

ALEKSANDRA UKROWSKA
Uniwersytet Szczeciński

KILKA UWAG O FILOZOFII EGZYSTENCJALNEJ

1. **Tło.** W pomroku narodzin egzystencjalizmu pobłyskują takie nazwiska jak Sören Kierkegaard, Fiodor Dostojewski, Franz Kafka czy Stanisław I. Witkiewicz (Witkacy). S to nazwiska literatów. Aczkolwiek niektórzy z nich odegrali niebagatelną rolę w projekcie filozofii XX wieku, to w adnej mierze nie pasują oni do paradygmatu akademickiego myśliciela¹. Kim zatem byli?

Byli artystami unoszonymi przez wezbrany nurt ideologicznego buntu. W II połowie XIX wieku narasta 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 kategorii wstrętu wprowadzono w połowie stulecia pod wpływem Jean-Paul Sartre'a (1905-1980), który jeszcze w 1938 roku opublikował opowiadanie pt. *La Nausée* (polski przekład *Mdło ci* [Sartre, 1974]). Metafora niewygody, którą w tym tekście wykorzystujemy, położył się najpierw Albert Camus (1913-1960). „S dzia-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, aby można było w niej stać, ale nie była dość szeroka, aby się leżeć. Należało przybrać utrudnione pozycje, a na przykład sen był upadkiem, czuwanie przykucnięciem. Kochany panie, ten prosty wynalazek był genialny, a mówił o to, w słowa. Codziennie, na skutek niezmiennego przymusu, od którego sztywniało ciało, skazany wiadomiam sobie, że jest winien: niewinność polega na tym, że można się rado nie

¹ 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 esejie 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.

wyci gn . (...) Co? Mo na było y w tych celach i by niewinnym? Nieprawdopodobne, wysoce nieprawdopodobne” [Camus 1972, s. 409-410].

Oczywi cie nie wszyscy yj w niewygodzie, b d mo e nie wszyscy zdaj sobie spraw ze swego oplakanego stanu. Nieszcz liwa wiadomo „zmierzchu” jest przekle stwem, które dotyczy nielicznych. Trafiaj si tacy w ród artystów, literatów i ludzi wolnych zawodów. Inni, trapi c si dora ny mi kłopotami codziennie ci, nie znajduj czasu na trosk o los kultury czy cywilizacji.

Podana charakterystyka **epoki niewygody** jest jeszcze wysoce niewystarczaj ca. Nie maj c ambicji przekazania historyczno-literaturoznawczego uj cia tej epoki kulturowej, ograniczymy si do rozwini cia filozoficznej eksplikacji słowa. Jest oto tak, e demaskuj c mieszcza ski sposób ycia jako piekło obłudy i zakłamania arty ci zacz li podejrzewa , i „prawdziwe ycie” sytuuje si „gdzie indziej”. Gdzie mianowicie? Odpowiedzi bywały ró ne. Zgadza c si co do tego, e wiat mieszcza skiego pozoru wymaga rewolucyjnego przewycienia, arty ci skłaniali si b d to do **katastrofizmu**, b d do **futurystycznych** utopii. Trzeba tu oba warianty ideologii epoki niewygody pokrótce scharakteryzowa .

Przypu my, e yjemy w wiecie sztucznej scenografii wiktoria skiej powie ci. Jest to wiat yczliwy ludziom, wszak e tym tylko, którzy przestrzegaj dobrych obyczajów respektowanych na przykład przez bohaterów *Klubu Pickwicka*. Obywatele tego gasn cego ju wiata dochowuj wier no ci kilku prostym zasadom. Dziewczyny zachowuj dziewictwo do czasu wst pienia w zwi zki mał e skie, m czy ni mog ufa swoim przyjaciom, cudzołóstwo w tym wiecie nie istnieje, wszelkie zobowiazania s respektowane, ludzie darz szacunkiem Ko ciół i Koron , dbaj o pomy lno swoj i rodziny, umieraj bez strachu, poddaj c si woli bo ej. Zasady te skodyfikował jeszcze Benjamin Franklin, a ich szczegółów i rzeteln analiz przeprowadziła Maria Ossowska (1896-1980) w pi knej pracy *Moralno mieszcza ska* [Ossowska 1985].

Oczywi cie Dickens zdawał sobie spraw , e nie wszyscy ludzie przestrzegaj przykaza bo ych. Zdarzaj si łajdactwa, a ich autorzy zasługuj na kar i pot pienie uczciwych. Jednak ka dy łajdak zachowuje nadzieje na popraw , nikt - przed mierci - nie traci szansy na zbawienie.

Ju samo spostrzenie faktu, i wiat ludzi porz dnych jest tylko wysepka w morzu hołoty, prowadzi niektórych katastrofistów do przypuszczenia, e owa wysepka skazana jest na potop. Obawy te narastaj stopniowo od czasów Karola Marksa (1813-1883). Rosyjska Rewolucja Pa dziennikowa spot gowała te obawy, tworzc nastrój l kliwego oczekiwania na koniec cywilizowanego wiata. Pomimo swego krytycznego stosunku do kultury mieszcza skiej katastrofi ci nie mog te akceptowa inwazji „barbarzy -

stwa”, które - ich zdaniem - zmiecie całość ludzkiej kultury, tak artystycznej, jak i naukowej czy religijnej. Prognoz takiego biegu wydarzeń można znaleźć w *Nienasyce* Witkacego [Witkiewicz, 1982]. Warto też przypomnieć niektóre wiersze Gałczyńskiego (*Bal u Salomona*) i Tuwima (*Bal w Operze*), a także futurystyczny twórca młodego Aleksandra Wata.

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

Pora teraz przystąpić do rozważania 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 wiat wiatem, leżało konstruowanie wirtualnej rzeczywistości i oczekiwanie realizacji proponowanej wizji. Nie cofajmy się zbyt daleko, potrzeba tu może wspomnieć Augustina skądinąd wizję *państwa bo ego*.

Wszelkie nowożytne utopie i anty-utopie tymby może zalecajmy się na bogatym tle swoich poprzedniczek, a ewentualną realizację zbawiennej wizji poprzedza musi „okres przejściowy” rewolucyjnego zamiatu. Znamienne, że - jak to założył Aleksy hr. Tołstoj - do rekonstrukcji cywilizacji, w ród chaosu wojny domowej, prowadzi *droga przez mrok*. Nie inaczej proces emancypacji ludzkości wyobrażali sobie inni radykalni modernisci, 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. Wiadectwo rozterek i konfliktów w tych czasach przekazał nam na stronach *Rodzinnej Europy* [por. Miłosz 1990]. W latach późniejszych, nawracając 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** napomknijmy już o marksistowskich ideologach rewolucji. Istotnie: komunistyczna wizja historii w pełni odpowiada kanonom twórczości w epoce zmierzchu ludzkiej kultury. Według tych ideologów całość mieszczańskiego ładu zasługuje na destrukcję, należy zwłaszcza bezlitośnie demaskować burżuazję obłudną, która **pozorem** formalnej demokracji i sprawiedliwości przykrywa rzeczywistość ekonomicznego wyzysku i imperialistycznego uciskania słabszych narodów czy plemion. Ten postulat zderzenia maski mieszczańskiego pozoru okazuje się zarówno politycznym hasłem ruchów rewolucyjnych, jak i głównym postulatem wszelkich odmian ideologii i sztuki modernistycznej.

Kryje si tu problematyczna presupozycja, i peła demaskacja pozoru jest wykonalna, a po jej dokonaniu człowiek stanie „twarz w twarz” z prawd swego bytu. Dopiero współczesny **postmodernizm** uzna t presupozycj za iluzoryczn .

Natomiast podstawow prac demaskacji pozoru, który tworzy „normalny” los cywilizowanego człowieka podj ł na pocz tku stulecia Franz Kafka (1883-1924).

2. Sartre. W tym miejscu trzeba natomiast przyst pi do dyskusji podstaw filozofii egzystencjalnej jako jednego z głównych kierunków dwudziestowiecznego my lenia o człowieku. B dziemy teraz abstrahowa od artystycznego podglebia egzystencjalizmu, koncentruj c uwag na filozoficznych tradycjach kierunku. Tradycje te bezpo rednio wyrastaj z my li niemieckiej, a to z fenomenologii i filozofii ycia, po rednio kieruj w stron doktryn Kanta i Hegla. Natomiast spójny wykład idei egzystencjalizmu zawdzi czamy głównie pisarzom francuskim: Jean-Paul Sartre’owi i Albertowi Camusowi. Warto mo e w tym miejscu napomkn , e ró nica mi dzy filozofi niemieck a francusk jest równie wyrazista, jak ró nica dziel ca miło chrze cija sk od miło ci francuskiej.

W styczniu 1939, w pi knym eseju, opublikowanym po wojnie w tomie *Situations I*, Jean-Paul Sartre dał wyraz swemu zafascynowaniu fenomenologii Husserla. Jest to zarazem tekst, który ujawnia, e fenomenologii Sartre kompletnie nie rozumiał ani - tym bardziej - nie zdołał jej zaakceptowa . Trudno o bardziej jaskrawy przykład nieporozumie wynikaj cych z francuskiej lektury dzieł niemieckiego filozofa.

Oddajmy głos autorowi *Mdło ci*. Czytamy oto, co nast puje:

„Przeciwstawiaj c si trawiennej filozofii empiriokrytycyzmu i neokantyzmu, przeciwstawiaj c si wszelkiemu «psychologizmowi», Husserl niestrudzenie powtarza, i rzecz nie da si rozpu ci w wiadomo ci. Mamy, załó my, przed oczami to oto drzewo. Widzimy je wszak e w tym wła nie miejscu, w którym si ono znajduje: przy drodze w ród kurzu, samotne, spalone arem słonecznym, dwadzie cia mil od brzegów Morza ródziemnego. Nie mo e ono przenikn do naszej wiadomo ci, jest bowiem odmiennej ni ona natury” [Kofakowski, Pomian 1965, s. 314-315].

Otó Edmund Husserl (1859-1938) dokonuj c *redukcji transcendentnej* dochodził do przekonania, i istnieje tylko *czysta wiadomo* . Z tego punktu widzenia nie ma i nie mo e by nic takiego, jak „drzewo, dwadzie cia mil od brzegów Morza ródziemnego” [por. np. Husserl 1974, 64].

Niekwestionowanym załó eniem filozofii Sartre’a jest dwoisto rzeczy-wisto ci, przeciwstawienie bytu **w sobie** (*en soi*)² i bytu **dla siebie** (*pour soi*).

² Nast puj cy fragment *Mdło ci* b dzie pomocny w zrozumieniu tej kategorii: „Nigdy wcze niej nie przeczuwałem, co znaczy «istnie »... I oto, nagle, stało si , to było jasne jak sło ce: istnienie nagle si od-

Na byt w sobie składaj si rzeczy natury, w tym tak e ciała ro lin, zwierzt i istot ludzkich. Bytem dla siebie jest ka da osoba ludzka, która działaj c w wiecie zmierza do rozpoznania zewn trznych okoliczno ci, nazywanych **sytuacj** i roli, jak w tej sytuacji pełni i pełni zamierza.

Fundamentalnym poj ciem filozofii egzystencjalnej (nie tylko w doktrynie Sartre'a) jest poj cie **wolno ci**. Ludzka wolno jest zawsze wolno ci w **sytuacji**. Znaczy to tyle, e ludzie swoich sytuacji nie wybieraj , mog natomiast dowolnie je interpretowa i próbowa przekształca . W tym sensie nale y pojmowa filozoficzny frazes: *egzystencja poprzedza esencj* . W rzeczy samej jest tu my l niezbyt wyrafinowana: stwierdza si po prostu, e aby wybiera , trzeba zna to, co ju zastane (sytuacja!) i rozpozna pul realnych mo liwo ci post powania.

Los, który człowiek w danej sytuacji wybiera, nazywa Sartre **projektem**. By mo e główn trudno ci , z której filozofia egzystencjalna wywikła si nie zdołała, jest trudno odpowiedzi na pytanie: które projekty wolno uwa a za **realne**? Zanim przyst pimy do namysłu nad tym pytaniem, trzeba okre li bli ej czym jest **projekt**.

Projektuj c swój los człowiek projektuje te sytuacje, w których b dzie funkcjonowa . Je eli zamierza zbudowa dom, to winien skalkulowa koszty robocizny i materiałów, uwzgl dniaj c stop inflacji w czasie trwania budowy. Tej stopy inflacji nie mo e jednak „zaprojektowa ”, poniewa ten akurat czynnik nie zale y od woli ludzkiego indywiduum. Podobnie nie mo e przewidzie ewentualnych zmian w prawie budowlanym i taryfach celnych, zmiany te równie praktycznie nie zale od niego. Wreszcie nie mo e zagwarantowa sobie czy bliskim, e do yje do uko czenia budowy. Ju *Biblia* dostarcza buduj cych przykładów znikomo ci ludzkich nadziei.

Zobaczmy jeszcze jak - z punktu widzenia budowniczego - zmienia si zmysłowy ogl d wiata. Grunt, który kiedy wydawał mu si „zwyczajny”, teraz okazuje si nieczekiwanie „skalisty”. „Umiarkowana” niegdy odległo-

od linii wysokiego napi cia, teraz b dzie katastrofalnie „niezgodna” z przepisami BHP. Widok z okna, które b dzie wychodzi na zachwaszczon ł k dopiero teraz ujawnia si jako „obrzydliwy”. Tak tedy wiat budowniczego zyskuje nowe cechy, jest wiatem odmiennym od dawnego wiata, do którego latami przywykał.

Jest rzecz zasadniczej wagi, aby u wiadomi sobie, e egzystencjalistyczny punkt widzenia prowadzi do istotnego przełomu we współczesnej

słoniło. Straciło przyjemny pozór abstrakcyjnej kategorii; okazało si samym mi szem rzeczy; ten korze pławił si w istnieniu. A raczej i korze , i ogrodzenie parkowe, ławka i rzadki trawnik, wszystko to znikło; rozmaite rzeczy, ich jednostkowo , były tylko pozorem, lakierem. Ten lakier si stopił, pozostały potworne, mi kkie masy, bez ładu i składu, nagie strasz n i obsceniczn nago ci .” (Przekład M. Kowalskiej [por. Kowalska 1997, s. 27]).

epistemologii. Należy w tym miejscu odwołać się do Martina Heideggera (1889-1976), który w roku 1938 wprowadził pojęcie **wiatooobrazu**. W perspektywie filozofii egzystencjalnej Sartre'a przez słowo to rozumieć będziemy subiektywny obraz wiatu, tworzony przez podmiot umieszczony w dowolnej konkretnej sytuacji. Tak jak w przypadku budowniczego domu zauważamy, 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), *ostry* (gdy mowa o nożu), *o lepiącej* (co się tyczy wiatła) lub *ogłuszającej* (o hałasie), mają niewiele wspólnego z „obiektywnym” opisem rzeczywistości fizycznej. W kontekście sytuacyjnym wysokie są te góry, na które będziemy chcieli się wspinać, a nie te z obawy przed wysiłkiem wolimy omijać; o lepiącą 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 mówi o otoczeniu osoby ludzkiej, i 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 wiatooobrazu, do jego nieorganicznego ciała. Wbrew obiegowym opiniom ludzie wybierają swój przeszłość w tym sensie, i dostosowują ją do realizowanego projektu. Jeżeli ktoś postanawia zbudować dom, to musi odnaleźć w sobie, w swojej przeszłości, tę skłonność do posiadania własnego miejsca do życia. Uświadomiamy sobie tę skłonność lub ją w sobie wzbudzamy konstruując 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 te ludzie, którzy „trzech” 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 bierze sobie pozwolenie 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

mo liwo ci autorefleksji: mo e rozpozna siebie jako renegata, który - ze słabo ci - nie dochował wierno ci słusznym ideałom, mo e te przedstawia si jako bohater twierdz c, i prze ył ol nienie, które zmusiło go do radykalnej przebudowy swojego losu. Ten drugi w tek odnajdujemy na przykład w legendzie o wi tym Pawle, punktem przełomowym, który zapoczkował jego ycie jako chrze cijanina, było objawienie, w którym dane mu było spotkanie Chrystusa na drodze.

Dochodzimy stopniowo do zasadniczego dla my li egzystencjalnej pytania o to, w jaki sposób rodzi si nowy projekt. Jest rzecz godn uwagi, e w tej kwestii stanowisko Sartre'a okazuje si zgodne ze stanowiskiem logicznego empiryzmu w wersji Moritza Schlicka (1882-1936), które zawiera si w jego „zasadzie motywacji”. Za Wacławem Mejbaumem odnotujemy omówienie tej zasady:

„Zgodnie z koncepcj Schlicka człowiek dokonuj cy wyboru decyduje si nie na t alternatyw , po której realizacji oczekuje maksimum dobra, ale na t , której wyobra enie sprawia mu najwi ksz przyjemno . Mówi c po prostu: człowiek robi zawsze to, na co ma w danej chwili ochot .

Wyra enie «mie ochot », u yte w sformułowaniu prawa motywacji, winno by pojmwane w znaczeniu szerszym ni w j zyku potocznym (potoczny redukt filozofii Schlicka stanowi koncepcj jawnie fałszyw). Zakładamy, e w sytuacji wiadomego wyboru człowiek stara si wyobrazi sobie skutki realizacji ka dej z rozpatrywanych alternatyw: wyobra enia te mog mu sprawia mniej lub wi ksz przyjemno lub przykro . Następnie decyduje si na t alternatyw , której wyobra enie było mniej przykre (lub bardziej przyjemne) od pozostałych. Twierdzenie, e człowiek robi to, na co ma w danej chwili ochot , jest jedynie skrótem tego do rozwlekłego opisu.

(...)

Je eli zatem kto zdecydował si na m cze stwo, to wynika st d, e miał na nie ochot . W tym na przykład sensie, e wyobra enie siebie w roli m czennika sprawiało mu mniej przykro ni wyobra enie siebie w roli renegata. Co zreszt nie wyklucza, e realizacja losu m czennika mo e przynie cierpienia znacznie bardziej dotkliwe ni niedogodno ci zwi zane z renegactwem.

Kwestii, czy prawo motywacji jest, czy nie jest tautologi , nie b d tutaj rozstrzyga . Tautologiczno tezy filozoficznej nie przes dza bowiem o warto ci jej reduktów naukowych” [Mejbaum 1994, s. 165-166, por. te Schlick 1960].

Przeciwstawiaj c sobie losy m czennika i renegata wyznaczamy punkty orientacyjne w polu realnych mo liwo ci i projektów. Za inny punkt orientacyjny postu y mo e los konformisty. Odpowiedni projekt przewiduje, i z ka d zmian sytuacji zewn trznej człowiek podejmie operacje (działa-

nia i deklaracje), które pozwol mu dopasowa si do biegu wydarze , unikaj c ewentualnych zagro e . Oczywi cie wytyczaj c w ten sposób pole wyboru w adnym razie nie usiłujemy go wyczerpa . Sytuacja ujawnia si człowiekowi jako **wyzwanie**, przyjmuj c lub odrzucaj c to wyzwanie człowiek wchodzi na cie k losu. Bieg tej cie ki w chwili decyzji nie jest w pełni przewidywalny. Ilustracje tej nieprzewidywalno ci konsekwencji wyboru mo na znajdowa w dziełach literackich, u Sartre'a na przykład w opowiadaniu *Mur* [por. Sartre 1992], a tak e w licznych opowiadaniach Iwaszkiewicza [por. Iwaszkiewicz 1975], wreszcie w *Buddenbrookach* Tomasza Manna (cho by w w tku dotycz cym nieszcz liwych mał e stw Toni) [por. Mann 1988].

Z punktu widzenia egzystencjalizmu wybór jest aktem wolnej woli. Jest zarazem tak, e akt wyboru mo e dokona si nie wiadomie lub lekkomy lnie. W tym miejscu staje si zrozumiałe dlaczego Sartre mawiał, i wolno jest przekle stwem. Zakres wolno ci pokrywa si , z tego punktu widzenia, z zakresem **odpowiedzialno ci**, ka dy człowiek odpowiada za projekt, który w swoim losie realizuje.

Wspomniany ju wieloletni - cho niedozgonny - przyjaciel i współpracownik Sartre'a, Albert Camus przedstawił tragizm nie wiadomego wyboru w opowie ci *Obcy* (*L'étranger*, 1942). Jest to historia nie wiadomego wyboru, który skazuje człowieka na los zabójcy. Zacytujmy do obszerny fragment, kluczowy dla naszego problemu:

„Kiedy Rajmund oddawał mi rewolwer, sło ce ze lizgn ło si po nim. Stali my znów nieruchomo, jak gdyby wszystko zwarło si wokół nas. Patrzyli my na siebie nie spuszczaj c oczu i wszystko zatrzymało si tu, mi dzy morzem, piaskiem i sło cem, w podwójnej ciszy fletu i wody. Pomy lałem wtedy, e mo na strzeli i mo na nie strzeli . Ale nagle Arabowie wycofali si tyłem za skał (...).

Ale kiedy podszedłem bli ej, zobaczyłem, e ten facet Rajmunda wrócił.

Był sam. Le ał na wznak z r kami pod głow , czoło miał w cieniu, ciało na sło cu. Jego kombinezon dymił w arze. Byłem nieco zdziwiony. Dla mnie ta historia została zako czona, przyszedłem tutaj nie my l c o niej (...).

Pomy lałem, e wystarczy, ebym wykonał półobrót, i wszystko si sko czy. Ale z tyłu nacierała na mnie t tni ca sło cem pla a. Zrobiłem par kroków w kierunku ródełka. Arab nie poruszył si . Mimo wszystko był jeszcze do daleko. Prawdopodobnie wskutek cienia, który mu padał na twarz wygl dał, jakby si u miechał. Czekałem. Oparzelizna słoneczna si gn ła ju moich policzków, czułem, jak na brwiach zbieraj mi si krople potu. To było to samo sło ce co w dniu pogrzebu mamy i jak wtedy najbardziej bolało mnie czoło, a wszystkie t tna waliły naraz pod skór . To z racji tej oparzelizny, której nie mogłem ju dłu ej znosi , zrobiłem krok naprzód.

Wiedziałem, że to jest głupie, że nie uwolni się od słowa ca przesuwając się o krok. Ale zrobiłem ten krok, tylko jeden krok naprzód. Tym razem Arab, nie wstając, wyciągnął nóż i pokazał mi go w słowcu. Jak długa iskrząca się klinga, wiało 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. Czuję już tylko obuchę słowca na czole i nieco zatarty, wietlisty miecz dobywający się z noża, który był ci głębiej przede mną. Ta ognista szpada przebijała mi ramię i raniła obolałe oczy (...).

Cała moja istota sprężyła się, zacisnąłem rękę na rewolwerze. Spuściłem pistolet, dotknęłem gładkiej wypukłości kolby i włączyłem go w ten moment, w tym trzasku suchym i zarazem ogłuszającym, wszystko się zaczęło. Strzeliłem potem i słowca. Zrozumiałem, że zburzyłem równowagę dnia, niezwykle ciszą plażą, na której byłem szczeliwy. W końcu strzeliłem jeszcze cztery razy do bezwładnego ciała, kule założyły 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. Zabójca - w bajce Camusa - było słowca. Na czym w takim razie polega **akt woli**? Na tym, że człowiek sytuacji akceptuje lub odmawia akceptacji. Teraz dochodzimy do **paradoksu** filozofii egzystencjalnej. Sformułuj go tak: to, co człowiek robi, jest wyznaczone przez okoliczności, ale człowiek za to, co robi, 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 uważa natomiast, że Pan Bóg nie istnieje. Powiedział za to o Bogu: „Bóg nie ma, ale bez względu na to, czy On jest, czy Go nie ma, tylko my - każda 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 swoim Augustynem). To, co polscy intelektualiści podawali za rdzenną filozofię 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 postąpić zgodnie z prawem ustanowionym przez Boga (kimkolwiek byłby Bóg), przez organ władzy doczesnej, bądź przez sędziów (tak zwana opinia publiczna). Otóż ta klasa ludzi w egzystencjalizmie nazywamy klasą ludzi nieautentycznych. Natomiast ci, którzy świadomie

bior na siebie **przekleństwo odpowiedzialno ci**, zasługuj na miano ludzi autentycznych.

Powinni my odpowiedzieć na pytanie, skąd się bierze ten podział na autentycznych i nieautentycznych? To właściwie pytanie prowadziło w latach czterdziestych do pomysłu stworzenia psychoanalizy egzystencjalnej. Powtórzmy: jest jako 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 bierzemy ufa prymitywnej opinii Freuda, że ludzkie działanie jest wyznaczone przez popęd seksualny, ale zgadzamy się, że cała sytuacja (geny, kultura i język) wyznacza to, za co bierzemy odpowiedzialność.

3. Gombrowicz. Ponieważ Witold Gombrowicz był człowiekiem nieco inteligentniejszym od Sartre’a, to musimy 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 jakkolwiek dialektyką. Słuchaj, artysta, literat, który nie zetknął się z tymi wtajemniczeniami, nie ma w ogóle pojęcia o współczesności (marksizm go nie zbawi). A tak uważam, że brak tego przeżycia - przeżycia egzystencjalnego - w kulturze polskiej, zawartej dzieł bez reszty w ramach katolicyzmu i marksizmu, opóźni ją znowu o jakie pięćdziesiąt lub sto lat w stosunku do Zachodu.

Egzystencjalizm nie można przeskoczyć; trzeba go przeżyć. Ale nie przeżyć go dyskusją, gdy on nie nadaje się do niej nie jest przecież problemem intelektualnym. Egzystencjalizm przeżyjemy tylko naszymi i kategorycznym wyborem innego życia, innej rzeczywistości. Wybierając tę inną rzeczywistość, sami nie jesteśmy. W ogóle należy popegnać się w wiecie nadchodzącym z metodami «obiektywnej» dyskusji, perswazji i argumentacji. Intelpektem nie rozwiemy naszych w złów gordyjskich; bierzemy je przecinać własnym życiem.

Opieram się temu egzystencjalizmowi filozofów, teoretycznemu i systematycznemu, ponieważ wiat 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, i nie podajcie 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. Mówi mi, że to nie dla mnie i odpycham to. A z chwilą kiedy, naszymi decyzjami, odrzucę ich noc egzystencjalną jedynej wiadomości, przywracam do życia wiat, zwykły, konkretny, w którym mogę oddychać. Nie idzie bynajmniej o udowodnienie, że ten wiat to najprawdziwsza rzeczywistość -

idzie o lep , upart afirmację doczesnego wiata wbrew tamtej intuicji, jako jedyne w którym ycie jest mo liwe, jedyne zgodnego z nasz natur .

Egzystencjalizm musimy przyjąć do wiadomo ci, podobnie jak musieli - my przyjąć do wiadomo ci Nietzschego lub Hegla. Co wi cej, trzeba wyci - gnąć z tego wszystko co si da - wszelkie mo liwe pogł bienie i wzbogacenie. Ale nie wolno w to uwierzyy ... Owszem, posługujmy si t wiedz , wszak to najlepsza wiedza na jak nas sta ... ale groteskowo sztywny, martwo oci ały, niezr czny i niezdarny ten kto uwierzy! Zachowajmy t wiadomo - na drugim planie, jako co pomocniczego. I, cho by nawet egzystencjalizm o lepiął nas blaskiem najwy szej rewelacji, musimy nim gardzi . Trzeba go zlekcewa y . Tutaj nie ma miejsca na lojalno ” [Gombrowicz 1986, tom VII, s. 294-295].

Przede wszystkim musimy zauwa y , e argumentacja Gombrowicza godzi nie tylko w egzystencjalizm, lecz raczej odmawia racji bytu dowolnej doktrynie filozoficznej. Autor skłonny jest dopu ci działalno filozoficzn jako swego rodzaju odmian wyrafinowanych rozrywek umysłowych, filozofów wypada zna , w adnym jednak razie nie wolno ich traktowa na serio. Konsekwentnie Gombrowicz przypuszcza, i aden z wybitnych twórców filozofii, wymienia tutaj *explicite* Sokratesa, Spinoz i Kanta, nie był człowiekiem „powanym” (por. op. cit., s. 291-292). Konkluduje, e „Dopiero gdy teoretyczny problem stał si «tajemnic » Gabriela Marcela tajemnica okazała si mieszna do rozpuku!” [tam e]. „Kiedy mówicie mi, egzystencjali ci, o wiadomo ci, l ku i nico ci, wybucham miechem nie dlatego abym si z wami nie zgadzał, lecz dlatego, e z wami musz si zgodzi . miej si poniewa rozkoszuj si l kiem, bawi si nico ci i igras z odpowiedzialno ci , a mierci nie ma” [op. cit., s. 293].

Gombrowicz podejrzewa, i wszelka próba dyskursu filozoficznego w warunkach codzienno ci, przy niadaniu, w ló ku, w zatłoczonym autobusie obraca si w niedorzeczno . Sama ewentualno konfrontacji filozofii z „proz ycia” prowadzi do demaskacji sporów filozoficznych jako salonowych zabaw w snobistycznym rodowisku. Zarazem sam si deklaruje jako egzystencjalista i zdaje si dopuszcza , e przynajmniej zabawa w egzystencjalizm jest czynno ci , której pewnej ograniczonej powagi odmówi nie sposób.

W celu lepszego zrozumienia specyfiki gombrowiczowskiego egzystencjalizmu wypadnie zwróci si do przeprowadzonej na stronach *Dziennika* analizy ksi ki Sartre’a *Saint Genet, comédien et martyr*. Rzecz w tym, e Sartre podaje ycie Geneta jako przykład wyboru rzekomo autentycznego. Miało by tak, i Genet, kryminalista a zarazem utalentowany literat, wybrał „zło”, staj c si homoseksualist i wchodz c w liczne konflikty z kodeksem karnym. Z punktu widzenia Gombrowicza materiał uj ty zarówno w auto-

biograficznych zwierzeniach Geneta, jak i w proponowanym przez Sartre'a komentarzu do takiej diagnozy nie daje wystarczających podstaw. Jak się dowiadujemy, Genet zaczął krać powodowany notorycznym brakiem pieniędzy, oddał się pederastii kierując się naturalnym popędem biologicznym; je eli nawet, jak pisze, „wybrał zło”, to wybór ten należy traktować jako wtórny racjonalizację wcześnie ukształtowanych nawyków i nałogów. Jego los nie może więc stanowić egzemplifikacji „przekleć woli”, na którą, zdaniem egzystencjalistów, ludzie są skazani. Wręcz przeciwnie, przypadek Geneta mógłby być podawany jako ilustracja materialistycznej tezy, i 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 filozofii Sartre'a poddał w Polsce krytyce Adam Schaff w pracy *Filozofia człowieka. Marksizm a egzystencjalizm* (1962). Zanim przejdziemy do oceny zasadności tego typu krytyk, pozwól sobie zacytować jeszcze kolejny fragment *Dziennika* dotyczący całości kształtu wartości moralnej egzystencjalnej:

„Póki filozofia spekulowała w oderwaniu od życia, póki była czystym rozumem snującym swoje abstrakcje, nie była w tym stopniu gwałtem, obrazem, mieszczeniem. Myślała o sobie, a życie o sobie. Mogłem tolerować spekulacje kartezjuszowskie czy kantowskie, ponieważ były tylko dziełem rozumu. Ja zaś wyczuwałem, że poza wiadomością jest bycie. Czuję się nieuchwytny w byciu. 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 moją w życie; której przeto mogłem się nie poddawać. Ale teraz? Ale egzystencjalizm? Egzystencjalizm chce 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 się dębem, zaczyna wierzeć. Bardzo mnie bawi intelektualne polemiki z egzystencjalistami. Jak można polemizować z czymś co ci dosięga w twoim byciu? To już nie jest teoria tylko, ale akt zaborczy ich istnienia w stosunku do twego istnienia i na to nie odpowiada się argumentami, lecz żyje inaczej, niż oni chcą i do kategorii aby twoje życie stało się dla nich nieprzenikliwe” [Gombrowicz 1986, tom VII, s. 290-291].

4. Analiza egzystencjalna (próba reinterpretacji). Istnieją bodaj dwa istotnie różne pytania, które postawiłmo na zarówno wobec własnego losu jak i wobec losów innych ludzi. Są to pytania o **wyjaśnienie** i o **usprawiedliwienie**. Pytania pierwszego typu zaczynają się od słowa „dlaczego?” lub od zwrotu „jak do tego doszło?”. Dla pytania drugiego typu charak-

terystyczny bywa zwrot pytajny „po co?“, a tak e „w jakim celu?“. Jest kłopotliwym faktem, e zarówno w j zyku potocznym jak i w filozofii oba wyró nione typy pyta s notorycznie mieszane. Okoliczno ta prowadzi nieraz do godnych najwy szej uwagi nieporozumie .

Ani Sartre'owi, ani Gombrowiczowi, gdy pytali o los Geneta, nie udało si wyra nie okre li charakteru diskutowanego problemu. Mogło by tak, e Genet **wyja nił**, w jaki sposób bieg wydarze wymusił na nim akces do rodowiska złodziejskiego i homoseksualnego. Mo e wtedy te by tak, e Sartre po prostu przyj ł to wyja nienie za dobr monet . Mo e by jednak inaczej: jak sugeruje sam Genet, w pewnym okresie swego ycia dokonał wiadomego wyboru mi dzy grzechem a cnot , powiedział sobie „róbcie, co chcecie, a ja b d niedobrym chłopczykiem“. Rekonstrukcja tego losu przez Sartre'a chce wyeksponowa ów moment wiadomego wyboru i w tym wła nie Gombrowicz znajduje punkt wyj cia do polemiki.

Przes d filozoficzny zakładaj cy, i ludzie s osobnikami racjonalnymi, a to „racjonalnymi” w tym sensie, e ka d powa n decyzj podejmuj po rozwa eniu wielu istotnych racji b d przeciwwskaza , jest przedem szczególnie uprzczywym. W latach sze dziesi tych Jerzy Kmita przedstawił model ludzkich wyborów oparty na tym przes dzie, nazywaj c ów model **interpretacj humanistyczn** . O tym, jak dalece w tpliwe jest istotne tutaj prze wiadczenie o ludzkiej racjonalno ci, najłatwiej si przekona przeprowadzaj c próbn ankiet , w której prosiliby my respondentów o odpowied na pytanie „Po co zrobiłe to a to?“. Mo emy na przykład pyta studentów I roku filozofii, po co wybrali ten osobliwy kierunek studiów. Mo emy te pyta drobnych przest pców, po co zdecydowali si na okre lony akt kradzie y czy chuliga stwa. Na te pytania nie otrzymamy zapewne adnych rozs dnych odpowiedzi, b dzie si powtarza ten wariant bezradno ci, który zarejestrowali my w wypadku Geneta.

Z podobnie podstawowym niezrozumieniem spotykamy si w próbach badania przynajmniej niektórych wielkich wydarze historii ludzkiej. Nikomu nie udało si ustali , po co Hitler rozpocz ł wojn naje d cz z reszt wiata, po co w toku tej wojny zdecydował si na polityk ludobójstwa, po co wreszcie - nie osi gaj c rozstrzygni cia na froncie zachodnim - rzucił wojska do ataku na swego sojusznika na wschodzie. W podobnej ciemno ci grz zn wysiłki tych niedyskretnych uczonych, którzy (jak Isaac Deutscher) chcieli si dowiedzie , po co Stalin wprowadził rz dy totalnego terroru, po co kolektywizuj c rolnictwo sprowadził kl sk głodu, po co wreszcie w latach niestabilnego sojuszu z Hitlerem zaniedbał przygotowania kraju do wojny.

Powiedziało si , e stawiaj c **pytanie o los** wolno oczekiwa dwojakiego rodzaju odpowiedzi. Mo na mianowicie szuka usprawiedliwienia wów-

czas, 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 bądź wymaga 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 opowieści biograficznej 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 nie chce z filozofii egzystencjalnej uzyskać pewien pożytek, winien tej filozofii 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 takiej nikt z nas nie wybiera, może się jedynie do niej tak lub inaczej ustosunkować.

Cum grano salis trzeba też potraktować też Sartre’a, i człowiek „wybiera” swój przeszłość. W gruncie rzeczy też ta 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 (wiadomie lub nie wiadomie nawiązując do idei Freuda) skłonni są uważać, że pierwsze do wiadczenia erotyczne w latach dzieciństwa i młodości decydują o całości kształcie 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 nie wiadomo ci przesy, które z punktu widzenia psychoanalizy zasługiwałyby na poważne potraktowanie. Mogą zarazem, wbrew freudystom, upierać się, że rozgrzebywanie „nie wiadomości” jest raczej objawem choroby umysłowej, niż skuteczną terapię, która miałaby chorobę zapobiegać.

Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej kładąca z selekcji, o których napomknęliśmy, jest dopuszczalna. Kładąca z nich należą do zakresu wolności,

która człowiekowi jest dana. Co wi cej, dokonuj c selekcji, człowiek zarazem waloryzuje swój przeszło , a probuje lub dezaprobuje podj te w przeszło - ci działania i tym samym tworzy zarys swojego projektu na przyszło .

W ka dym ludzkim losie mo na wyró ni dwa wzajemnie skorelowane nurty. Pierwszy z tych nurtów rozpatruje si jako nast pstwo sytuacji i faktów dotycz cych danego człowieka. Ka demu elementowi tak poj tej biografii (pami tamy, e biografia jest z punktu widzenia egzystencjalizmu pewn selekcj) przyporz dkowa mo na stany psychiczne, wprowadzimy tu termin **intencje**, rozumiane jako subiektywne prze ycia sytuacji. W my leniu teleologicznym kolejne intencje traktowane s jako przyczyny sprawcze zamierzonych przez człowieka działa . Jak to ju było powiedziane, nie ma odpowiedzi na pytanie o sens biografii intencjonalnej uj tej jako pewna cało . Nie ma odpowiedzi na pytanie „po co ył Hitler?”, ani „po co ył Stalin?”. Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej pytania o sens teleologiczny ycia ludzkiego prowadz na manowce. Nie mo na jednak zanegowa faktu, e ludzie ch tnie sobie tego rodzaju pytania stawiaj . B dziemy, podobnie jak Gombrowicz, mówi w takich wypadkach o **racjonalizacji** ludzkiego losu.

Odkrycie ludzkiej skłonno ci do racjonalizacji stanowi, zgodnie z filozofii Sartre'a, podstaw do odró nienia w zbiorze ludzkich losów „egzystencji” autentycznych i nieautentycznych. Sprawa ta b dzie w tym miejscu wymaga nieco dłu szego komentarza.

Człowiekiem nieautentycznym w sensie Sartre'a nazywamy osobnika, który uznaje swój los za okre lony przez pewien zewn trzny autorytet i tym samym s dzi, e bieg jego ycia znajduje pewne zewn trzne usprawiedliwienie. Kilka lat po Sartrze Erich Fromm (1900-1980) wprowadził tu poj cie „ucieczki od wolno ci” [Fromm 1970]. Analiza „egzystencji nieautentycznej” doprowadziła Sartre'a do swoistej wersji ateizmu, ateizm w rozumieniu Sartre'a to nie tyle pogl d, e Bóg nie istnieje lecz raczej prze wiadczenie, e człowiek nie ma prawa obci a Boga odpowiedzialno ci za swoje czyny, nie mo e wi c oczekiwa od Boga ani pot pienia, ani wybaczenia. W tym sensie Sartre uwikłał si w teologiczny spór o grzech pierworodny i łask u wi caj c , kontynuowany w kulturze judeochrze cija skiej od IV wieku naszej ery (od wi tego Augustyna). Je eli w teologu zało y , e stwórca od pocz tku wiata podzielił ludzi na zbawionych i pot pionych (taki pogl d podtrzymywał mi dzy innymi Kalwin), to ka dy grzesznik mo e usprawiedliwia swój los powołuj c si na postanowienie bo e. Otó tego rodzaju u ytek z mitu religijnego uznał Sartre za oszuka czy, a ludzi wierz cych w „predestynacj ” zaliczył do grupy osób nieautentycznych.

Współcze nie mit o grzechu pierworodnym doczekał si raczej niespodziewanej aktualizacji. Mam tu na uwadze naukowe mity rozpowszechniane

przez znawców inżynierii genetycznej. Niektórzy z nich są dżentelmeni, ale losy ludzkie są z góry przesądzone przez zakodowane w chromosomach struktury genetyczne. Zachowując ten styl myślenia moglibyśmy mówić (jak to się niekiedy robi) o „urodzonych” przestępcach, czy też o wrodzonej złości ludzi przyzwyczajonych. Nieco bardziej wyrafinowaną wersję wiary w łaskę uwiaryłowano jest rozpowszechnione wśród rewolucjonistów przekonanie, że postęp społeczny pozwala usprawiedliwić zbrodnie dokonane w toku rewolucji. Wiara ta znalazła aforystyczny wyraz w porzekadzie „polityki nie robi się w białych rękawiczkach”. Fraza ta służyła w praktyce usprawiedliwieniu zbrodni politycznych. W ten sposób analiza nieautentyczności ujawnia głębię boku zwiędniętego egzystencjalizmu Sartre’a z etyki Kanta, a zarazem wiadomości o odrzuceniu przez francuskiego filozofa pewnych podstawowych tez heglowskiej filozofii dziejów [por. Kowalska 1977].

Szukając ról 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 pogłębić, trzeba będzie zanurzyć się w **prozaicznoci**.

Prozaicznoci 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 siadki, komunikat radiowy lub telewizyjny, opinia kolegi z pracy, rada spowiednika. Trzeba pamiętać, że tylko niektórzy chrześcijanie wierzą w Boga, niemal wszyscy składają się za do wiary w księża. 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 wystawienia. Hasło „autentyczności” zostało rzucone, jednak pomimo wieloletnich wysiłków Sartre’a nie zdołało zakiełkować.

Być może za wyjątkiem porady *być autentycznym* wystarczyłoby powiedzieć, że należy kształtować swój los samodzielnie, nie dając posłuchu pokusom doradców. Taka interpretacja zostaje jednak całkowicie skompromitowana w dwóch wybitnych dziełach egzystencjalnej literatury XX wieku. Mam tu na uwadze *lub* Gombrowicza i *Proces* Kafki.

Henryk, główny bohater *lubu*, pomylony jest przez autora jako kombatant, który po powrocie z wojny próbuje odbudować „normalne” życie. Spotyka się jednak ze środowiskiem (rodzice, sędziowie), 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 trudno ci / Co ci obchodzi, że

co jest anormalne / Je eli my jeste my normalni” [Gombrowicz 1986, tom VI, s. 102]. Tak tedy w dramacie Gombrowicza jedynie Władzio mógłby pretendować do losu człowieka autentycznego. Złe to si jednak ko czy. Zdradzony przez Henryka zabija si no em.

Mo na uwa a za niew tpliwe, e pisz c *lub* Gombrowicz czerpał inspiracje nie tylko z dzieł Szekspira ale tak e z *Procesu* Kafki. W *Procesie* pan K., pomimo absurdalnych oskar e jakimi obejmuje go tajemniczy S d, próbuje y jako człowiek normalny. W rozmowie w Katedrze słyszy:

„ - Szukasz za wiele obcej pomocy - powiedział ksi dz z przygan - a zwłaszcza u kobiet. Czy nie widzisz, e nie jest to prawdziwa pomoc?” [Kafka 1957a, s. 231].

Równie ta historia ko czy si niedobrze, pan K., skazany wyrokiem S du, zostaje zamordowany; akt oskar enia i uzasadnienie wyroku nigdzie nie s i nie b d podane³.

Rzecz w tym, e **autentyczno** jest dla człowieka stanem nieosi galnym. Podobnie nieosi galna jest wolno w sytuacji. W tym drugim wypadku mo na jedynie my le o wysiłku wyzwalania, wysiłek taki nigdy nie jest w pełni skuteczny. Jak pisał Kafka w *Sprawozdaniu dla Akademii*:

„Nie, wolno ci nie chciałem. Tylko wyj cia: na prawo, na lewo, dok d- kolwiek; nie miałem adnych innych wymaga , niechby nawet to wyj cie było złudzeniem; wymaganie było małe, nie wi ksze byłoby złudzenie. Naprzód, naprzód! Przede wszystkim nie tkwi na miejscu, z podniesionymi ramionami, przeci ni ty do cian skrzyńi” [por. Kafka 1957b, s. 131].

Rozumiemy teraz lepiej dopiero co omówione przypadki. Władzio ze *lubu* nie mo e osi gn autentyczno ci, poniewa - wbrew jego opinii - w nienormalnym wiecie nikt nie potrafi by normalny. Józef K. z *Procesu* nie jest autentyczny, poniewa nikt nie mo e y normalnie b d c oskar onym w bezpodstawnie wytoczonym procesie. To samo dotyczy rzeczywistego losu Franza Kafki.

³ Twórczo Franza Kafki (1883-1924) była i jest przedmiotem najrozmaitszych interpretacji. Bezpo rednio po mierci pisarza rozpowszechniła si pod wpływem Maxa Broda interpretacja oparta na założeniach ideologii i filozofii syjonistycznej. Wielokrotnie te klucza do zrozumienia *Procesu* i innych dzieł Kafki szukano w psychoanalizie Freuda i w teorii analitycznej Junga. adna z tych interpretacji nie zasługuje na bezwarunkow aprobat , aczkolwiek ka da z nich mo e przyczyni si do gł bszego zrozumienia zarówno dzieła Kafki jak i losu jego autora. Kafka zmarł młodo w rezultacie nieuleczalnej w jego czasach gru licy. By mo e rzecz najbardziej naturaln byłoby odczytanie *Procesu* jako filozoficznej opowie ci o umieraniu. Warto mo e napomkn , e w roku mierci Kafki ukazało si pierwsze wydanie *Czarodziejskiej Góry* Tomasza Manna. Zauwa my, e w *Procesie* oskar ony Józef K. zyskuje mo liwo starania si o dwójakiego rodzaju polepszenie swego losu. Jednym z nich jest „pozorne uwolnienie”, drugim - „przewleczenie”. Przypomnijmy, e w powie ci Manna „pozorne uwolnienie” staje si udziałem Joachima, „przewleczenie” dotyczy natomiast Hansa Castorpa. Z lektury *Procesu* trzeba wszak e pami ta , e „obie metody maj ze sob to wspólne, e zapobiegaj skazaniu oskar onego; (...) ale zapobiegaj te prawdziwemu uwolnieniu” [Kafka 1957, s. 175].

Kafka był człowiekiem nieuleczalnie chorym. Przez wiele lat łudził się nadzieją, że wchodzić w związek małżeński zapewni - sobie i onie - 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, napiętowanym. 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 wątkiem problemem filozoficznym jest pytanie: jak żyć wobec perspektywy nieuchronnej śmierci? Psychoanaliza egzystencjalna ma pomóc w znalezieniu kierunku w poszukiwaniu odpowiedzi.

Odnotujemy raz jeszcze opinię Gombrowicza:

„Ale i Sartre'a dokładnie nie przeczytałem, chociaż psychoanaliza egzystencjalna równa się w moim pojęciu, pod względem ilości i jako odkrycie, jedenastu albo i dwunastu Proustom. Cóż chcecie, tak się złożyło. I zresztą wiecie, że księgi nie czyta się dokładnie. Ja tak czytałem, jak wszyscy...” [Gombrowicz 1986, t. IX, s.134].

Trudno mię Gombrowiczowi za złe, że nie przeczytał Sartre'a w całości, mimo że jednak słowo, że nie czytał go uważa niej. Jest tu ta kwestia właściwego doboru lektur. Filozofia egzystencjalna pozostaje dziedziną formacji intelektualnej tylko pod warunkiem, że docieramy do niej poprzez utwory rzeczywiste doniosłe: poprzez dramaty i nowelistykę Sartre'a, przez beletrystykę i publicystykę Camusa, a także przez publikacje krytyków egzystencjalizmu. Ironiczne analizy i opinie Gombrowicza okazują się niezwykle istotne właśnie nie w tak określonym uniwersum dyskursu. Jest przy tym zabawne, w jaki sposób przez ironię przebijają 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 między *L'Être et le Néant* [Paris 1943] a 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 niż nic?”, pozostaje rzeczą jasną bez odpowiedzi [Heidegger 1977, s. 47]. Nasuwając 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 opinom Gombrowicza z tak budowanej filozofii („kończąca się, z którego kierunku spada”) trudno odmówić zasadności.

Reinterpretacja egzystencjalizmu wymaga potraktowania Sartre'a jako myliciela istotnego dla współczesnej formy **filozofii życia**. Jego bezpodrewnymi prekursorami b d wówczas Schopenhauer, Nietzsche i Kafka, a nie Hegel czy Husserl. Rzeczywistym osi gni ciem tej filozofii jest wierne przedstawienie ludzkiego losu.

Z punktu widzenia psychoanalizy egzystencjalnej okazuje si , e człowiek nie jest wolny, e adna „egzystencja” nie poprzedza „esencji”. Wolno nie jest przeklestwem, przeklestwem bywa natomiast urojenie wolno ci a wi c *quasi* religijne prze wiadczenie, i człowiek ponosi pełn odpowiedzialno tak za swój los, jak i za losy innych ludzi. Ludzka **wolno w sytuacji** polega na tym, e ka dy z nas próbuje stopniowo wyzwala si od nacisku zewn trznych autorytetów zmierzaj c do samostanowienia swego losu. Ten cel jest zasadniczo nieosi galny, w ka dym wypadku mier demaskuje wszystkie samooszustwa. Ów proces autokreacji mo e by opisany jako proces powstawania nałogu (jak pami tamy jest to główna idea uwag Gombrowicza o Genecie). Ujmuj c rzecz w jednym zdaniu: przez całe życie ludzie buduj sobie nałóg bycia nie miertelnym, a potem zniecka umieraj .

Doda trzeba, e w zwrocie „psychoanaliza egzystencjalna” problematyczna jest sensowno zastosowania słowa „psychoanaliza”. W tradycji dwudziestowiecznej, pocz wszy od Freuda, psychoanaliza była rozumiana przede wszystkim jako terapia rzekomo skuteczna w przypadkach nerwic czy innych zaburze psychofizycznych. Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej adna taka terapia nie mo e by skuteczna, poniewa po dany przez terapeut „stan normalno ci” czy „zdrowia psychicznego” jest zasadniczo nieosi galny. Egzystencjalna analiza losu ludzkiego dowodzi przede wszystkim, e niepokój jest dla człowieka (w odró nieniu od zwierzt) niezbywalnym aspektem egzystencji.

Zastanawiam si teraz, czy u ywaj c archaicznego słowa los, nie wprowadzam zbyt ozdobnej stylistyki, która budziła niech Gombrowicza. By mo e powinnam była wzi pod uwag opini Rilkego „Los uwielbia wymy lno , skomplikowane wzory i figury, ale życie nabrzmiałe jest prostot ” [por. Gadamer 1979a, s. 355]. W innym tek cie (*Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach duinejskich”*) Hans Georg Gadamer rozwija t my l:

„Rilke nazywa nas trwonicielami cierpie , co znaczy, e nie umiemy gospodarowa tym, co mamy w ci głym u życiu i co jest nam niezb dne. Nie sposób wdawa si tu w rozwa nia na temat bólu i ró nicy mi dzy bólem a rado ci . Ale wiadomo, e ból przenika do wewn trz, a przeto pogł bia ludzk wra liwo . Twarz rozja niona rado ci to cudowny widok, ale tylko ból nadaje twarzy wyraz. Ból jest niezbywalnym składnikiem naszego życia, wiadomo ci, samowiedzy. Cierpienia s «miejscem, osad , le em, siedzib » - jednostajno tego wyliczania pot guje wra enie nieustannej obecno ci.

Ale widzimy jak niewiele miejsca nasza ludzka egzystencja pozostawia bólowi. wiadczy 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 doszczętnie»). Stąd gorzka formuła o rynku pociechy, gdzie za pośrednictwem przedsiobiorstwa pogrzebowego wymienia się symbolikę cierpienia na pieniądze. Wystarczy przypomnieć sobie greckie stele, eksponowane coraz liczniej w muzeum ateńskim, aby prawem kontrastu zdać sobie sprawę, i pomniki nagrobne naszych cmentarzy są rzeczywiście «odlanym z próchniczką». (...)

Dopiero wewnątrz jarmarku życia, na którym wszystko i nie fałszywym błyskiem, moją spotka prawdziwe uczucia. Bawiące się dzieci, zajęte sobą pary kochanków, psy, wypuszczone w kołach z niewoli ludzi - oto, co przyciąga młodzieńca. Akcent położony jest na słowie «młodzieniec». Młodzieńcy - mówi wiersz - nie są jeszcze tak rozszarpani jak dorośli. Są jeszcze rozrzućni w uczuciach, jeszcze zdolni do tego, by nie przejść obojętnie obok czegoś, wyznać, że coś jest niesłuszne i nie godzi się z tym, co jest. Pieniądze jeszcze ich nie fascynują i dlatego młodzieńcy mogą poznać Skargę. Jest to kolejne mitopoetyckie odwrócenie. Chłopiec podał za Skargę, jest poruszony, oczarowany, a wreszcie zawraca z powrotem w stronę powagi i trzeźwości życia. Nie potrafi dłużej wytrwać przy smutnej i jałowej myśli o opacznej rzeczywistości i porzuca Skargę⁴. [Gadamer 1979b, s. 317-318; por. te *Elegie duinejskie*, w: Rilke 1987]

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

Wemyślmy 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:

⁴ W poezji Rilkego „Skargi” są personifikacją bólu i cierpienia, które po śmierci człowieka (młodzieńca) stają się udziałem żyjących. Skargi towarzyszy zmarłemu na drodze do krainy cierpienia, który osiada wówczas, gdy wszelką pamięć o nim wygasa. Inną wersję tego poetyckiego mity czytelnik może odnaleźć w opowieści Ursuli Le Guin Czarnoksiężnik z Archipelagu [por. Le Guin 1983].

«Chc umrze przyzwoicie». A dalej: „Ja byłem uparty, chciałem umrze przyzwoicie i o niczym innym nie my lałem” [Sartre 1992, s. 97].

Przedstawiona konstrukcja literacka mo e by potraktowana jako suche sprawozdanie z tego fragmentu konkretnego ycia ludzkiego, w którym człowiek staje wobec bezpo redniego zagro enia mierci . Mo e by jednak odczytana inaczej, w interpretacji ideologicznej Sartre sugeruje, e w ka dej sytuacji, nawet ekstremalnej, człowiek zobowi zany jest do zachowania godno ci.

Inny fragment *Muru* ma te bezpo redni wyd wi k ideologiczny. Mam tu na uwadze scen , w której bohater zastanawia si , dlaczego odmawia propozycji ułaskawienia za cen denuncjacji:

„Wiedziałem te , e nie zdradz jego kryjówki, chyba eby mnie zacz li torturowa (jako o tym na szcz cie nie my leli). To wszystko było z góry wiadome, okre lone i bynajmniej mnie nie interesowało. Chciałem tylko zrozumie powody swojego post powania. Wołałem raczej umrze ni wyda Ramona Gris. Dlaczego? Przecie nic mnie ju z nim nie ł czyło. Moja przyja do niego umarła na krótko przed witem, jednocze nie z miło ci do Conchy, jednocze nie z ochot do ycia. Nie przestałem, naturalnie, ceni go - za t jego twardo . Ale przecie nie dlatego nie godziłem si za niego umiera : jego ycie nie miało wi kszej warto ci od mojego, adne ycie nie miało warto ci. Postawi człowieka pod mur i b d do niego strzela a do skutku: czy to b d ja, czy on, nie miało najmniejszego znaczenia. Wiedziałem wprawdzie, e on lepiej mo e słu y sprawie Hiszpanii ni ja, ale w dupie ju miałem i Hiszpani , i anarchistów, nic mnie to nie obchodziło. A jednak siedziałem tu, mogłem si uratowa wydaj c Grisa i nie mogłem si na to zdoby . Wydało mi si to mieszne: po prostu upór. Pomy lałem:

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

W istocie, sk d ten upór? Ewentualna odpowied odwoła si musi do zało e ideologicznych. Byłoby mianowicie tak, e sytuacja wspólnej walki o dowolny ideał (w danym wypadku o republika sk Hiszpani , przeciw faszystowskiej juncie) rodzi i powinna rodzi **solidarno** bojowników. W ten sposób do nieoczekiwanie nad egzystencjaln filozofi człowieka pojawia si nadbudówka w postaci „etyki solidarno ci”. Nie odmawiaj c Sartre’owi znacznych intencji, trzeba jednak stwierdzi , e z filozoficznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z zabiegiem oszuka czym.

Naiwne moralizatorstwo *Muru* staje si tym bardziej irytuj ce, je eli zachowa w pami ci zako czenie *Procesu* Kafki. W tym fragmencie, pisanym przez Kafk prawdopodobnie 10 lat przed mierci , pan K. przyj ł ju odwiedziny funkcjonariuszy powołanych do wykonania wyroku. W swoim

ostatnim „spacerze” skazany staje się przedmiotem manipulacji następujących:

„Potem rozpiął jeden z panów swój kciuk i wyjął z pochwy, która wisiała na pasku ciskającymi kamizelkami, długi, cienki, z obu stron wyostrzony nóż. Podniósł go i badał ostrze w świetle księżyca. Znowu zaczął się odrajać ceremonie, jeden podawał drugiemu nóż, ten znowu zwracał go z powrotem nad głowę K. K. wiedział teraz dobrze, że byłoby jego obowiązkiem chwycić nóż przechodząc tak nad nim z ręką do ręki i przebić się. Ale nie zrobił tego, tylko obracał wolno jeszcze szyję i rozglądał się dokoła. Nie potrafił wytrzymać próby do samego końca i wyrzucił całkowicie władzę, odpowiedzialność za ten ostatni błąd ponosił ten, który mu odmówił tej reszty potrzebnej siły. (...)”

Ale na gardle jego spoczęła ręce jednego z panów, gdy drugi tymczasem wpełznął mu w serce i dwa razy w nim obrócił. Gasnącymi oczyma widział jeszcze K., jak panowie, blisko przed jego twarzą, policzek przy policzku, ledzili 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, i „solidami” 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 niechrześcijan. Można mianowicie przypuszczać, że torturowany męczennik z racji swojej wiary odczuwa jak, choćby nieznacznie, ulgę w agonii. Jednak gdyby nawet tak było, to Sartre w żadnym razie nie budowałby na tym akcesu do etyki obiecującego zbawienie. Tak więc - i jak długo mowa o fundamentach filozofii egzystencjalnej - pozostawa 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 doktrynami komunistycznymi, a pod koniec z jej chińską wersją: maoizmem.

Albert Camus ideologicznie u Sartre’a słabiej eksponowany, znacznie rozbudował. Odnotujemy najpierw różnice widoczne w analizie podstawowych założeń filozoficznych. Camus jeszcze wyraźniej niż Sartre skłaniał się do tradycji filozofii życia. Wielokrotnie deklarował, że jest zwolennikiem prostych, ludzkich radości, że pragnie kochać i żyć zgodnie z rytmem przyrody.

Literacki obraz takiej koncepcji losu łatwo sobie uprzytomni w trakcie lektury pierwszej cz. ci *Obcego*. Jednak ten wiat prostych rado ci i przy- ja ni w sposób oczywisty okazuje si niestabilny. Prze ycie mierci, własnej lub cudzej, prowadzi do zdemaskowania pozor, wiat rzeczywisty z ludz- kiego punktu widzenia staje si czym absurdalnym. To prze ycie absurdu jest głównym przedmiotem filozoficznej eseistyki Camusa. Wymieni tu trzeba zwłaszcza tomy *Mit Syzyfa*, *Człowiek zbuntowany*, *Dwie strony tego samego* a tak e artykuły w czasopi mie "Combat". W j zyku polskim ukazał si wybór tych prac [Camus 1971].

Dla Camusa jedynym powa nym problemem filozoficznym pozostaje problem samobójstwa. W zwi zku z tym warto tu zacytowa jego opini o filozofii Martina Heideggera (1889-1976) z *Absurdalnych murów*:

„Heidegger rozwa a zimno kondycj ludzk i ogłasza, e jest ni upoko- rzone istnienie. Jedyń realno ci jest «troska»⁵ na ka dym szczeblu bytu. Dla człowieka zagubionego w wiecie i jego rozrywkach ta troska jest krót- kim i przelotnym strachem. Ale niech ten strach nabierze wiadomo ci siebie, a staje si trwog , stałym klimatem człowieka jasno widz cego, «w którym odnajduje si egzystencja». Ten profesor filozofii pisze bez dr enia i w j zyku najbardziej abstrakcyjnym, e «sko czony i ograniczony charakter egzys- tencji ludzkiej jest bardziej pierwotny od samego człowieka». (...) Heideg- ger tak e nie oddziela wiadomo ci od absurdu. wiadomo mierci to wo- łanie troski; «egzystencja kieruje wówczas do siebie własne wołanie za po- rednictwem wiadomo ci». (...) Według Heideggera równie nie wolno usy- pia i trzeba czuwa , a si spełni. Trwa w tym wiecie absurdalnym, dowo- dzi jego znikomo ci. Szuka drogi w ród ruin” [Camus 1971, s. 108-109].

Zasadnicza odmiennie filozofii człowieka według Camusa od filozofii bycia Heideggera opiera si na radykalnie ró nym pojmowaniu zjawiska mierci przez ka dego z przywołanych tu filozofów. Z punktu widzenia Heideggera „człowiek jest bytem ku mierci”, jego *Dasein*, tłumaczone zaz- wyczaj przez „jestestwo” znaczy w istocie tyle, co „miertelnik”. miertel- no okazuje si konstytutywn cech bytu ludzkiego. Rozwijaj c metafor „bycia ku mierci” autor *Sein und Zeit* pisze:

„Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumie , e jako ostateczna mo liwo- egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprze cigniono ci jak niewła ciwe bycie ku mierci,

⁵ Tłumaczka *Esejów* Camusa, Joanna Guze, zwłaszcza we fragmentach dotycz cych Heideggera, napotyka na trudno ci w uzgodnieniu heideggerowskiej terminologii; trudno ci te sk din d wielokrotnie były w Polsce przedmiotem wnikliwych cho niekonkluzywnych dyskusji Warto si na przykład zastanowi , w jakiej mierze polski odpowiednik niemieckiego *die Sorge* („troska”) jest wła ciwy w kontek cie Heideggera filozofii bycia. Z mojego punktu widzenia lepiej by tu zabrzmiało polskie słowo „zaduma”. Jest to zaduma nad losem, nad mierci , która ka dego nieuchronnie dotyka. Poprzesta my na tym.

lecz si jej dobrowolnie *poddaje*. Wybiegaj ce wyzwalanie si ku własnej mierci uwalnia od zraty w ród przypadkowego natłoku mo liwo ci, w tym mianowicie sensie, e dopiero ono pozwala wła ciwie rozumie i wybiera faktyczne mo liwo ci, które poprzedzaj t nieprze cignion . Wybieganie otwiera egzystencji jako ostateczn mo liwo rezygnacj z siebie i burzy w ten sposób ka de zastygni cie przy osi gni tej kiedy egzystencji. Wybiegaj c, jestestwo chroni si przed pozostaniem w tyle ze sob samym i zrozumian mo no ci bycia i przed tym, aby nie sta si «zbyt starym do swych zwyci stw» (Nietzsche)” [Heidegger 1994, s. 370-371].

Ta fundamentalna ró nica mi dzy filozofii egzystencjalna Sartre’a i Camusa a **filozofi bycia** Heideggera daje si łatwo uchwyci , je eli dokonamy pewnej transpozycji heideggerowskiej metafory. Oka e si wówczas, e w sensie Camusa w adnym razie nie wolno powtórzy , i „człowiek jest byciem ku mierci”, trzeba natomiast powiedzie , i „człowiek jest byciem przeciw mierci”. Przy takiej transpozycji staje si jasne, dlaczego Albert Camus tak wielk wag przywi zuje do odkrycia absurdałno ci wiata. wiat istotnie jest absurdałny dla ka dego, kto ro ci sobie prawo do osobniczej nie miertelno ci. Z punktu widzenia Heideggera, podobnie jak z punktu widzenia Gombrowicza, etyka „egzystencjalizmu” zasługiwała na miano pustej gadaniny. Tym bardziej celowa, jak s dz , jest próba antyideologicznej rekonstrukcji filozofii egzystencjalnej, jak w tym eseju podejmuj .

Na poziomie ideologicznym staje si teraz naturalne, e Albert Camus radykalnie negował wszelkie ruchy rewolucyjne (rewolucja bowiem grozi mierci tak dla rewolucjonistów, jak i dla obro ców *ancien regime*), a tak e dał całkowitego zniesienia kary mierci. Dochodzimy w tym miejscu do kolejnej podstawowej ró nicy dziel cej w tej kwestii ideologie Camusa i Sartre’a. W swoim czasie Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir (1908-1986), w kontek cie dyskusji o prawach wi niów, doszli do zastanawiaj -cego wniosku, i kara mierci winna by utrzymana tylko w wypadku przest pstw politycznych. Na zgod Camusa w tej kwestii nie sposób byłoby liczyc . By mo e w ród innych twórców dwudziestowiecznej literatury francuskiej najbli sze Camusowi było stanowisko Vercorsa (wł. Jean Bruller, 1902-1991), autora takich ksi ek, jak *Oczy i wiatło* [Vercors 1959] i *Milczenie morza*.

Sartre w ka dym razie do dnia mierci Stalina nie zdobył si na pot pienie zbrodni stalinizmu (takich, jak na przykład osławione procesy moskiewskie). Ró nica zda w tej kwestii doprowadziła do zerwania stosunków przyjacielskich, które w latach wcze niejszych wi zały obu my licieli.

W tym kontek cie inna jeszcze kwestia stała si kamieniem obrazy. Sartre opowiadał si bezwarunkowo za niepodległo ci Algieru. Camus natomiast był zwolennikiem rozwi zania kompromisowego, s dził, e w demokra-

tycznej Francji należało, po zwalczeniu wszelkich nadużyć władzy, zachować dla Algieru status „zamorskiego departamentu”. Los Camusa wielorako wiążą się z historią Algieru, warto przypomnieć, że rękopis ostatniej, niezakończonej 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 pamiatać, że tak Sartre, jak i Camus czy Vercors zdecydowanie potępiali terrorystyczną działalność OAS⁶. Jednak w latach gwałtownych sporów politycznych tych przyszło ci Francji wskazana wy różnica zdawała się niewłaściwie doniosła.

Literatura cytowana:

- [Camus 1971] Albert, *Eseje*, Warszawa.
- [Camus 1972] Albert, *Obcy. Duma. 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 wiece” 10/1979.
- [Gadamer 1979b] Hans Georg, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach duńskich” Rilkego*, [w:] „Literatura na wiece” 10/1979.
- [Gombrowicz 1986] 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, *Budowa, mieszkanie, myślenie*, 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] Wacław, *Prolegomena do teorii wartości. Zwierzenie*, Szczecin.
- [Miłosz 1990] Czesław, *Rodzina Europa*, Warszawa.

⁶ OAS - Organisation de L'Armée Secrète (1961-1963). Organizacja planowała również zamach na ówczesnego prezydenta Francji, Charlesa de Gaulle'a.

- [Miłosz 1982] Czesław, *Ziemia Ulro*, Warszawa.
- [Ossowska 1985] Maria, *Moralno mieszcza ska*, Warszawa.
- [Rilke 1987] Rainer Maria, *Poezje*, Kraków.
- [Sartre 1956] Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa
- [Sartre 1992] Jean-Paul, *Intymno* , Łód .
- [Sartre 1874] Jean Paul, *Mdło ci*, Warszawa.
- [Schlick 1960] Moritz, *Zagadnienia etyki*, Warszawa.
- Spengler Oswald, *Zmierzch Zachodu*.
- [Vercors 1959], *Oczy i wiatło*, Warszawa.
- [Witkiewicz 1982] Stanisław Ignacy, *Nienasycenie*, Warszawa.