

Nad egzystencjalizmem¹

Tworzyć kulturę i być kulturą – to nie to samo. Najogólniejsza różnica polega na tym, że **t w o r z ą** kulturę ludzie i tylko ludzie, kulturą zaś s ą przedmioty – i tylko one. Przedmioty te mogą być materialne bądź idealne, mogą należeć do jednej tylko osoby bądź też stanowić własność całych zbiorowości, mogą być przemijające bądź też trwać w historii – w każdym jednak wypadku s ą t o p r z e d m i o t y, tj. rzeczy, myśli, wartości oderwane od konkretnych osobników i niezależne od nich. Tak więc w sferze tzw. kultury intelektualnej twórcą jest wyłącznie myślący człowiek; kulturę zaś samą stanowi zawsze myśl czyjaś, zakończona i jako przedmiot dostępna dla innych. Przy tym myśl zaczyna istnieć jako ostatecznie zakończona i gotowa dopiero wtedy, gdy zabraknie człowieka, który by ją dalej tworzył i rozwijał jako swoją, który by jej też wciąż bronił przed tym ostatecznym uprzedmiotowieniem. Ludzkie idee stają się kulturą, gdy przestają istnieć lub gdy porzucają te idee ludzie, którzy za ich pośrednictwem kulturę tworzyli.

Historyczne losy filozofii egzystencjalnej wydają się potwierdzać tę regułę. Epizod egzystencjalizmu jako ruchu ludzi, tworzących kulturę naszego stulecia, można dziś uznać za definitywnie zamknięty. Ludzie bowiem bądź odeszli od nas i pozostawili nam tylko swoje myśli, które w tej sytuacji musimy traktować jako raz na zawsze zakończone, bądź też żyją jeszcze, ale za to odeszli od swych dawnych myśli tak dalece, że traktują je, na równi z nami, jako minione, zewnętrzne, nie swoje. Myśli pozostały; leżą dziś przed nami, ostateczne i bezbronne. Jako przedmioty kultury nabrały dostojności i powagi; trzeba się z nimi liczyć – tak jak trzeba się liczyć z dziełem Rembrandta, Kartezjusza czy Goethego. Ale zarazem padły ofiarą owej specyficznej inercji – jak tamte również, jak wszystkie przedmioty. Słowem, egzystencjalizm j e s t dziś kulturą o tyle właśnie, o ile przestał tę kulturę **t w o r z y ć**.

Wydana u nas ostatnio antologia filozofii egzystencjalnej² może być odczytana jako zwięzły symbol tej właśnie sytuacji. Książka pomyślana jest jako podręcznik: obszerna panorama idei najwybitniejszych przedstawicieli egzystencjalizmu nakreślona jest tu w postaci materiału, który należy opanować. Tej podstawowej intencji wydawców antologii odpowiada też faktyczna funkcja społeczna, jaką dzieło to spełnia już dziś: funkcja uniwersyteckiego podręcznika, którego znajomość wymagana jest od studentów. Egzystencjalizm stał się – i to na szeroką skalę – przedmiotem nauczania i uczenia się. Student **u c z y** się dziś tego przedmiotu i zdaje zeń egzaminy, a jego niewiedza w tym względzie, gdy zostanie ujawniona, pociąga za sobą represje o charakterze instytucjonalno-społecznym. A te właśnie represje są argumentem ostatnim i najbardziej niezbitym: największy nawet sceptyk, gdy pada ich ofiarą, zostaje tym samym przekonany, iż przedmiot, z którym miał do czynienia, rzeczywiście jest już kulturą.

Specyfikę tej sytuacji dostrzec można najwyraźniej przez porównanie jej z sytuacją choćby sprzed lat dwudziestu czy nawet piętnastu. Ludzie, którzy zdawali egzaminy z historii filozofii dwadzieścia lat temu, nie mieli jeszcze tekstów egzystencjalistycznych w swych wykazach lektur obowiązkowych. Toteż ich obcowanie z egzystencjalizmem było właśnie „ponadobowiązkowe”, dobrowolne i całkiem prywatne. W pismach Jaspersa czy Sartre’a, o ile je czytali, ludzie ci szukali przede wszystkim takich pytań i odpowiedzi, które mogłyby być także ich własne; ich obcowanie z egzystencjalizmem nie było obcowaniem z myślami, lecz z ludźmi – z Jaspersem, z Sartre’em – za pośrednictwem myśli. Myśl, wewnętrznie przeżywana i akceptowana przez czytelnika, była tu tylko więzią łączącą jego osobę z osobą autora, artykułowaną w tej myśli. O takich odbiorcach filozofii egzystencjalnej można powiedzieć, że byli oni „w” egzystencjalizmie; zwrot ten wyraża dość trafnie ów stosunek wewnętrznego zaangażowania człowieka w myśl czyjaś, współuczestniczenia

1 Źródło: Marek J. Siemek, *W kręgu filozofów*, wyd. Czytelnik, Warszawa 1984, ss. 205-213.

2 *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, wyboru dokonał oraz wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965.

w niej. Taka przecież jest najpierwsza intuicja jego sensu w naszej codziennej, potocznej mowie: „rozczytuję się w Heideggerze”, „siedzę po uszy w Jaspersie” – te wyrażenia kojarzą się od razu ze stosunkiem współprzeżywania, intensywnego uczestnictwa czytelnika w myślach tego czy innego filozofa.

Nowa sytuacja, o której mowa była powyżej, widoczna jest przede wszystkim w zasadniczej zmianie tego stosunku. Dlatego też dobrze będzie dla jasności nazwać ją odmiennym zwrotem językowym. Proponujemy tak: o ile niedawno jeszcze bywało się „w” egzystencjalizmie, o tyle dzisiaj student, który wkuwa Sartre’a do egzaminu (a także pracownik naukowy, który przygotowuje rozprawę na temat filozofii Sartre’a), zajmuje raczej pozycję „nad” nim. Również tutaj można odwołać się do zabarwienia znaczeniowego zwrotów potocznych. „Siedzę nad Sartre’em”, „pracuję nad Heideggerem”. Zwroty te zazwyczaj łączą się właśnie z sytuacją uczącego się lub nauczającego; wyrażony w nich stosunek czytelnika do tekstu jest stosunkiem do zewnętrznego przedmiotu, wobec którego zachowuje się nieprzekraczalny dystans. Pracować n a d c z y m ś – to przyswajając sobie myśli już gotowe, zdepersonalizowane i nie angażujące.

Nadając myśli egzystencjalnej podręcznikowy sposób istnienia, antologia Kołakowskiego i Pomiana w tym właśnie sensie sytuuje swego odbiorcę „nad egzystencjalizmem”. Lekturze tej książki bez przerwy towarzyszy poczucie nieodpartego dystansu w stosunku do prezentowanych w niej myśli. Wynika to już z samej jej konstrukcji: wybrano tu i zestawiono krótkie fragmenty tekstów czternastu różnych autorów, rozproszone w przedziale czasowym całego bez mała stulecia. Ta różnorodność czasów, ludzi i problemów skłania czytelnika już z góry do podzielenia uwagi; zmusza do nieustannego wykraczania poza każdy poszczególny tekst i do porównywania go z innymi. Ale dystans wobec każdej części z osobna nieuchronnie przechodzi w dystans wobec całości. Egzystencjalizm, jaki wylania się z kart antologii, leży przed nami jako przedmiot analizy: wieloraki i bogato zróżnicowany wewnątrz, ale zarazem dostatecznie ostro oddzielony od nas samych.

Pod względem poznawczym jest to sytuacja wielce korzystna. Stanowisko „nad egzystencjalizmem” pozwala dostrzec wiele spraw niewidocznych z pozycji „w egzystencjalizmie”. Ta ostatnia, jako punkt widzenia wyznawcy lub zbliżona doń postawa „poszukiwacza prawdy”, dostrzega w myśli egzystencjalnej przede wszystkim zawarte w niej fundamentalne przeżycia całkowitej odrębności człowieka od całej reszty świata. Ale przeżycie to, właśnie dlatego że jest fundamentalne, wspólne jest bez wyjątku wszystkim filozofom-egzystencjalistom; jest, by tak rzec, na gruncie egzystencjalizmu przeżyciem banalnym. Ta właśnie banalność najbardziej fascynuje wyznawcę; odtwarza się ona przecież także i w jego własnym przeżyciu. Wyznawca szuka zawsze więzi łączących i podobieństw, ma tendencję do homogenizacji światopoglądu, do zacierania jego wewnętrznych różnicowań. Dla kogoś, kto sytuuje się „w egzystencjalizmie”, oczywiste różnice pomiędzy myślą np. Kierkegaarda i Sartre’a są drugorzędne i nieistotne; jeśli można tak rzec, interesuje go bardziej wspólnota wiary niż odrębność stanowisk myślowych.

Pozycja „nad egzystencjalizmem” otwiera w tym względzie ciekawsze i bardziej płodne perspektywy. Relatywizujący dystans czytelnika wobec tekstów wyklucza możliwość całkowitego zaangażowania się w cudze myśli. Mamy tu raczej do czynienia z postawą badacza, którego mniej interesuje treść podstawowych przeżyć wspólna u wszystkich tych autorów (gdyż sam w małym tylko stopniu w nich współuczestniczy), bardziej zaś – różne u każdego z nich sposoby intelektualnej artykulacji tych przeżyć. Toteż na pierwszy plan wysuwają się tu odrębności i różnice.

Taką właśnie bardzo już zróżnicowaną panoramę „myśli egzystencjalnej” przedstawia nowa antologia. Egzystencjalizm – czy egzystencjalizmy? Oto pierwsze pytanie, jakie nasuwa się współczesnemu czytelnikowi rozmaitych „filozofów ludzkiego istnienia”. Czy można tu jeszcze

sensownie mówić o jednorodnym światopoglądzie? Kierkegaard, Heidegger, Jaspers czy Abbagnano wyznają zapewne tę samą wiarę, bronią tej samej wartości naczelnej. Każdy z nich broni jednostkowej subiektywności ludzkiej przed degradującym ją oddziaływaniem kultury, przed anonimowością i depersonalizacją; każdy odrzuca wszelkie próby redukcji podmiotowości do jakiegokolwiek bytu przedmiotowego. Ale ta wspólnota afirmacji i sprzeciwów jest w gruncie rzeczy mało przekonująca wobec zasadniczych różnic w filozoficznej artykulacji tych postaw, różnic, które w konsekwencji są znaczące także i dla samej wartości podstawowych. Pomiedzy kierkegaardowskim monologiem wewnętrznym samotnej jednostki, stojącej twarzą w twarz z Bogiem i tylko z nim, a uniwersalną, ważną dla wszystkich ludzkich podmiotów hermeneutyką *Dasein* Heideggera istnieje jakościowa cezur, oddzielająca dwa fenomeny o całkowicie różnej perspektywie filozoficznej. Kierkegaard jest niewątpliwie „egzystencjalistą”, ale trudno powiedzieć o nim, że jest *filozofem*; jego osobista tragedia zablakowała się niejako wbrew sobie w tę obcą jej sferę filozoficznego dyskursu, w sferę kultury. Stąd teksty jego mają dla nas walor czysto ekspresyjny: są dokumentem pewnej konkretnej egzystencji. Heidegger zaś – który uczył się filozofii u Husserla, a więc w nie najgorszej szkole – pragnie objawić nam także i naszą własną sytuację, dla każdego z nas „zawsze moją”, chce odsłonić źródło „prawdy” i „upadku”, autentyczności i nieautentyczności – dla *każdej* możliwej egzystencji ludzkiej. Właśnie dzięki tej uniwersalizacji problemu, dzięki nadaniu mu ważności powszechnej i koniecznej, jest Heidegger – i dopiero on – *filozofem* egzystencjalnym w ścisłym sensie słowa. Albowiem wysiłek ludzkiej subiektywności, w którym nieustannie wykracza ona poza samą siebie, czyni Heidegger fundamentem całościowej, filozoficznej interpretacji rzeczywistości. Dlatego też myśl jego jest dla kultury i poprzez nią – choć zarazem z założenia jest *przeciwna* kulturze.

Z pozycji „nad egzystencjalizmem” rzuca się więc w oczy przede wszystkim ta właśnie granica między Kierkegaardem i Heideggerem. Obydwa nazwiska przywołane są tu zresztą tylko jako przykłady: jest to bowiem granica, która rozdziela na dwoje cały w ogóle nurt myśli egzystencjalnej, a która biegnie pomiędzy filozofią i autoekspresją; jest to, mówiąc krótko, granica intersubiektywnej wartości poznawczej myślenia.

Stanowisko „nad egzystencjalizmem” przywiązuje największą wagę do tej właśnie wartości. To ona sprawia, że w miarę lektury rozmaitych luminarzy egzystencjalizmu zainteresowanie (a także i sympatia czytelnika) przesuwa się zdecydowanie od autoekspresji ku filozofii. Pisane w pierwszej osobie „świadczenia samotnych dusz” fascynują tylko na początku: w każdym z nich z osobna niewątpliwie zawarta jest jakaś wstrząsająca i głęboka „prawda człowieka”, ale trywializuje się ona dla nas nieuchronnie, gdy czytamy trzeci czy czwarty z kolei tego rodzaju „dokument prawdy”. Takie teksty stają się nużące – jak pełne patetycznej indygnacji wyznania Miguela de Unamuno – lub wręcz nudne – jak rozwlekłe, przeciążone nadmierną a mało ciekawą introspekcją wynurzenia Gabriela Marcela. Toteż zestawianie tego „egzystencjalizmu autoekspresji” z „egzystencjalizmem filozofii” wypada stanowczo na korzyść tego ostatniego: z uwagą czytamy dziś przede wszystkim teksty Schelera, Heideggera, Sartre’a, Merleau-Ponty’ego – a więc tych myślicieli, którzy w fenomenologii Husserla przeszli porządną szkołę filozoficznego uniwersalizmu. Ich egzystencjalizm jest nie tylko wyrażającym się przeżyciem; jest także – i przede wszystkim – wysiłkiem myślowym, zmierzającym ku *rozumiejącemu* opanowaniu rzeczywistości, jest nieustanną *pracą* nad przeżyciem, jego intelektualną obróbką. Przy tym filozofowanie w dużym stopniu autonomizuje się tu wobec „wiary”, wobec fundamentalnego „banалу egzystencji”: śledząc u tych filozofów skomplikowane, ale pasjonujące szlaki ich myślowych poszukiwań odczuwamy satysfakcję swoistą, całkowicie niezależną od naszego stosunku do elementarnych prawd egzystencjalistycznej „wiary”. I to właśnie jest dla nas najciekawsze w ich tekstach: heideggerowska teoria „rozumienia” i „prawdy” jako kategorii

egzystencjalnych, Sartre'a fenomenologiczne opisy „wolności negatywnej” i „projektującej” struktury egzystencji, Merleau-Ponty'ego próby zakorzenienia świadomości i wolności człowieka w jego prerefleksyjnym bycie – wszystko to są przykłady filozofowania najwyższej próby, niewątpliwie wyrastającego z tradycyjnej „wiary” egzystencjalizmu, ale żadną miarą nie dającego się zredukować do niej. Wartość poznawcza tego filozofowania jest trwała – i o tyle wykracza poza sam egzystencjalizm.

I jeszcze jedno widać z pozycji „nad egzystencjalizmem”: iż to przejście od autoekspresji do filozofii zawiera w sobie zarazem przesłanki wyjścia poza jednostronność egzystencjalistycznych założeń, ich immanentnego przewyciężenia. Heidegger i Sartre (a w jeszcze większym stopniu Merleau-Ponty) znoszą tę opozycję między jednostkową subiektywnością ludzką a światem kultury (społeczeństwa, historii), którą tak radykalnie akcentował „egzystencjalizm autoekspresji”. Znoszą ją już przez to, że świadomie i konsekwentnie rzucają pytanie egzystencjalne w sferę dyskursu, że nadają mu status fenomenu kulturowego właśnie. A jest to częściowa rehabilitacja kultury: rezygnuje się tu ze skrajnego przekonania, iż wszelka komunikacja kulturowa tożsama jest z komunikacją urzeczowioną, iż świat dyskursu jest degradacją świata autentycznej egzystencji. Ale ta zmiana sensu jednego z członów opozycji jest znacząca także dla drugiego z nich: rehabilitacja świata kultury pociąga za sobą istotną modyfikację w rozumieniu jednostkowej subiektywności. Subiektywność ta staje się mianowicie „otwarta” (poprzez swe potrzeby i poprzez swą aktywność) dla możliwej komunikacji kulturowej, dla uczestniczenia – i to uczestniczenia autentycznego, pełnego sensu – również w całościowych strukturach o charakterze intersubiektywnym i ponadindywidualnym. W ten sposób uczyniony zostaje pierwszy krok na drodze do usunięcia pozornie nieprzekraczalnych barier między egzystencją ludzką a rzeczywistością społeczeństwa i historii. Także gdzieś tu dopiero otwiera się możliwość rzeczywistego dialogu pomiędzy egzystencjalizmem a tymi światopoglądami, które – jak również marksizm – wychodzą od całości większych niż ludzkie indywiduum.

Egzystencjalizm stał się więc kulturą przede wszystkim w tej mierze, w jakiej był filozofią. Stracił przez to wiele z owego tragicznego patosu jednostkowości, właściwego niefilozoficznym dokumentom autoekspresji, ale zarazem odsłonił takie możliwości usensownienia ludzkiego świata, w ramach których ów patos jednostkowości nie musiałby być wyłącznie tragiczny; wyprowadził ludzkie indywiduum z zaułka wiecznego absurdu i wskazał mu szansę urzeczywistnienia egzystencji, która byłaby autentyczna, nie będąc przy tym samotnicza i kulturowo beznadziejna.

1966