funkcjonować. Jeżeli zamierza zbudować dom, to winien skalkulować koszty robocizny i materiałów, uwzględniając stopę inflacji w czasie trwania budowy. Tej stopy inflacji nie może jednak „zaprojektować”, ponieważ ten akurat czynnik nie zależy od woli ludzkiego indywiduum. Podobnie nie może przewidzieć ewentualnych zmian w prawie budowlanym i taryfach celnych, zmiany te również praktycznie nie zależą od niego. Wreszcie nie może zagwarantować sobie czy bliskim, że dożyje do ukończenia budowy. Już *Biblia* dostarcza budujących przykładów znikomości ludzkich nadziei.

Zobaczmy jeszcze jak – z punktu widzenia budowniczego – zmienia się zmysłowy ogląd świata. Grunt, który kiedyś wydawał mu się „zwyčajny”, teraz okazuje się nieoczekiwanie „skalisty”. „Umiarkowana” niegdyś odległość od linii wysokie-

go napięcia, teraz będzie katastrofalnie „niezgodna” z przepisami BHP. Widok z okna, które będzie wychodzić na zachwaszczoną łąkę dopiero teraz ujawnia się jako „obrzydliwy”. Tak tedy świat budowniczego zyskuje nowe cechy, jest światem odmiennym od dawnego świata, do którego latami przywykał.

Jest rzeczą zasadniczej wagi, aby uświadomić sobie, że egzystencjalistyczny punkt widzenia prowadzi do istotnego przełomu we współczesnej epistemologii. Należy w tym miejscu odwołać się do Martina Heideggera (1889–1976), który w roku 1938 wprowadził pojęcie **światoobrazu**. W perspektywie filozofii egzystencjalnej Sartre’a przez słowo to rozumieć będziemy subiektywny obraz świata, tworzony przez podmiot umieszczony w dowolnej konkretnej sytuacji. Tak jak w przypadku budowniczego domu zauważymy, że rzeczy i ludzie przynależne do tej sytuacji traktowane są jako pomocne lub kłopotliwe, przyjazne lub wrogie ze względu na projekt przez daną osobę realizowany. Takie określenia przymiotnikowe, jak *wysoki* (w odniesieniu do góry), *ostrzy* (gdy mowa o nożu), *oślepiający* (co się tyczy światła) lub *ogłuszający* (o hałasie), mają niewiele wspólnego z „obiektywnym” opisem rzeczywistości fizycznej. W kontekście sytuacyjnym wysokie są te góry, na które bądź chcemy się wspinać, bądź też które z obawy przed wysiłkiem wolimy omijać; oślepiające bywa słońce lub reflektor, niebezpieczne dla nagiego oka obserwatora; podobne eksplikacje można znaleźć dla wszystkich charakterystyk narzędzi i obiektów, z którymi spotykamy się lub których używamy w życiu codziennym. W tym sensie Karol Marks mówił o otoczeniu osoby ludzkiej, iż jest ono *nieorganicznym ciałem człowieka*. Do tego ciała zaliczał ziemię i narzędzia, którymi

ludzie władają a także – w odniesieniu do starożytności – zwierzęta i niewolników wykorzystywanych w realizacji zamierzeń produkcyjnych czy handlowych [por. Marks 1986, s. 370-404].

Również przeszłość człowieka jest współwyznaczana przez jego projekt, należy do zbudowanego przez człowieka światobrazu, do jego nieorganicznego ciała. Wbrew obiegowym opiniom ludzie wybierają swoją przeszłość w tym sensie, iż dostosowują ją do realizowanego projektu. Jeżeli ktoś postanawia zbudować dom, to musi odnaleźć w sobie, w swojej przeszłości, tęsknotę do posiadania własnego miejsca do życia. Uświadamiając sobie tę tęsknotę lub ją w sobie wzbudzając konstruuje sam siebie jako potencjalnego budowniczego domu. Teraz już wie (a mógł tego najpierw nie wiedzieć), że pieniądze, które był zaoszczędził, były pieniędzmi na budowę domu. Dlatego też ludzie, którzy „trzeźwo” oceniają swoją przeszłość usprawiedliwiają się powiedzonkiem „zawsze byłem lekkomyślny” lub nawet „w mojej rodzinie wszyscy byli tacy”, nie stwierdzają obiektywnego faktu, lecz jedynie dają wyraz swojej akceptacji siebie jako człowieka, który pozwala i będzie sobie pozwalać na lekkomyślność. Nie trzeba dodawać, że projektując siebie jako utracjusza buduje się projekt odmienny od projektu budowniczego domu. Różnicę tę należy dostrzec, nie ma jednak powodu, aby się nad nią dłużej rozwodzić.

Problem „wyboru przeszłości” powraca, w beletrystyce inspirowanej przez egzystencjalizm, najczęściej jako problem „zdrajcy lub bohatera”. Człowiek, który projektuje zerwanie z przeszłością, ma przed sobą dwie możliwości autorefleksji: może rozpoznać siebie jako renegata, który – ze słabości – nie

dochował wierności słusznym ideałom, może też przedstawiać się jako bohater twierdząc, iż przeżył olśnienie, które zmusiło go do radykalnej przebudowy swojego losu. Ten drugi wątek odnajdujemy na przykład w legendzie o świętym Pawle – punktem przełomowym, który zapoczątkował jego życie jako chrześcijanina, było objawienie, w którym dane mu było spotkanie Chrystusa na swojej drodze.

Dochodzimy stopniowo do zasadniczego dla myśli egzystencjalnej pytania o to, w jaki sposób rodzi się nowy projekt. Jest rzeczą godną uwagi, że w tej kwestii stanowisko Sartre’a okazuje się zgodne ze stanowiskiem logicznego empiryzmu w wersji Moritza Schlicka (1882–1936), które zawiera się w jego „zasadzie motywacji”. Za Waławem Mejbaumem odnotujmy omówienie tej zasady:

„Zgodnie z koncepcją Schlicka człowiek dokonujący wyboru decyduje się nie na tę alternatywę, po której realizacji oczekuje maksimum dobra, ale na tę, której wyobrażenie sprawia mu największą przyjemność. Mówiąc po prostu: człowiek robi zawsze to, na co ma w danej chwili ochotę.

Wyrażenie «mieć ochotę», użyte w sformułowaniu prawa motywacji, winno być pojmowane w znaczeniu szerszym niż w języku potocznym (potoczny redukt filozofii Schlicka stanowi koncepcję jawnie fałszywą). Zakładamy, że w sytuacji świadomego wyboru człowiek stara się wyobrazić sobie skutki realizacji każdej z rozpatrywanych alternatyw: wyobrażenia te mogą mu sprawiać mniejszą lub większą przyjemność lub przykrość. Następnie decyduje się na tę alternatywę, której wyobrażenie było mniej przykre (lub bardziej przyjemne) od po-



zostałych. Twierdzenie, że człowiek robi to, na co ma w danej chwili ochotę, jest jedynie skrótem tego dość rozwlekłego opisu. [...]

Jeżeli zatem ktoś zdecydował się na męczeństwo, to wynika stąd, że miał na nie ochotę. W tym na przykład sensie, że wyobrażenie siebie w roli męczennika sprawiało mu mniejszą przykrość niż wyobrażenie siebie w roli renegata. Co zresztą nie wyklucza, że realizacja losu męczennika może przynieść cierpienia znacznie bardziej dotkliwe niż niedogodności związane z renegactwem.

Kwestii, czy prawo motywacji jest, czy nie jest tautologią, nie będę tutaj rozstrzygać. Tautologiczność tezy filozoficznej nie przesądza bowiem o wartości jej reduktów naukowych.” [Mejbaum 1994, s. 165-166, por. też Schlick 1960]

Przeciwstawiając sobie losy męczennika i renegata wyznaczamy punkty orientacyjne w polu realnych możliwości i projektów. Za inny punkt orientacyjny posłużyć może los konformisty. Odpowiedni projekt przewiduje, iż z każdą zmianą sytuacji zewnętrznej człowiek podejmie operacje (działania i deklaracje), które pozwolą mu dopasować się do biegu wydarzeń, unikając ewentualnych zagrożeń. Oczywiście wytyczając w ten sposób pole wyboru w żadnym razie nie usiłujemy go wyczerpać. Sytuacja ujawnia się człowiekowi jako **wyzwanie**, przyjmując lub odrzucając to wyzwanie człowiek wchodzi na ścieżkę losu. Bieg tej ścieżki w chwili decyzji nie jest w pełni przewidywalny. Ilustracje tej nieprzewidywalności konsekwencji wyboru można znajdować w dziełach literackich, u Sartre’a na przykład w opowiadaniu *Mur* [por. Sartre 1992], a także

w licznych opowiadaniach Iwaszkiewicza [por. Iwaszkiewicz 1975], wreszcie w historii o Buddenbrookach Tomasza Manna (choćby w wątku dotyczącym nieszczęśliwych małżeństw Toni) [por. Mann 1988].

Z punktu widzenia egzystencjalizmu, wybór jest aktem wolnej woli. Jest zarazem tak, że akt wyboru może dokonać się nieświadomie lub lekkomyślnie. W tym miejscu staje się zrozumiałe dlaczego Sartre mawiał, iż *wolność jest przekleństwem*. Zakres wolności pokrywa się, z tego punktu widzenia, z zakresem **odpowiedzialności**, każdy człowiek odpowiada za projekt, który w swoim losie realizuje.

Wspomniany już wieloletni – choć niedozgonny – przyjaciel i współpracownik Sartre’a, Albert Camus przedstawił tragizm nieświadomego wyboru w opowieści *Obcy (L’étranger, 1942)*. Jest to historia nieświadomego wyboru, który skazuje człowieka na los zabójcy. Zacytujmy dość obszerny fragment, kluczowy dla naszego problemu:

„Kiedy Rajmund oddawał mi rewolwer, słońce ześlizgnęło się po nim. Staliśmy znów nieruchomo, jak gdyby wszystko zwarło się wokół nas. Patrzyliśmy na siebie nie spuszczać oczu i wszystko zatrzymało się tu, między morzem, piaskiem i słońcem, w podwójnej ciszy fletu i wody. Pomyślałem wtedy, że można strzelić i można nie strzelić. Ale nagle Arabowie wycofali się tyłem za skałę. [...]

Ale kiedy podszedłem bliżej, zobaczyłem, że ten facet Rajmunda wrócił.

Był sam. Leżał na wznak z rękami pod głową, czoło miał

w cieniu, ciało na słońcu. Jego kombinezon dymił w żarze. Byłem nieco zdziwiony. Dla mnie ta historia została zakończona, przyszedłem tutaj nie myśląc o niej. [...]

Pomyślałem, że wystarczy, żebym wykonał półobrót, i wszystko się skończy. Ale z tyłu nacierała na mnie tętniąca słońcem plaża. Zrobiłem parę kroków w kierunku źródelka. Arab nie poruszył się. Mimo wszystko był jeszcze dość daleko. Prawdopodobnie skutek cienia, który mu padał na twarz – wyglądał, jakby się uśmiechał. Czekałem. Oparzelizna słoneczna sięgnęła już moich policzków, czułem, jak na brwiach zbierają mi się krople potu. To było to samo słońce co w dniu pogrzebu mamy i jak wtedy najbardziej bolało mnie czoło, a wszystkie tętna waliły naraz pod skórą. To z racji tej oparzelizny, której nie mogłem już dłużej znosić, zrobiłem krok naprzód. Wiedziałem, że to jest głupie, że nie uwolnię się od słońca przesuwając się o krok. Ale zrobiłem ten krok, tylko jeden krok naprzód. Tym razem Arab, nie wstając, wyciągnął nóż i pokazał mi go w słońcu. Jak długa iskrząca się klinga, światło wytrysło ze stali i dotknęło mi czoła. W tej samej chwili pot, nagromadzony na brwiach, spłynął mi nagle na powieki i pokrył je gęstym, ciepłym woalem. Pod tą zasłoną z łez i soli moje oczy zaniewidziały. Czułem już tylko obuchy słońca na czole i nieco zatarty, świetlisty miecz dobywający się z noża, który był ciągle przede mną. Ta ognista szpada przebijała mi rzęsy i raniła obolałe oczy. [...]

Cała moja istota sprężyła się, zacisnąłem rękę na rewolwerze. Spust ustąpił, dotknąłem gładkiej wypukłości kolby i właśnie wtedy, w tym trzasku suchym i zarazem ogłuszającym,

wszystko się zaczęło. Strząsnąłem pot i słońce. Zrozumiałem, że zburzyłem równowagę dnia, niezwykłą ciszę plaży, na której byłem szczęśliwy. Więc strzeliłem jeszcze cztery razy do bezwładnego ciała, kule zagłębiały się w nim niedostrzegalnie. I były to jak gdyby cztery krótkie uderzenia, którymi zastukałem do wrót nieszczęścia.” [Camus 1972, s. 44-47]

A zatem jest tak. „Egzystencja poprzedza esencję”. Sytuacja wyznacza akt woli. Zabójcą – w opowieści Camusa – było słońce. Na czym w takim razie polega **akt woli**? Na tym, że człowiek sytuację akceptuje lub odmawia akceptacji. Teraz dochodzimy do **paradoksu** filozofii egzystencjalnej. Sformułuję go tak: to, co człowiek robi, jest wyznaczone przez okoliczności, ale człowiek za to, co zrobi ponosi pełną odpowiedzialność. W takim razie filozofia Sartre’a nie jest „filozofią wolności” lecz filozofią odpowiedzialności.

Z tego powodu Sartre musiał rozegrać prywatny spór z Panem Bogiem. Otóż Bóg, według obiegowej interpretacji w filozofii judeochrześcijańskiej, zdejmuje z człowieka odpowiedzialność za ludzkie akty wyboru. Sartre uważał więc, że Pan Bóg nie istnieje. Powiedział za dużo. Być może Boga nie ma, ale bez względu na to, czy On jest, czy Go nie ma, tylko my – każdy z nas z osobna – podejmujemy decyzję o tym, czy zawierzyć Panu Bogu, czy Go zlekceważyć. W tym zakresie i tylko w tym człowiek odpowiada za swój projekt (w tej sprawie Sartre zgadza się ze Świętym Augustynem). To, co polscy intelektualiści podawali za rdzeń filozofii Sartre’a, a więc podział ludzi na *autentycznych* i *nieautentycznych*, jest tylko konsekwencją przedstawionych założeń myślowych. Istotnie jest tak,

że niektórzy ludzie przyjmują jako obowiązujący cudzy werdykt, to znaczy uznają, że mają obowiązek postępować zgodnie z prawem ustanowionym przez Boga (kimkolwiek byłby Bóg), przez organ władzy doczesnej, bądź przez sąsiadów (tak zwana opinia publiczna). Otóż tę klasę ludzi w egzystencjalizmie nazywamy klasą ludzi nieautentycznych. Natomiast ci, być może nieliczni, którzy świadomie biorą na siebie **przekleństwo odpowiedzialności**, zasługują na miano ludzi autentycznych.

Powinniśmy odpowiedzieć na pytanie, skąd się bierze ten podział na autentycznych i nieautentycznych? To właśnie pytanie prowadziło w latach czterdziestych do pomysłu stworzenia psychoanalizy egzystencjalnej. Powtórzmy: jest jakoś tak, że jedni z nas poddają się dyktatowi Boga lub Historii, inni mówią, że „moja chata skraja”. Otóż zdaniem Sartre’a badanie tego problemu należy do dziedziny psychologii a nie filozofii. To znaczy, że nie będziemy ufać prymitywnej opinii Freuda, że ludzkie działanie jest wyznaczone przez popęd seksualny, ale zgodzimy się, że całość sytuacji (geny, kultura i język) wyznaczają to, za co bierzemy odpowiedzialność.



### ROZDZIAŁ 3. GOMBROWICZ

Ponieważ Witold Gombrowicz był człowiekiem inteligentniejszym od Sartre'a, to warto zastanowić się nad jego akceptacją i refutacją egzystencjalizmu. Najwygodniej będzie problem przedstawić w jego własnym sformułowaniu:

„Uważam, że absolutnie nie da się zignorować egzystencjalizmu, ani wyminąć go jakąkolwiek dialektyką. Sądzę, że artysta, literat, który nie zetknął się z tymi wtajemniczeniami, nie ma w ogóle pojęcia o współczesności (marksizm go nie zbawi). A także uważam, że brak tego przeżycia – przeżycia egzystencjalnego – w kulturze polskiej, zawartej dziś bez reszty w ramach katolicyzmu i marksizmu, opóźni ją znowu o jakie pięćdziesiąt lub sto lat w stosunku do Zachodu.

Egzystencjalizmu nie można przeskoczyć; trzeba go przezwyciężyć. Ale nie przezwyciężycie go dyskusją, gdyż on nie nadaje się do niej – nie jest przecież problemem intelektualnym. Egzystencjalizm przezwyciężymy tylko namiętnym i kategorycznym wyborem innego życia, innej rzeczywistości. Wybierając tę inną rzeczywistość, sami nią się stajemy. W ogóle należy pożegnać się w świecie nadchodzącym z metodami «obiektywnej» dyskusji, perswazji i argumentacji. Intelktem nie rozwiążemy naszych węzłów gordyjskich; będziemy je przecinać własnym życiem.

Opieram się temu egzystencjalizmowi filozofów, teoretycznemu i systematycznemu, ponieważ świat który z niego powstaje jest sprzeczny z moim życiem, nie nadaje się do mego

życia. Dla mnie egzystencjaliści są ludźmi sfalszowanymi – oto wycucie mocniejsze od mego rozumu. Zauważcie, iż nie podaję w wątpliwość dróg myślowych oraz intuicyjnych, na których oni doszli do tej doktryny. Odrzucam ją ze względu na jej wyniki, którym, jako egzystencja, nie mogę sprostać, których w ogóle nie mogę zasymilować. Mówię więc, że to nie dla mnie i odpycham to. A z chwilą kiedy, namiętą decyzją, odrzucę tę ich noc egzystencjalną jedynej świadomości, przywracam do życia świat, zwykły, konkretny, w którym mogę oddychać. Nie idzie bynajmniej o udowodnienie, że ten świat to najprawdziwsza rzeczywistość – idzie o ślepą, upartą afirmację doczesnego świata wbrew tamtej intuicji, jako jedyne w którym życie jest możliwe, jedyne zgodnego z naszą naturą.

Egzystencjalizm musimy przyjąć do wiadomości, podobnie jak musieliśmy przyjąć do wiadomości Nietzschego lub Hegla. Co więcej, trzeba wyciągnąć z tego wszystko co się da – wszelkie możliwe pogłębienie i wzbogacenie. Ale nie wolno w to uwierzyć... Owszem, posługujmy się tą wiedzą, wszak to najlepsza wiedza na jaką nas stać... ale groteskowo sztywny, martwo ociężały, niezręczny i niezdarny ten kto uwierzy! Zachowajmy tę świadomość na drugim planie, jako coś pomocniczego. I, choćby nawet egzystencjalizm oślepił nas blaskiem najwyższej rewelacji, musimy nim gardzić. Trzeba go zlekceważyć. Tutaj nie ma miejsca na lojalność.” [Gombrowicz 1986, tom VII, s. 294-295]

Przede wszystkim musimy zauważyć, że argumentacja Gombrowicza godzi nie tylko w egzystencjalizm, lecz raczej odmawia racji bytu dowolnej doktrynie filozoficznej. Autor



skłonny jest dopuścić działalność filozoficzną jako swego rodzaju odmianę wyrafinowanych rozrywek umysłowych, filozofów wypada znać, w żadnym jednak razie nie wolno ich traktować na serio. Konsekwentnie Gombrowicz przypuszcza, iż żaden z wybitnych twórców filozofii, wymienia tutaj *explicite* Sokratesa, Spinozę i Kanta, nie był człowiekiem „poważnym” (por. *op. cit.*, s. 291-292). Konkluduje, że:

„Dopiero gdy teoretyczny problem stał się «tajemnicą» Gabriela Marcela tajemnica okazała się śmieszna do rozpuku!” [tamże] „Kiedy mówicie mi, egzystencjaliści, o świadomości, lęku i nicości, wybucham śmiechem nie dlatego abym się z wami nie zgadzał, lecz dlatego, że z wami muszę się zgodzić. Śmieję się ponieważ rozkoszuję się lękiem, bawię się nicością i igram z odpowiedzialnością, a śmierci nie ma.” [*op. cit.*, s. 293]

Gombrowicz podejrzewa, iż wszelka próba dyskursu filozoficznego w warunkach codzienności, przy śniadaniu, w łóżku, w zatłoczonym autobusie, obraca się w niedorzeczność. Sama ewentualność konfrontacji filozofii z „prozą życia” prowadzi do demaskacji sporów filozoficznych jako salonowych zabaw w snobistycznym środowisku. Zarazem sam się deklaruje jako egzystencjalista i zdaje się dopuszczać, że przynajmniej zabawa w egzystencjalizm jest czynnością, której pewnej ograniczonej powagi odmówić nie sposób.

W celu lepszego zrozumienia specyfiki gombrowiczowskiego egzystencjalizmu wypadnie zwrócić się do przeprowadzonej na stronach *Dziennika* analizy książki Sartre’a *Saint Genet, comédien et martyr*. Rzecz w tym, że Sartre podaje ży-

cie Geneta jako przykład wyboru rzekomo autentycznego. Miało być tak, iż Genet, kryminalista a zarazem utalentowany literat, wybrał „zło”, stając się homoseksualistą i wchodząc w liczne konflikty z kodeksem karnym. Z punktu widzenia Gombrowicza materiał ujęty zarówno w autobiograficznych zwierzeniach Geneta, jak i w proponowanym przez Sartre’a komentarzu do takiej diagnozy nie daje wystarczających podstaw. Jak się dowiadujemy, Genet zaczął kraść powodowany notorycznym brakiem pieniędzy, oddał się pederastii kierując się naturalnym popędem biologicznym; jeżeli nawet, jak pisze, „wybrał zło”, to wybór ten należy traktować jako wtórną racjonalizację wcześniej ukształtowanych nawyków i nałogów. Jego los nie może więc stanowić egzemplifikacji „przeklętej wolności”, na którą, zdaniem egzystencjalistów, ludzie są skazani. Wręcz przeciwnie, przypadek Geneta mógłby być podawany jako ilustracja materialistycznej tezy, iż losy ludzkie są ściśle wyznaczone przez okoliczności, w których ludzki charakter jest kształtowany. Jest to teza determinizmu edukacyjnego, teza, która na pierwszy rzut oka pozostaje z filozofią egzystencjalną w nieusuwalnej sprzeczności. Na marginesie warto przypomnieć, że na tym samym przykładzie filozofię Sartre’a poddał w Polsce krytyce znamienity marksista lat pięćdziesiątych, profesor Adam Schaff. Zanim przejdziemy do oceny zasadności tego typu krytyk, pozwolę sobie zacytować jeszcze kolejny fragment *Dziennika* dotyczący całokształtu walorów myśli egzystencjalnej:

„Póki filozofia spekulowała w oderwaniu od życia, póki była czystym rozumem snującym swoje abstrakcje, nie była w tym stopniu gwałtem, obrazą, śmiesznością. Myśl była sobie,

a życie sobie. Mogłem tolerować spekulacje kartezyjuszowskie czy kantowskie, ponieważ były tylko dziełem rozumu. Ja zaś wyczuwałem, że poza świadomością jest byt. Czułem się nieuchwytny w bycie. W gruncie rzeczy nigdy nie traktowałem tych systemów inaczej, jak tylko jako twór pewnej władzy mojej, władzy rozumowania, która jednak była tylko jedną z funkcji moich, która była, w ostatecznym sensie, ekspansją mojej żywotności; której przeto mogłem się nie poddawać. Ale teraz? Ale egzystencjalizm? Egzystencjalizm chce dobrać się do mnie całego, on już nie przemawia tylko do moich władz poznawczych, chce mnie przeniknąć w najgłębszym moim istnieniu, chce być moim istnieniem. Tu więc życie moje staje dęba, zaczyna wierzgać. Bardzo mnie bawią intelektualne polemiki z egzystencjalistami. Jak można polemizować z czymś co cię dosięga w twoim bycie? To już nie jest teoria tylko, ale akt zaborczy ich istnienia w stosunku do twego istnienia i na to nie odpowiada się argumentami, lecz żyjąc inaczej, niż oni chcą – i dość kategorycznie, aby twoje życie stało się dla nich nieprzenikliwe.” [Gombrowicz 1986, tom VII, s. 290-291]



## ROZDZIAŁ 4.

### ANALIZA EGZYSTENCJALNA - REINTERPRETACJA

Istnieją bodajże dwa istotnie różne pytania, które postawić można zarówno wobec własnego losu jak i wobec losów innych ludzi. Są to pytania o **wyjaśnienie** i o **usprawiedliwienie**. Pytania pierwszego typu zaczynają się często od słowa „dlaczego?” lub od zwrotu „jak do tego doszło?”. Dla pytań drugiego typu charakterystyczny bywa zwrot pytajny „po co?”, a także „w jakim celu?”. Jest kłopotliwym faktem, że zarówno w języku potocznym jak i w filozofii oba wyróżnione typy pytań są notorycznie mieszane. Okoliczność ta prowadzi nieraz do godnych najwyższej uwagi nieporozumień.

Ani Sartre’owi, ani Gombrowiczowi, gdy pytali o los Geneta, nie udało się wyraźnie określić charakteru diskutowanego problemu. Mogło być tak, że Genet **wyjaśnił**, w jaki sposób bieg wydarzeń wymusił na nim akces do środowiska złodziejskiego i homoseksualnego. Może wtedy też być tak, że Sartre po prostu przyjął to wyjaśnienie za dobrą monetę. Może być jednak inaczej: jak sugeruje sam Genet, w pewnym okresie swego życia dokonał świadomego wyboru między grzechem a cnotą, powiedział sobie „róbcie, co chcecie, a ja będę niedobrym chłopczykiem”. Rekonstrukcja tego losu przez Sartre’a chce wyeksponować ów moment świadomego wyboru i w tym właśnie Gombrowicz znajduje punkt wyjścia do polemiki.

Przesąd filozoficzny zakładający, iż ludzie są osobnikami racjonalnymi – a to „racjonalnymi” w tym sensie, że każdą poważną decyzję podejmują po rozważeniu wielu istotnych racji

bądź przeciwwskazań – jest przesądem szczególnie uporczywym. W latach sześćdziesiątych, Jerzy Kmita przedstawił model ludzkich wyborów oparty na tym przesądzie, nazywając ów model **interpretacją humanistyczną**. O tym, jak dalece wątpliwe jest istotne tutaj przeświadczenie o ludzkiej racjonalności, najłatwiej się przekonać przeprowadzając próbną ankietę, w której prosilibyśmy respondentów o odpowiedź na pytanie „Po co zrobiłeś to a to?”. Możemy na przykład pytać studentów I roku filozofii, po co wybrali ten osobliwy kierunek studiów. Możemy też pytać drobnych przestępców, po co zdecydowali się na określony akt kradzieży czy chuligaństwa. Na te pytania nie otrzymamy zapewne żadnych rozsądnych odpowiedzi, będzie się powtarzać ten wariant bezradności, który zarejestrowaliśmy w wypadku Geneta.

Z podobnie podstawowym niezrozumieniem spotykamy się w próbach badania przynajmniej niektórych wielkich wydarzeń historii ludzkiej. Nikomu nie udało się ustalić, po co Hitler rozpoczął wojnę najeżdżczą z resztą świata, po co w toku tej wojny zdecydował się na politykę ludobójstwa, po co wreszcie – nie osiągając rozstrzygnięcia na froncie zachodnim – rzucił wojska do ataku na swego sojusznika na wschodzie. W podobnej ciemności grzęzną wysiłki tych niedyskretnych uczonych, którzy (jak Isaac Deutscher) chcieli się dowiedzieć, po co Stalin wprowadził rządy totalnego terroru, po co kolektywizując rolnictwo sprowadził klęskę głodu, po co wreszcie w latach niestabilnego sojuszu z Hitlerem zaniedbał przygotowania kraju do wojny.

Stawiając **pytanie o los** wolno oczekiwać dwojakiego rodzaju odpowiedzi. Można mianowicie szukać usprawiedliwienia wówczas, gdy problem losu ujmuje się w aspekcie teleologicznym („po co Stalin zakładał obozy koncentracyjne?”), bądź w aspekcie genetycznym. Stawiając pytanie genetyczne nie musimy przyjmować bezzasadnego założenia o racjonalności ludzkich poczynań. Pytanie to ma na ogół wiele różnych odpowiedzi, niektóre z tych odpowiedzi będą wymagać rozszyfrowania psychologicznych lub socjologicznych mechanizmów kształtowania ludzkiego behavioru. Pomijając komplikacje związane z wyborem aparatu teoretycznego wystarczy na razie powiedzieć, że podstawowa odpowiedź na rozważane pytanie będzie po prostu przekazem pewnej **fabuły**, a więc opowieścią biograficzną o jakimś człowieku. Tak właśnie postępuje Sartre opowiadając historię życia Geneta.

Musimy w tym miejscu wyraźnie stwierdzić, że liczne deklaracje Sartre’a i innych egzystencjalistów, takie jak *egzystencja poprzedza esencję czy człowiek jest skazany na wolność*, mają charakter czysto retoryczny. Tym łatwiej zrozumiała jest niechęć, którą – wobec egzystencjalistycznego **frazesu** – ujawnia Gombrowicz. Powinno być zatem zrozumiałe, że człowiek, który współcześnie chce z filozofii egzystencjalnej uzyskać pewien pożytek, winien tę filozofię poddać zabiegowi **reinterpretacji**. Pomijając gładkie ogólniki winien odtworzyć sens egzystencjalistycznego przedsięwzięcia.

Realizując taki zamiar trzeba przede wszystkim powiedzieć, że z punktu widzenia egzystencjalizmu absolutna „wolność” jest dla człowieka nieosiągalna. Przeciwnie, jest tak,

że sytuacja, w jakiej człowiek rodzi się, żyje i umiera, wyznacza z grubsza koleje jego losu. Sytuacji zaś nikt z nas nie wybiera, może się jedynie do niej tak lub inaczej ustosunkować.

*Cum grano salis* trzeba też potraktować tezę Sartre'a, iż człowiek „wybiera” swoją przeszłość. W gruncie rzeczy tezę tę zaakceptować można jedynie w tym sensie, że pewne fragmenty przeszłości uznaje się za istotne lub nieistotne. Następujący przykład będzie w tej kwestii instruktywny. Jest mianowicie tak, że niektórzy ludzie (świadomie lub nieświadomie nawiązując do idei Freuda) skłonni są uważać, że pierwsze doświadczenia erotyczne w latach dzieciństwa i młodości decydują o całokształcie ludzkiego życia uczuciowego. Inni natomiast są przekonani, że w autobiografii warto wypunktować takie tylko poważne fakty, jak na przykład kolejne małżeństwa i rozwody. Ci drudzy zgodzą się zapewne, że przyjęta przez nich selekcja faktów ujawnia proces spychania do nieświadomości przeżyć, które z punktu widzenia psychoanalizy zasługiwałyby na poważne potraktowanie. Mogą zarazem, wbrew freudystom, upierać się, że rozgrzebywanie „nieświadomości” jest raczej objawem choroby umysłowej, niż skuteczną terapią, która miałaby chorobie zapobiegać.

Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej każda z selekcji, o których napomknęliśmy, jest dopuszczalna. Każda z nich należy do zakresu wolności, która człowiekowi jest dana. Co więcej, dokonując selekcji, człowiek zarazem waloryzuje swoją przeszłość, a próbuje lub dezaprobuje podjęte w przeszłości działania i tym samym tworzy zarys swojego projektu na przyszłość.



W każdym ludzkim losie można wyróżnić dwa wzajemnie skorelowane nurty. Pierwszy z tych nurtów rozpatruje się jako następstwo sytuacji i faktów dotyczących danego człowieka. Każdemu elementowi tak pojętej biografii (pamiętamy, że biografia jest z punktu widzenia egzystencjalizmu pewną selekcją) przyporządkować można stany psychiczne (wprowadzimy tu termin **intencje**, rozumiane jako subiektywne przeżycia sytuacji). W myśleniu teleologicznym kolejne intencje traktowane są jako przyczyny sprawcze zamierzonych przez człowieka działań. Jak to już było powiedziane, nie ma odpowiedzi na pytanie o sens biografii intencjonalnej ujętej jako pewna całość. Nie ma odpowiedzi na pytanie „po co żył Hitler?”, ani „po co żył Stalin?”. Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej pytania o sens teleologiczny życia ludzkiego prowadzą na manowce. Nie można jednak zanegować faktu, że ludzie chętnie sobie tego rodzaju pytania stawiają. Lepiej, podobnie jak Gombrowicz, mówić w takich wypadkach o **racjonalizacji** ludzkiego losu.

Odkrycie ludzkiej skłonności do racjonalizacji stanowi, zgodnie z filozofią Sartre’a, podstawę do odróżnienia w zbiorze ludzkich losów „egzystencji” autentycznych i nieautentycznych. Sprawa ta będzie w tym miejscu wymagać nieco dłuższego komentarza.

Człowiekiem nieautentycznym w rozumieniu Sartre’a nazywamy osobnika, który uznaje swój los za określony przez pewien zewnętrzny autorytet i tym samym sądzi, że bieg jego życia znajduje pewne zewnętrzne usprawiedliwienie. Kilka lat po Sartrze Erich Fromm (1900–1980) wprowadził tu pojęcie

„ucieczki od wolności” [Fromm 1970]. Analiza „egzystencji nieautentycznej” doprowadziła Sartre’a do swoistej wersji ateizmu, ateizm w rozumieniu Sartre’a to nie tyle pogląd, że Bóg nie istnieje, lecz raczej przeświadczenie, że człowiek nie ma prawa obciążać Boga odpowiedzialnością za swoje czyny, nie może więc oczekiwać od Boga ani potępienia, ani wybaczenia. W tym sensie Sartre uwikłał się w teologiczny spór o grzech pierworodny i łaskę uświęcającą, trwający w kulturze judeo-chrześcijańskiej od IV wieku naszej ery (od Świętego Augustyna). Jeżeli w teologii założyć, że stwórca od początku świata podzielił ludzi na zbawionych i potępionych (taki pogląd podtrzymywał między innymi Kalwin), to każdy grzesznik może usprawiedliwiać swój los powołując się na postanowienie Boże. Otóż tego rodzaju użytek z mitu religijnego uznał Sartre za oszukańczy, a ludzi wierzących w „predestynację” zaliczył do grupy osób nieautentycznych.

Współcześnie mit o grzechu pierworodnym doczekał się raczej niespodziewanej aktualizacji. Mam tu na uwadze naukowe mity rozpowszechniane przez znawców inżynierii genetycznej. Niektórzy z nich sądzą, że losy ludzkie są z góry przesądzone przez zakodowaną w chromosomach strukturę genetyczną. Zachowując ten styl myślenia moglibyśmy mówić (jak to się niekiedy robi) o „urodzonych” przestępcach, czy też o wrodzonej zacności ludzi przyzwoitych. Nieco bardziej wyrafinowaną wersją wiary w łaskę uświęcającą jest rozpowszechnione wśród rewolucjonistów przekonanie, że postęp społeczny pozwala usprawiedliwić zbrodnie dokonane w toku rewolucji. Wiara ta znalazła aforystyczny wyraz w porzekadle „polityki nie robi się w białych rękawiczkach”. Frazes ten służył w prak-

tyce usprawiedliwieniu zbrodni politycznych. W ten sposób analiza nieautentyczności ujawnia głęboki związek egzystencjalizmu Sartre'a z etyką Kanta, a zarazem świadczy o odrzuceniu przez francuskiego filozofa pewnych podstawowych tez heglowskiej filozofii dziejów [por. Kowalska 1977].

Szukając źródeł nieautentyczności nie wolno jednak nadmiernie koncentrować się na tropieniu efektów wiary w Boga czy ideologii odwołującej się do autorytetu historii. Ani dewotka, ani terrorysta nie powinni być podawani jako paradygmatyczne wzorce dyskutowanej postawy. Aby pójść głębiej, trzeba będzie zanurzyć się w **prozaiczności** życia.

Prozaiczność nieautentyczności ujawni się natychmiast, skoro tylko zauważymy, iż ludzie chętnie rezygnują z samodzielnego kształtowania swego losu poddając się akcydentalnie i doraźnie dowolnym zewnętrznym autorytetom. Takim autorytetem bywa głos opinii publicznej, czasem zasłyszana przypadkowo plotka sąsiadki, komunikat radiowy lub telewizyjny, opinia kolegi z pracy, rada spowiednika. W tym punkcie rekonstrukcji filozofii egzystencjalnej staje się stopniowo jasne, że ideał autentyczności nie tylko – jak to wskazywał Gombrowicz – jest nieosiągalny, ale co gorzej – nie nadaje się do jasnego wysłowienia. Hasło „autentyczności” zostało rzucone, jednak pomimo wieloletnich wysiłków Sartre'a nie zdołało zakiełkować.

Być może za wyjaśnienie porady *bądź autentyczny* wystarczyłoby powiedzieć, że należy kształtować swój los samodzielnie, nie dając posłuchu pokątnym doradcom. Taka interpretacja zostaje jednak całkowicie skompromitowana w dwóch wybit-

nych dziełach egzystencjalnej literatury XX wieku. Mam tu na uwadze *Ślub* Gombrowicza i *Proces* Kafki.

Henryk, główny bohater *Ślubu*, pomyślany jest przez autora jako kombatant, który po powrocie z wojny próbuje odbudować „normalne” życie. Spotyka się jednak ze środowiskiem (rodzice, sąsiedzi), które narzuca mu różne, wzajemnie niezgodne, role społeczne. Powiada zatem Henryk: „Ten pokój jest zamaskowany i to wszystko jest anormalne”. Jego przyjaciel Władzio replikuje: „Nie bądź głupi, nie rób trudności / Co cię obchodzi, że coś jest anormalne / Jeżeli my jesteśmy normalni” [Gombrowicz 1986, tom VI, s. 102]. Tak tedy w dramacie Gombrowicza jedynie Władzio mógłby pretendować do losu człowieka autentycznego. Źle to się jednak kończy. Zdradzony przez Henryka zabija się nożem.

Można uważać za niewątpliwe, że pisząc *Ślub* Gombrowicz czerpał inspiracje nie tylko z dzieł Szekspira, ale także z *Procesu* Kafki. W *Procesie* pan K. pomimo absurdalnych oskarżeń, jakimi obejmuje go tajemniczy Sąd, próbuje żyć jako człowiek normalny. W rozmowie w Katedrze słyszy:

„– Szukasz za wiele obcej pomocy – powiedział ksiądz z przyganą – a zwłaszcza u kobiet. Czy nie widzisz, że nie jest to prawdziwa pomoc?” [Kafka 1957a, s. 231]

Również ta historia kończy się niedobrze, pan K., skazany wyrokiem Sądu, zostaje zamordowany; akt oskarżenia

i uzasadnienie wyroku nigdzie nie są i nie będą podane<sup>\*)</sup>.

Rzecz w tym, że **autentyczność** jest dla człowieka stanem nieosiągalnym. Podobnie nieosiągalna jest **wolność w sytuacji**. W tym drugim wypadku można jedynie myśleć o wysiłku wyzwalania, wysiłek taki nigdy nie jest w pełni skuteczny. Jak pisał Kafka w *Sprawozdaniu dla Akademii*:

„Nie, wolności nie chciałem. Tylko wyjścia: na prawo, na lewo, dokądkolwiek; nie miałem żadnych innych wymagań, niechby nawet to wyjście było złudzeniem; wymaganie było małe, nie większe byłoby złudzenie. Naprzód, naprzód! Przede wszystkim nie tkwić na miejscu, z podniesionymi ramionami, przeciśnięty do ścian skrzyni.” [por. Kafka 1957b, s. 131]

---

\*) Twórczość Franza Kafki (1883-1924) była i jest przedmiotem najrozmaitszych interpretacji. Bezpośrednio po śmierci pisarza rozpowszechniła się pod wpływem Maxa Broda interpretacja oparta na założeniach ideologii i filozofii syjonistycznej. Wielokrotnie też klucza do zrozumienia *Procesu* i innych dzieł Kafki szukano w psychoanalizie Freuda i w teorii analitycznej Junga. Żadna z tych interpretacji nie zasługuje na bezwarunkową aprobatę, aczkolwiek każda z nich może przyczynić się do głębszego zrozumienia zarówno dzieła Kafki jak i losu jego autora. Kafka zmarł młodo w rezultacie nieuleczalnej w jego czasach gruźlicy. Być może rzeczą najbardziej naturalną byłoby odczytanie *Procesu* jako filozoficznej opowieści o umieraniu. Warto może napomknąć, że w roku śmierci Kafki ukazało się pierwsze wydanie *Czarodziejskiej Góry* Tomasza Manna. Zauważmy, że w *Procesie* oskarżony Józef K. zyskuje możliwość starania się o dwojakiego rodzaju polepszenie swego losu. Jednym z nich jest „pozorne uwolnienie”, drugim – „przewleczenie”. Przypomnijmy, że w powieści Manna „pozorne uwolnienie” staje się udziałem Joachima, „przewleczenie” dotyczy natomiast Hansa Castorpa. Z lektury *Procesu* trzeba wszakże pamiętać, że „obie metody mają ze sobą to wspólne, że zapobiegają skazaniu oskarżonego; ale zapobiegają też prawdziwemu uwolnieniu”. [Kafka 1957, s. 175]

Rozumiemy teraz lepiej dopiero co omówione przypadki. Władzio ze *Ślubu* nie może osiągnąć autentyczności, ponieważ – wbrew jego opinii – w nienormalnym świecie nikt nie potrafi być normalny. Józef K. z *Procesu* nie jest autentyczny, ponieważ nikt nie może żyć normalnie będąc oskarżonym w bezpodstawnie wytoczonym procesie. To samo dotyczy rzeczywistego losu Franza Kafki.

Kafka był człowiekiem nieuleczalnie chorym. Przez wiele lat łudził się nadzieją, że wchodząc w związek małżeński zapewni – sobie i żonie – warunki normalnej egzystencji. Rozwój choroby wykazał płonność tych zamysłów. Pozostał mu los inwalidy, wyrzutka spośród społeczeństwa zdrowych. Ponadto był Żydem, człowiekiem podwójnie, w antysemickiej społeczności, napiętnowanym. Wyzwolenia poszukiwał w twórczości literackiej, umierając pozostawił pisemne zlecenie, aby jego przyjaciel spalił wszystkie pozostałe po zmarłym rękopisy. Czego ów zresztą nie uczynił.

Dla egzystencjalisty nieszczęście Kafki jest figurą wspólnego nam wszystkim losu. Z tego punktu widzenia jedynym ważkim problemem filozoficznym jest pytanie: jak żyć wobec perspektywy nieuchronnej śmierci? Psychoanaliza egzystencjalna ma pomóc w znalezieniu kierunku w poszukiwaniu odpowiedzi.

Odnotujmy raz jeszcze opinię Gombrowicza:

„Ale i Sartra dokładnie nie przeczytałem, choć ta psychoanaliza egzystencjalna równa się w moim pojęciu, pod względem ilości i jakości odkryć, jedenastu albo i dwunastu Proustom. Cóż chcecie, tak się złożyło. I zresztą wiecie, że książek

nie czyta się dokładnie. Ja tak czytałem, jak wszyscy...” [Gombrowicz 1986, t. IX, s.134]

Trudno mieć Gombrowiczowi za złe, że nie przeczytał Sartre’a w całości, można jednak żałować, że nie czytał go uważnie. Jest tu też kwestia właściwego doboru lektur. Filozofia egzystencjalna pozostaje dziś formacją intelektualnie żywą pod warunkiem, że docieramy do niej poprzez utwory rzeczywiście doniosłe: poprzez dramaty i nowelistykę Sartre’a, przez beletrystkę i publicystykę Camusa, a także przez publikacje krytyków egzystencjalizmu. Ironiczne analizy i opinie Gombrowicza okazują się niezwykle istotne właśnie w tak określonym uniwersum dyskursu. Jest przy tym zabawne, w jaki sposób przez ironię przebija się zazdrość wobec sławniejszego kolegi (Sartre’a), której Gombrowicz ukryć nie potrafił.

Ale przecież nie chcę lekceważyć wysiłków tych profesjonalnych filozofów, którzy – tak jak Małgorzata Kowalska – starannie badali relacje wiążące *L’Être et le Néant* [Paris 1943] z wielką tradycją Hegla, Husserla i Heideggera [por. Kowalska 1977]. Pytanie, które Heidegger sformułował w *Czym jest metafizyka*, a mianowicie: „Dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?”, pozostaje rzecz jasna bez odpowiedzi [Heidegger 1977, s. 47]. Nasuwającą się odpowiedź: „A diabli wiedzą”, trudno byłoby uważać za dostatecznie wyrafinowaną. Tak czy inaczej, Sartre jako filozof akademicki okazuje się myślicielem drugorzędnym, wtórnym wobec Husserla fenomenologiem, mało oryginalnym filozofem *bycia*. Cytowanym już kpinom Gombrowicza z tak budowanej filozofii („koń, z którego każdy spada”) trudno odmówić zasadności.

Reinterpretacja egzystencjalizmu wymaga potraktowania Sartre'a jako myśliciela istotnego dla współczesnej formy **filozofii życia**. Jego bezpośrednimi prekursorami będą wówczas Schopenhauer, Nietzsche i Kafka, a nie Hegel czy Husserl. Rzeczywistym osiągnięciem tej filozofii jest wierne przedstawienie ludzkiego losu.

Z punktu widzenia psychoanalizy egzystencjalnej okazuje się, że człowiek nie jest wolny, że żadna „egzystencja” nie poprzedza „esencji”. Wolność nie jest przekleństwem, przekleństwem bywa natomiast urojenie wolności a więc *quasi* religijne przeświadczenie, iż człowiek ponosi pełną odpowiedzialność tak za swój los, jak i za losy innych ludzi. Ludzka **wolność w sytuacji** polega na tym, że każdy z nas próbuje stopniowo wyzwalać się od nacisku zewnętrznych autorytetów zmierzając do samostanowienia swojego losu. Ten cel jest zasadniczo nieosiągalny, w każdym wypadku śmierć demaskuje wszystkie samooszustwa. Ów proces autokreacji może być opisany jako proces powstawania nałogu (jak pamiętamy jest to główna idea uwag Gombrowicza o Genecie). Ujmując rzecz w jednym zdaniu: przez całe życie ludzie budują sobie nałóg bycia nieśmiertelnym, a potem zniecka umierają.

Dodać trzeba, że w zwrocie „psychoanaliza egzystencjalna” problematyczna jest sensowność zastosowania słowa „psychoanaliza”. W tradycji dwudziestowiecznej, począwszy od Freuda, psychoanaliza była rozumiana przede wszystkim jako terapia rzekomo skuteczna w przypadkach nerwic czy innych zaburzeń psychofizycznych. Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej żadna taka terapia nie może być skuteczna, ponie-



waż pożądanym przez terapeutę „stan normalności” czy „zdrowia psychicznego” jest zasadniczo nieosiągalny. Egzystencjalna analiza losu ludzkiego dowodzi przede wszystkim, że niepokój jest dla człowieka (w odróżnieniu od zwierząt) niezbywalnym aspektem egzystencji.

Zastanawiam się teraz, czy używając archaicznego słowa **los**, nie wprowadzam zbyt ozdobnej stylistyki, która budziła niechęć Gombrowicza. Być może powinnam była wziąć pod uwagę opinię Rilkego: „Los uwielbia wymyślność, skomplikowane wzory i figury, ale życie nabrzmiałe jest prostotą” [por. Gadamer 1979a, s. 355]. W innym tekście (*Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach duinejskich”*) Hans Georg Gadamer rozwija tę myśl:

„Rilke nazywa nas trwonicielami cierpień, co znaczy, że nie umiemy gospodarować tym, co mamy w ciągłym użyciu i co jest nam niezbywalne. Nie sposób wdawać się tu w rozważania na temat bólu i różnicy między bólem a radością. Ale wiadomo, że ból przenika do wewnątrz, a przeto pogłębia ludzką wrażliwość. Twarz rozjaśniona radością to cudowny widok, ale tylko ból nadaje twarzy wyraz. Ból jest niezbywalnym składnikiem naszego życia, świadomości, samowiedzy. Cierpienia są «miejscem, osadą, leżem, siedzibą» – jednostajność tego wyliczniana potęguje wrażenie nieustannej obecności.

Ale widzimy jak niewiele miejsca nasza ludzka egzystencja pozostawia bólowi. Świadczy o tym cały fałsz cmentarza na skraju miasta. I znowu trzeba dopiero anioła, istoty nie znającej uczuć połowicznych i rozszczepienia w uczuciach, aby z tego pozornego cierpienia nic nie pozostało («stratowałby je do-

szczętnie»). Stąd gorzka formuła o rynku pociechy, gdzie za pośrednictwem przedsiębiorstwa pogrzebowego wymienia się symbolikę cierpienia na pieniądze. Wystarczy przypomnieć sobie greckie stele, eksponowane coraz liczniej w muzeum ateńskim, aby prawem kontrastu zdać sobie sprawę, iż pomniki nagrobne naszych cmentarzy są rzeczywiście «odlanym z próżni kształtem». [...]

Dopiero wewnątrz jarmarku życia, na którym wszystko lśni fałszywym blichtrzem, można spotkać prawdziwe uczucia. Bawiące się dzieci, zajęte sobą pary kochanków, psy, wypuszczone w końcu z niewoli u ludzi – oto, co przyciąga młodzieńca. Akcent położony jest na słowie «młodzieniec». Młodzieńcy – mówi wiersz – nie są jeszcze tak rozsądni jak dorośli. Są jeszcze rozrzutni w uczuciach, jeszcze zdolni do tego, by nie przejść obojętnie obok czegoś, wyznać, że coś jest niesłuszne i nie godzić się z tym, co jest. Pieniądze jeszcze ich nie fascynują i dlatego młodzieńcy mogą poznać Skargę. Jest to kolejne mitopoetyckie odwrócenie. Chłopiec podąża za Skargą, jest poruszony, oczarowany, aż wreszcie zawraca z powrotem w stronę powagi i trzeźwości życia. Nie potrafi dłużej wytrwać przy smutnej i jałowej myśli o opacznej rzeczywistości i porzuca Skargi.”\*) [Gadamer 1979b, s. 317-318; por. też *Elegie duinejskie*, [w:] Rilke 1987]

---

\*) W poezji Rilkego “Skargi” są personifikacją żalu i bólu, które po śmierci człowieka (młodzieńca) stają się udziałem żyjących. Skargi towarzyszą zmarłemu na drodze do krainy cierpienia, którą osiąga wówczas, gdy wszelka pamięć o nim wygaśnie. Inną wersję tego poetyckiego mitu czytelnik może odnaleźć w opowieści Ursuli Le Guin *Czarnoksiężnik z Archipelagu* [por. Le Guin 1983].

## ROZDZIAŁ 5. W HORYZONCIE IDEOLOGII

Egzystencjalistyczna koncepcja losu ludzkiego zdaje się wykluczać wszelkie złudzenia ideologiczne czy religijne. Skądinąd wiadomo jednak, że w twórczości Sartre'a i Camusa złudzeń takich nie brakuje. Występują one również u Gombrowicza, który raczej bezzasadnie (choć patriotycznie) zakładał, że literatura polska może doczekać się światowego uznania poprzez eksploatację mitu młodości.

Weźmy na przykład pod uwagę najpowszechniej bodajże znane opowiadanie Sartre'a *Mur*. Bohaterem opowiadania jest hiszpański rewolucjonista skazany na śmierć przez oficerów faszystowskiej junty. Ewentualnym warunkiem ułaskawienia będzie wydanie w ręce oprawców innego rewolucjonisty. Akcja opowiadania toczy się w celi więziennej, w której skazany, wraz z dwoma towarzyszami, oczekuje na wykonanie wyroku. Zgodnie z relacją Sartre'a bohater w pewnym momencie stwierdza: „Powiedziałem sobie: «Chcę umrzeć przyzwoicie».” A dalej: „Ja byłem uparty, chciałem umrzeć przyzwoicie i o niczym innym nie myślałem” [Sartre 1992, s. 97].

Przedstawiona konstrukcja literacka może być potraktowana jako suche sprawozdanie z tego fragmentu konkretnego życia ludzkiego, w którym człowiek staje wobec bezpośredniego zagrożenia śmiercią. Może być jednak odczytana inaczej, w interpretacji ideologicznej Sartre sugeruje, że w każdej sytuacji, nawet ekstremalnej, człowiek zobowiązany jest do zachowania godności.

Inny fragment *Muru* ma też bezpośredni wydźwięk ideologiczny. Mam tu na uwadze scenę, w której bohater zastanawia się, dlaczego odmawia propozycji ułaskawienia za cenę denuncjacji:

„Wiedziałem też, że nie zdradzę jego kryjówki, chyba żeby mnie zaczęli torturować (jakoś o tym na szczęście nie myśleli). To wszystko było z góry wiadome, określone i bynajmniej mnie nie interesowało. Chciałem tylko zrozumieć powody swego postępowania. Wolałem raczej umrzeć niż wydać Ramona Gris. Dlaczego? Przecież nic mnie już z nim nie łączyło. Moja przyjaźń do niego umarła na krótko przed świtem, jednocześnie z miłością do Conchy, jednocześnie z ochotą do życia. Nie przestałem, naturalnie, cenić go – za tę jego twardość. Ale przecież nie dlatego nie godziłem się za niego umierać: jego życie nie miało większej wartości od mojego, żadne życie nie miało wartości. Postawią człowieka pod mur i będą do niego strzelać aż do skutku: czy to będę ja, czy on, nie miało najmniejszego znaczenia. Wiedziałem wprawdzie, że on lepiej może służyć sprawie Hiszpanii niż ja, ale w dupie już miałem i Hiszpanię, i anarchistów, nic mnie to nie obchodziło. A jednak siedziałem tu, mogłem się uratować wydając Grisa i nie mogłem się na to zdobyć. Wydało mi się to śmieszne: po prostu upór. Pomyślałem:

«Ale ze mnie uparciuch!» I ucieszyłem się jakoś serdecznie.” [Sartre 1992, s. 100-101]

W istocie, skąd ten upór? Ewentualna odpowiedź odwołać się musi do założeń ideologicznych. Byłoby mianowicie tak, że sytuacja wspólnej walki o dowolny ideał (w danym wypadku

o republikańską Hiszpanię, przeciw faszystowskiej juncie) rodzi i powinna rodzić **solidarność** bojowników. W ten sposób – dość nieoczekiwanie – nad egzystencjalną filozofią człowieka pojawia się nadbudówka w postaci „etyki solidarności”. Nie odmawiając Sartre’owi znacznych intencji, trzeba jednak stwierdzić, że z filozoficznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z zabiegiem oszukańczym.

Naiwne moralizatorstwo *Muru* staje się tym bardziej irytująca, jeżeli zachować w pamięci zakończenie *Procesu* Kafki. W tym fragmencie, pisanym przez Kafkę prawdopodobnie 10 lat przed śmiercią, pan K. przyjął już odwiedziny funkcjonariuszy powołanych do wykonania wyroku. W swoim ostatnim „spacerze” skazany staje się przedmiotem manipulacji:

„Potem rozpiął jeden z panów swój żakiet i wyjął z pochwy, która wisiała na pasku ściskającym kamizelkę, długi, cienki, z obu stron wyostrzony nóż rzeźnicki, podniósł go i badał ostrze w świetle księżycy. Znowu zaczęły się odrażające ceremonie, jeden podawał drugiemu nóż, ten znowu zwracał go z powrotem nad głowę K. K. wiedział teraz dobrze, że byłoby jego obowiązkiem chwycić nóż przechodzący tak nad nim z rąk do rąk i przebić się. Ale nie zrobił tego, tylko obracał wolną jeszcze szyję i rozglądał się dokoła. Nie potrafił wytrzymać próby do samego końca i wyręczyć całkowicie władzy, odpowiedzialność za ten ostatni błąd ponosił ten, który mu odmówił tej reszty potrzebnej siły. [...]

Ale na gardle jego spoczęły ręce jednego z panów, gdy drugi tymczasem wepchnął mu nóż w serce i dwa razy w nim obrócił. Gasnącymi oczyma widział jeszcze K., jak panowie,

blisko przed jego twarzą, policzek przy policzku, śledzili ostateczne rozstrzygnięcie. «Jak pies!» – powiedział do siebie: było tak, jak gdyby wstyd miał go przeżyć.” [Kafka 1957, s. 248-249]

Zestawiając surowy raport Kafki z literacko rozbuchaną nowelą Sartre’a musimy stwierdzić, że z punktu widzenia pierwszego z nich jest w każdym razie prawdą, iż „solidarni” i „niesolidarni” żyją i umierają tak samo. Jest mianowicie tak, jak to powiedział Hans Fallada (właściwie Rudolf Ditzen), że „każdy umiera w samotności”. Można się oczywiście zastanawiać, czy analogiczna niwelacja losów dotyczy też chrześcijan i nie-chrześcijan. Można mianowicie przypuszczać, że torturowany męczennik z racji swojej wiary odczuwa jakąś, choćby nieznaczną, ulgę w agonii. Jednak gdyby nawet tak było, to Sartre w żadnym razie nie budowałby na tym akcesu do etyki obiecującej zbawienie. Tak więc – jak długo mowa o fundamentach filozofii egzystencjalnej – pozostawać wypadnie przy koncepcji naszkicowanej przez Kafkę.

Nowotworowy rozwój myślenia ideologicznego odnaleźć można w publicystyce Sartre’a. Mam tu na uwadze jego manifest ideologiczny znany w Polsce pod tytułem *Egzystencjalizm jest humanizmem* [por. Sartre 1956], a także liczne wypowiedzi polemiczne prowokowane przez krytyków egzystencjalizmu. Warto zauważyć, że ideologiczna ewolucja Sartre’a prowadziła w różnych okresach jego życia do istotnego zbliżenia z doktryną komunistyczną, a pod koniec z jej chińską wersją: maoizmem.

Albert Camus ideologię, u Sartre’a słabiej eksponowaną, znacznie rozbudował. Odnotujemy najpierw różnice widoczne w analizie podstawowych założeń filozoficznych. Camus jeszcze wyraźniej niż Sartre skłaniał się do tradycji filozofii życia. Wielokrotnie deklarował, iż jest zwolennikiem prostych, ludzkich radości, że pragnie kochać i żyć zgodnie z rytmem przyrody. Literacki obraz takiej koncepcji losu łatwo sobie uprzytomnić w trakcie lektury pierwszej części *Obcego*. Jednak ten świat prostych radości i przyjaźni w sposób oczywisty okazuje się niestabilny. Przeżycie śmierci, własnej lub cudzej, prowadzi do zdemaskowania pozoru, świat rzeczywisty z ludzkiego punktu widzenia staje się czymś absurdalnym. To przeżycie absurdu jest głównym przedmiotem filozoficznej eseistyki Camusa. Wymienić tu trzeba zwłaszcza tomy *Mit Syzyfa*, *Człowiek zbuntowany*, *Dwie strony tego samego*, a także artykuły w czasopiśmie *Combat*. W języku polskim ukazał się wybór tych prac [Camus 1971].

Dla Camusa jedynym poważnym problemem filozoficznym pozostaje problem samobójstwa. W związku z tym warto tu zacytować jego opinię o filozofii Martina Heideggera (1889 – 1976) z *Absurdalnych murów*:

„Heidegger rozważa zimno kondycję ludzką i ogłasza, że

jest nią upokorzone istnienie. Jediną realnością jest «troska»<sup>\*)</sup> na każdym szczeblu bytu. Dla człowieka zagubionego w świecie i jego rozrywkach ta troska jest krótkim i przelotnym strachem. Ale niech ten strach nabierze świadomości siebie, a staje się trwogą, stałym klimatem człowieka jasno widzącego, «w którym odnajduje się egzystencja». Ten profesor filozofii pisze bez drżenia i w języku najbardziej abstrakcyjnym, że «skończony i ograniczony charakter egzystencji ludzkiej jest bardziej pierwotny od samego człowieka». [...] Heidegger także nie oddziela świadomości od absurdu. Świadomość śmierci to wołanie troski; «egzystencja kieruje wówczas do siebie własne wołanie za pośrednictwem świadomości». [...] Według Heideggera również nie wolno usypiać i trzeba czuć, aż się spełni. Trwa w tym świecie absurdalnym, dowodzi jego znikomości. Szuka drogi wśród ruin.» [Camus 1971, s. 108-109]

Zasadnicza odmienność filozofii człowieka według Camusa od filozofii bycia Heideggera opiera się na radykalnie różnym pojmowaniu zjawiska śmierci przez każdego z przywołanych tu filozofów. Z punktu widzenia Heideggera „człowiek jest bytem ku śmierci”, jego *Dasein*, tłumaczone zazwyczaj przez „jestestwo”, znaczy w istocie tyle, co „śmiertelnik”.

---

<sup>\*)</sup> Tłumaczka *Esejów* Camusa, Joanna Guze, zwłaszcza we fragmentach dotyczących Heideggera, napotyka na trudności w uzgodnieniu heideggerowskiej terminologii; trudności te skądinąd wielokrotnie były w Polsce przedmiotem wnikliwych choć niekonkluzywnych dyskusji. Warto się na przykład zastanowić, w jakiej mierze polski odpowiednik niemieckiego *die Sorge* („troska”) jest właściwy w kontekście Heideggerowskiej filozofii bycia. Z mojego punktu widzenia lepiej by tu zabrzmiało polskie słowo „zaduma”. Jest to zaduma nad losem, nad śmiercią, która każdego nieuchronnie dotyka.



Śmiertelność okazuje się konstytutywną cechą bytu ludzkiego. Rozwijając metaforę „bycia ku śmierci” autor *Sein und Zeit* pisze:

„Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczna możliwość egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprześcignionością jak niewłaściwe bycie ku śmierci, lecz się jej dobrowolnie *poddaje*. Wybiegające wyzwalanie się *ku* własnej śmierci uwalnia od zatruty wśród przypadkowego natłoku możliwości, w tym mianowicie sensie, że dopiero ono pozwala właściwie rozumieć i wybierać faktyczne możliwości, które poprzedzają tą nieprześcignioną. Wybieganie otwiera egzystencji jako ostateczną możliwość rezygnację z siebie i burzy w ten sposób każde zastygnięcie przy osiągniętej kiedyś egzystencji. Wybiegając, jestestwo chroni się przed pozostaniem w tyle ze sobą samym i zrozumianą możliwością bycia i przed tym, aby nie stać się «zbyt starym do swych zwycięstw» (Nietzsche).” [Heidegger 1994, s. 370-371]

Ta fundamentalna różnica między filozofią egzystencjalną Sartre’a i Camusa a **filozofią bycia** Heideggera daje się łatwo uchwycić, jeżeli dokonamy pewnej transpozycji heideggerowskiej metafory. Okazuje się wówczas, że w sensie Camusa w żadnym razie nie wolno powtórzyć, iż „człowiek jest byciem ku śmierci”, trzeba natomiast powiedzieć, iż „człowiek jest byciem przeciw śmierci”. Przy takiej transpozycji staje się jasne, dlaczego Albert Camus tak wielką wagę przywiązuje do odkrycia absurdałności świata. Świat istotnie jest absurdałny dla każdego, kto rości sobie prawo do osobniczej nieśmiertelności.

Z punktu widzenia Heideggera, podobnie jak z punktu widzenia Gombrowicza, etyka „egzystencjalizmu” zasługiwała na miano pustej gadaniny. Tym bardziej celowa, jak sądzę, jest próba antyideologicznej rekonstrukcji filozofii egzystencjalnej, jaką tu podejmuję.

Na poziomie ideologicznym staje się teraz naturalne, że Albert Camus radykalnie negował wszelkie ruchy rewolucyjne (rewolucja bowiem grozi śmiercią tak dla rewolucjonistów, jak i dla obrońców *ancien regime*), a także żądał całkowitego zniesienia kary śmierci. Dochodzimy w tym miejscu do kolejnej podstawowej różnicy dzielącej w tej kwestii ideologię Camusa i Sartre’a. W swoim czasie Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir (1908 – 1986), w kontekście dyskusji o prawach więźniów, doszli do zastanawiającego wniosku, iż kara śmierci winna być utrzymana tylko w wypadku przestępstw politycznych. Na zgodę Camusa w tej kwestii nie sposób byłoby liczyć. Być może wśród innych twórców dwudziestowiecznej literatury francuskiej najbliższe Camusowi było stanowisko Vercorsa (wł. Jean Bruller, 1902–1991), autora takich książek, jak *Oczy i światło* [Vercors 1959] i *Milczenie morza*.

Sartre w każdym razie do dnia śmierci Stalina nie zdobył się na potępienie zbrodni stalinizmu (takich, jak na przykład osławione procesy moskiewskie). Różnica zdań w tej kwestii doprowadziła do zerwania stosunków przyjacielskich, które w latach wcześniejszych wiązały obu myślicieli.

W tym kontekście inna jeszcze kwestia stała się kamieniem obrazy. Sartre opowiadał się bezwarunkowo za niepodległością Algieru. Camus natomiast był zwolennikiem rozwiąza-

nia kompromisowego, sądził, że w demokratycznej Francji należy, po zwalczeniu wszelkich nadużyć władzy, zachować dla Algieru status „zamorskiego departamentu”. Los Camusa wielorako wiązał się z historią Algieru, warto przypomnieć, że rękopis ostatniej, nie zakończonej powieści Camusa *Pierwszy człowiek* (rękopis towarzyszył mu w ostatniej podróży, w trakcie której stał się ofiarą katastrofalnego wypadku) dotyczy mieszkańców tej francuskiej kolonii [por. Camus 1995]. Różnica opinii w tej kwestii politycznej może wydawać się współcześnie mało istotna, tym bardziej jeżeli pamiętać, że tak Sartre, jak i Camus czy Vercors zdecydowanie potępiali terrorystyczną działalność OAS.<sup>\*)</sup> Jednak w latach gwałtownych sporów politycznych dotyczących się przyszłości Francji wskazana wyżej różnica zdań stawała się niewątpliwie doniosła.

---

<sup>\*)</sup> OAS – *Organisation de L'Armée Secrète* (1961–1963). Organizacja planowała również zamach na ówczesnego prezydenta Francji, Charlesa de Gaulle'a.



## LITERATURA CYTOWANA

- [Camus 1971] Albert, *Eseje*, Warszawa.
- [Camus 1972] Albert, *Obcy. Dżuma. Upadek*, Kraków.
- [Camus 1995] Albert, *Pierwszy człowiek*, Warszawa.
- Filozofia egzystencjalna* 1965, red. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa.
- [Fromm 1970] Erich, *Ucieczka od wolności*, Warszawa.
- [Gadamer 1979a] Hans Georg, *Poezja i interpunkcja*, [w:] *Literatura na świecie* 10/1979.
- [Gadamer 1979b] Hans Georg, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach duinejskich” Rilkego*, [w:] *Literatura na świecie* 10/1979.
- [Gombrowicz 10986] Witold, *Dziennik 1953-1956, Dzieła tom VII*, Kraków – Wrocław.
- [Gombrowicz 1986] Witold, *Dramaty, Dzieła tom VI*, Kraków – Wrocław.
- [Heidegger 1994] Martin, *Bycie i czas*, Warszawa.
- [Heidegger 1977] Martin, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa.
- [Husserl 1974] Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa.
- [Kafka 1957a] Franz, *Proces*, Warszawa.
- [Kafka 1957b] Franz, *Wyrok*, Warszawa.

[Kowalska 1977] Małgorzata, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa.

[Le Guin 1983] Ursula, *Czarnoksiężnik z Archipelagu*, Kraków.

[Marks 1986] Karol, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa.

[Mejbaum 1994] Waclaw, *Prolegomena do teorii wartości. Zwierzenie*, Szczecin.

[Miłosz 1990] Czesław, *Rodzinna Europa*, Warszawa.

[Miłosz 1982] Czesław, *Ziemia Ulro*, Warszawa.

[Ossowska 1985] Maria, *Moralność mieszczańska*, Warszawa.

[Rilke 1987] Rainer Maria, *Poezje*, Kraków.

[Sartre 1956] Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa.

[Sartre 1992] Jean-Paul, *Intymność*, Łódź.

[Sartre 1874] Jean Paul, *Mdłości*, Warszawa.

[Schlick 1960] Moritz, *Zagadnienia etyki*, Warszawa.

Spengler Oswald, *Zmierzch Zachodu*, [Vercors 1959], *Oczy i światło*, Warszawa.

[Witkiewicz 1982] Stanisław Ignacy, *Nienasycenie*, Warszawa.

*Tekst nie był wcześniej publikowany*

*Aleksandra Żukrowska*