

Magdalena Kozak
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0002-2549-8007>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.449>

Etyka egzystencjalna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Wspólnym mianownikiem łączącym różnych przedstawicieli egzystencjalizmu jest namysł nad kondycją ludzką pojmowaną jako fenomen indywidualnej egzystencji, rozpatrywany w perspektywie konkretnych doświadczeń. Etyka egzystencjalna bada trudności i problemy, z jakimi musi mierzyć się człowiek. Próbuje ona opisać istnienie człowieka, który odkrywa w sobie – lub dopiero tworzy – swoją istotę.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Etyka egzystencjalna w pełni rozwinęła się dopiero w XX wieku, jednak jej źródła i inspiracje odnajdujemy u wcześniejszych myślicieli, np. u Sokratesa, św. Augustyna, Blaise'a Pascala i innych. Jednakże dopiero wybuch II wojny światowej oraz nastroje, które ze sobą przyniósł, wpłynęły na ukształtowanie się dojrzałej etyki egzystencjalnej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Etyka egzystencjalistów pyta o kondycję człowieka pojmowanego jako niepowtarzalna jednostka, która sama (lub we współpracy innych ludzi i Boga) kreuje swoją egzystencję. Egzystencjalizm XX wieku rozwijał się w dwóch nurtach: chrześcijańskim oraz ateistycznym, jednakże problemy etyczne wynikające z interpretacji takich pojęć jak świadomość, wolność, odpowiedzialność, samotność – często są wspólne dla obydwóch nurtów myślenia.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Doświadczenia historyczne, które naznaczyły człowieka w XX wieku, takie jak dwie wojny światowe, kryzysy humanitarne, przemoc, zagubienia

człowieka w obliczu zła, miały decydujący wpływ na rozwój etyki egzystencjalnej. Spojrzenie na człowieka jako jednostkę tragiczną, uwikłaną w konflikt wyborów, samotną i często bezsilną, przyczyniło się do pogłębienia refleksji egzystencjalnych.

Słowa kluczowe: etyka, egzystencja, wolność, odpowiedzialność, autentyczność

Definicja pojęcia

Sam termin „egzystencjalizm” (od łac. słowa *existentia* – istnienie) wprowadził w XX wieku Jean-Paul Sartre. Opisywał go następująco: „W naszym rozumieniu jest doktryną, która czyni życie ludzkie znośnym i która głosi, że wszelka prawda i wszelkie działanie związane jest ze środowiskiem i subiektywnością ludzką” (Sartre, 1998, s. 19). Dodawał również, że jest to „doktryna najmniej skandaliczna, najbardziej surowa: przeznaczona jest wyłącznie dla specjalistów w dziedzinie nauki i sztuki oraz dla filozofów” (Sartre, 1998, s. 23). Jednakże Sartre zauważał, że termin ten stał się w latach 60. XX wieku tak pojemny i tak często był nadużywany, że zaczął zatracać znaczenie, które on sam mu przypisywał. Magdalena Środa zwraca uwagę, że egzystencjalizm w XX wieku przerodził się w coś więcej niż tylko system filozoficzny, był raczej „postawą, stosunkiem do życia, pewnym typem refleksyjności, pewnym rodzajem pytań, jak również... modą, stylem bycia, snobizmem” (Środa, 2020, s. 222). Dlatego też Tadeusz Gadacz proponuje wprowadzenie rozróżnienia na egzystencjalizm, filozofię egzystencji (ten zwrot funkcjonuje w języku niemieckim), jak również „problemy egzystencjalne” (por. Gadacz, 2023, s. 98). W duchu tego rozróżnienia możemy zauważyć, że problemy egzystencjalne były podejmowane w historii filozofii od czasów starożytności. Sokrates zastanawiał się nad sensem życia, św. Augustyn podkreślał rolę wewnętrznej refleksji podmiotu, a Blaise Pascal rozważał kondycję człowieka zawieszoną pomiędzy skończonością a nieskończonością. Od samego początku sytuował on człowieka w świecie wolności, a co za tym idzie: konieczności dokonywania wyborów moralnych, jak również odgrywania ról i pełnienia zadań oraz miejsca, w którym znajduje się człowiek. Gdyby chcieć wskazać na najważniejsze problemy, które podejmuje etyka egzystencjalna, należałoby wymienić:

- Motyw tragizmu i infinityzmu, w duchu których człowiek jako istota skończona musi przez całe swoje życie konfrontować się z nieskończonością i transcendencją, a jego istnienie wypełnione jest troską, samotnością i odpowiedzialnością.
- Motyw humanizmu, czyli odwieczne pytanie: kim jest człowiek, czy posiada on naturę wspólną wszystkim ludziom i co odróżnia nasze istnienie od istoty?

- Obecność pesymizmu i optymizmu (w zależności od nurtu etyki egzystencjalnej): czy ludzkie życie ma sens, a jeśli tak, to jaki? Otacza nas nicość czy jednak ludzka egzystencja ma ukryty głęboki sens?

Jeżeli zaś przyjmujemy definicję terminu „etyka” (z gr. *ēthos* – stałe miejsce zamieszkiwania, zwyczaj, obyczaj) rozumianą jako dział filozofii zajmujący się powinnością moralną, odróżnianiem dobra od zła, pojęciem słuszności w dziedzinie podejmowanych czynów, to możemy uznać, że etyka egzystencjalna będzie traktować o wolności i umiejętności korzystania z niej przez człowieka w duchu wyborów, nastrojów i problemów dotyczących jego położenia i kondycji życiowej.

Analiza historyczna pojęcia

Początki i inspiracje ważne dla etyki dojrzałych filozofów egzystencji w XX wieku możemy upatrywać w myśli takich preegzystencjalistów jak przywołany już francuski myśliciel Blaise Pascal (1623–1662), Hiszpanie Miguel de Unamuno (1864–1936) i José Ortega y Gasset (1883–1955), jak również wybitni rosyjscy filozofowie: Lew Szestow (1866–1938) i Mikołaj Bierdiajew (1874–1948). Jednak za najbardziej znaczących i wyrazistych prekursorów XX-wiecznej etyki rozumianej w duchu filozofii egzystencjalnej możemy uznać Sørensa Kierkegaarda (1813–1855) oraz Friedricha Nietzschego (1844–1900). Zdania na temat udziału i obecności myśli Martina Heideggera (1889–1976) w kształtowaniu etyki egzystencjalnej są podzielone, jednakże przychyliam się do opinii tych, którzy wskazują na wyraźnie obecne problemy natury egzystencjalnej w jego dziełach. Wielu komentatorów klasyfikuje Heideggera jako hermeneutę, inni jako fenomenologa, jeszcze inni analizują jego myśl jedynie na gruncie ontologii, a są i tacy, którzy nie mogąc przypisać go do jednej szkoły i dziedziny filozofii, po prostu poświęcają mu osobny rozdział w swoich opracowaniach. Jeśli jednak przyjrzeć się koncepcji Jestestwa (*Dasein*) sformułowanej przez Heideggera, można zauważyć w jego myśli wyraźne zaczątki XX-wiecznego egzystencjalizmu reprezentowanego przez późniejszych myślicieli. Wprawdzie przywołana koncepcja człowieka zostaje opisana w *Byciu i czasie* w części poświęconej ontologii fundamentalnej, jednakże autor sam sięga do

pojęcia egzystencji i analizuje ją w różnych kontekstach. Kiedy określa *Dasein* jako bycie-w-świecie będące byciem-ku-śmierci, codziennym zbliżaniem się do kresu (byciem-ku-kresowi), to jednoznacznie odwołuje się do perspektywy myślenia egzystencjalnego. Egzystencja w jego ujęciu może realizować się jako egzystencja autentyczna lub egzystencja nieautentyczna i tylko od człowieka zależy, w którym kierunku podąży. Bycie autentycznym oznacza, że człowiek bierze swoją egzystencję we własne ręce i wykorzystując możliwości, jakie ma, projektuje własną przyszłość. Posiadanie projektu, a więc planu, który będzie stanowił realizację marzeń, celów, pomysłów na życie, jest jednym z tych czynników, które świadczą o autentyczności ludzkiego bycia. Towarzysząca temu struktura troski, a więc dbania o swoje istnienie, potoczne „troszczenie się o coś...” w podtekście kryje kwestie priorytetów, którymi kieruje się *Dasein*. Z kolei egzystencja nieautentyczna oznacza w praktyce ucieczkę człowieka od kierowania swoim życiem, oddawaniem własnego losu w ręce innych, aby nim pokierowali. Heidegger przypisuje temu typowi egzystencji także upadanie, a więc zaniechanie kreowania/projektowania i tworzenia siebie, bo łatwiej i wygodniej dopasować się do większości, do przeciętności, co określa mianem „bycia się”. Mimo tego, że opis i charakterystyczny język Heideggera pozostają na płaszczyźnie ontologii, to trudno mu odmówić refleksji nad etyczną stroną wykorzystania przez człowieka jego własnej egzystencji. Zbliżanie się do śmierci nie jest zwykłym byciem-ku-kresowi, bo towarzyszy mu nastrój trwogi, a więc obawy przed tym, co nieznanne, obce, niemożliwe do opisanego i zdefiniowania za życia. Te skrótowo przywołane tu pojęcia i tropy myślenia Heideggera otwierają drogę późniejszym filozofom, szczególnie Sartre’owi i Camusowi, u których znajdziemy wielokrotne odwołania wprost (a czasem tylko między linijkami) do kierunków zarysowanych przez niemieckiego filozofa.

Szukając jeszcze bardziej wyraźnych i bezpośrednich prekursorów współczesnego myślenia egzystencjalnego na polu etyki, koniecznie należy przywołać dwie znaczące postaci.

To w filozofii Sørensa Kierkegaarda zauważymy bardzo wyraźnie nakreśloną kondycję ludzką w duchu jednostkowości, która musi wybierać. Człowiek jest skazany na wieczne „albo-albo” (jak głosi tytuł najbardziej znanego dzieła duńskiego filozofa) i dokonując wyboru, nigdy nie ma pewności, że wybrał właściwie. To go skazuje na poczucie

niepewności, trwogi, „bojaźni i drzenia” (nieprzypadkowy jest również ten tytuł jego dzieła). Sama egzystencja jest przez Kierkegaarda pojmowana jako jednostkowe doświadczenie, które trzeba samemu przeżyć, a nie – jak wcześniej przyjmowano – jako synonim istnienia.

Z kolei Friedrich Nietzsche, zazwyczaj traktowany jako nihilista czy immoralista, przedstawia się nam jako dekonstruktor wcześniej ukształtowanej etyki, jako ten, który krytykuje i prześmiewa pojęcie normy, tradycji, obyczaju – wcześniej charakteryzujące etykę – i skupia się na człowieku jako jednostce, która sama buduje swój system wartości w duchu siły i słabości, a nie dobra i zła. Nietzscheańska krytyka dotychczasowej moralności, wprowadzone przez niego terminy „śmierci Boga” oraz „nadczłowieka”, ukazują nie tylko nową metafizykę, ale także otwierają drogę licznym egzystencjalistom XX wieku. Jego pojęcie „woli mocy”, a więc wiara w możliwości twórcze człowieka, jak również *amor fati*, czyli „umiłowanie losu”, będą miały znaczący wpływ na późniejsze rozumienie kwestii przypadkowości i konieczności w etyce egzystencjalistów.

Wybór tych dwóch myślicieli jako kluczowych inspiracji dla dojrzałej etyki XX-wiecznej nie jest przypadkowy, ponieważ trzeba zauważyć, że to oni wyznaczają dwa zasadnicze kierunki dalszego rozwoju tej tradycji myślenia. Jean-Paul Sartre określa je w słowach:

Są dwa rodzaje egzystencjalistów: pierwsi to chrześcijanie, wyznania katolickiego, do których zaliczam Jaspersa i Gabriela Marcela, drudzy to egzystencjaliści ateści, do których zaliczyć należy Heideggera oraz egzystencjalistów francuskich i mnie samego. To, co jest nam wspólne, to po prostu uznanie, że istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję) lub, jeżeli ktoś woli, że punktem wyjścia powinna być subiektywność (Sartre, 1998, s. 23).

Na tej drodze Sartre wyznacza podział XX-wiecznej etyki uprawianej w duchu filozofii egzystencjalnej, gdzie jedna droga, rozpoczęta przez Kierkegaarda, odwoływać się będzie m.in. do wartości religijnych oraz do samej wiary pojmowanej jako głęboka, indywidualna, nieracjonalna więź z Bogiem, przeniknięta tajemnicą pojmowaną poza instytucją Kościoła. Druga droga, zapoczątkowana przez Nietzschego, określana mianem egzystencjalnej etyki ateistycznej, nawoływać będzie do powrotu ku życiu, a więc rzeczywistej egzystencji, przeżywanej samotnie, bez żadnych drogowskazów i podpowiedzi moralnych, ale w duchu absolutnej wolności i – co za tym idzie – absolutnej odpowiedzialności.

Magdalena Środa dostrzega także to, co wspólne dla obydwóch dróg myślenia egzystencjalnej etyki, pisząc:

Wszyscy oni próbowali opisać własne doświadczenie egzystencji i przekazywać nam prawdy, które są przedmiotem nie tylko abstrakcyjnej myśli, lecz także głębokich odczuć. Do ulubionych pojęć egzystencjalistów należały takie kategorie, jak: autentyczność, wolność, trwoga, wina, cierpienie, śmierć, samotność. (...) Etyka egzystencjalna tym się właśnie różni od innych etyk, że nie szuka obiektywnych norm, wzorców ani sprawdzianów moralnych. Egzystencjaliści są przekonani, że każdy wybór i każda decyzja moralna jest naszą własną, niepowtarzalną decyzją i że całkowitą odpowiedzialność za jej konsekwencje ponosimy my sami, nikt inny (Środa, 2020, s. 225).

Idąc za powyżej nakreślonym podziałem na dwa nurty etyki egzystencjalnej, dokonany przez Sartre'a w ramach etyki chrześcijańskiej (zwanej także: teistyczną), warto skupić się na dwóch filozofach: Karlu Jaspersie (1883–1969) oraz Gabrielu Marcelu (1889–1973).

Karl Jaspers, niemiecki filozof i psychiatra, w zdecydowany sposób pozostawał pod najsilniejszym wpływem myśli Kierkegaarda, ale także w duchu polemiki z myślą Heideggera. Egzystencji człowieka nie da się zamknąć w terminie ontologicznym *Dasein*, ponieważ nasze istnienie jest bardziej zadaniem do wypełnienia niż czystym byciem. To, czym człowiek może siebie uczynić, nie jest jedynie bytem empirycznym, które zawsze można zaprojektować (Heidegger), ponieważ są wokół niego warunki zewnętrzne, niezależne od niego, których nie ustanawia. Te warunki narzucają mu tzw. sytuacje graniczne, w których musi się odnaleźć i to jest prawdziwie egzystencjalne wyzwanie w duchu etyki. Śmierć, walka, cierpienie, wina – te cztery sytuacje nie są przedmiotem wiedzy ani poznania i zawsze przeżywa się je w absolutnej samotności. To one ujawniają prawdę o człowieku, ponieważ przeżywa je, a nie tylko obserwuje, jak inni tego doświadczają. W tym kontekście egzystencja nie jest abstrakcyjnym, teoretycznym pojęciem, ale żywym doświadczeniem, w którym człowiek realizuje swoją indywidualność i wolność. Jaspers (w duchu myśli Kierkegaarda, ale także po części Nietzschego) nakreśla napięcie pomiędzy człowiekiem pojmowanym jako to, co skończone, historyczne i samotne, a pełnią bytu, do którego chce dążyć. W jego przekonaniu niemożliwe jest zdefiniowanie samej egzystencji, ponieważ nie jest ona przedmiotem, ale skokiem w transcendencję, a więc w to, co nieznanne, inne, przychodzące do człowieka

z wyższego wymiaru (por. skok wiary u Kierkegaarda). Właśnie dlatego pojęcie granicy jest tak ważne w jego etyce – ponieważ otwiera człowieka na wyższą rzeczywistość, na którą ciągle człowiek natrafia. Język transcendencji jest dla Jaspersa językiem mitów i symboli, które nazywa szyframi transcendencji. Żadna ich interpretacja nie odstłoni sensu prawdziwej transcendencji, ponieważ jest ona nieuchwytna dla człowieka; jednakże dla człowieka wierzącego jest to zadanie/wyzwanie etyczne, które należy do istoty egzystencji. Sama bowiem egzystencja jest możliwa dzięki transcendencji, która jest czymś ogarniającym podmiot.

Drugim przedstawicielem nurtu chrześcijańskiej etyki egzystencjalnej jest Gabriel Marcel (1889–1973), autor takich dzieł jak *Być i mieć*, *Homo viator*, *Tajemnica bytu*. Jedno z ważniejszych pytań, wokół których buduje on swoją etykę, brzmi: czy egzystencja jest problemem czy tajemnicą? Należą one do dwóch różnych porządków poznawczych: problem można rozwiązać, zrozumieć, wyjaśnić, wytłumaczyć. W przypadku tajemnicy: „Od razu znajdujemy się poza przeciwstawieniem podmiotowo-przedmiotowym” (cyt. za: T. Gadacz, 2023, s. 115), co w praktyce oznacza, że tajemnica nie może być przedmiotem możliwym do zrozumienia i objaśnienia, tylko jest tym, co nas przekracza. Marcel staje po stronie tajemnicy, która obejmuje człowieka, a nasze własne istnienie pojmuje jako jednostkową egzystencję, którą odczuwamy i przeżywamy. Do tajemnicy możemy się zbliżyć, a drogą do tego jest stosunek do własnego ciała. Zostaje tutaj ukazana fundamentalna więź między człowiekiem a ciałem, która z natury swojej jest tajemnicza. Wspólnota z własnym ciałem jawi się jako kluczowa relacja, która pomaga zbliżyć się do tajemnicy egzystencji pod warunkiem, że nie traktuje się swojej cielesności w sposób przedmiotowy. Człowiek jest bytem wcielonym, ale nie jako problem do rozwiązania, ale właśnie jako tajemnicza relacja. Marcel także sięga do terminu transcendencji, która odgrywa ważną rolę etyczną w przeżywaniu własnej egzystencji, jednakże interpretuje ją odmiennie od Jaspersa. Transcendowanie nie oznacza bowiem przekraczania granic, ale sytuację ciągłego bycia w drodze. To metafora, która pozwala ukazać głębię ludzkiego istnienia, a także tytuł jednego z dzieł Marcela – *homo viator*, a więc człowiek poszukujący, będący w drodze. Egzystencja jawi się jako bycie w drodze, na której napotyka się innych ludzi, a także Boga. Egzystencja jest zatem uczestnictwem w relacjach z innymi, których człowiek nie doświadcza, ale ich spotyka. Kiedy Marcel pisze:

Prawdziwe spotkanie możliwe jest tylko wtedy, gdy «on» przestaje być «nim», a staje się «ty». Mówić do kogoś <ty> oznacza być z nim i dla niego. Spotkać kogoś to nie znaczy tylko wyminąć go; to znaczy przynajmniej przez chwilę być przy nim; jest to współobecność (Marcel, 1987, s. 64),

to tym samym otwiera drogę dla kolejnego nurtu w filozofii współczesnej – filozofii dialogu i spotkania. Marcel w swojej etyce sprzeciwia się uprzedmiotowieniu Innego, co jest możliwe i wykonalne, ale tylko w odniesieniu do drugiego człowieka. W przypadku relacji z Bogiem takie uprzedmiotowienie nie jest możliwe, ponieważ Bóg stanowi absolutną transcendencję, absolutne „Ty”, do którego człowiek może się zwracać, ale nie jest w stanie Go pomyśleć. „Gdy mówimy o Bogu, to nie o Bogu mówimy” – pisze Marcel (1965, s. 53). Boga można spotkać i ustanowić z Nim relację komunii, ale nie można Go uprzedmiotowić, bo On pod każdym względem wymyka się możliwościom poznawczym. Marcel najpełniej oddaje ten problem w książce *Być i mieć*, gdzie konfrontuje ze sobą te dwa stanowiska. Modus „mieć” symbolizuje postawę uprzedmiotawiającą w stosunku do bliźniego, świata i siebie samego. Postawa „być” zmierza w stronę kontemplacji, a odsłaniająca się tutaj relacja miłości otwiera człowieka na innych i pozwala wznieść się ponad własne „ja”.

Przechodząc do drugiego nurtu, czyli współczesnej etyki w duchu ateistycznej filozofii egzystencjalnej, także warto przywołać dwóch najważniejszych reprezentantów tego sposobu myślenia. Jean-Paul Sartre (1905–1980) oraz Albert Camus (1913–1960) to nie tylko najbardziej znani i rozpoznawalni myśliciele tego gatunku, ale także wybitne osobowości dla filozofii, kultury i literatury okółowojennej Francji. Ich dorobek jest na tyle znaczący, że po dziś dzień stanowią oni symbol humanizmu i intelektualizmu Paryża.

Jean-Paul Sartre, francuski filozof, dramaturg, pisarz, ale także działacz społeczny i polityczny pierwszej połowy XX wieku, laureat Literackiej Nagrody Nobla z 1964 roku. Jego poglądy etyczne możemy odnaleźć zarówno w dziełach *stricte* filozoficznych – takich jak *Być i nicność* (*opus vitae* Sartre'a), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, *Szkic o teorii emocji*, *Cahiers pour une morale* – jak również w dramatach i opowiadaniach: *Mdłości*, *Przy drzwiach zamkniętych*, *Mur*, *Diabeł i Pan Bóg*, *Więźniowie z Altony*, *Ladacznica z zasadami*. Różnorodność jego twórczości ukazuje także bogactwo myśli i tradycji myślenia, które próbował

połączyć, aby stworzyć jednolitą syntezę. O ile połączenie fenomenologii, dialektyki i psychoanalizy dało efekt cennej filozoficznie – a szczególnie etycznie – analizy ludzkiej egzystencji, o tyle włączenie w to szerokiego poparcia dla marksizmu do dzisiaj budzi liczne kontrowersje. Skupiając się jednak na poglądach etycznych Sartre'a, mamy przed oczami obraz dualistycznej wizji człowieka pojmowanego jako byt-w-sobie (niezależne od świadomości istnienie, bez odniesienia do innych; człowiek jest tym, czym jest) oraz byt-dla-siebie (określenie podmiotu przez świadomość, posiadający zdolność unicestwienia siebie, konfrontujący się z nicością). Opisując w ten sposób ludzką egzystencję, Sartre dodaje jeszcze trzeci, kluczowy aspekt: byt-dla-Innego, który utożsamia z destrukcją podmiotu. Człowiek pozostający w samotności swojego istnienia rozumiany jest przez Sartre'a jako synteza przeciwstawnych sobie stanowisk: jedność bytu i równocześnie jego negacji, wolność, ale także przypadek, a poprzez taką dialektykę przeciwieństw i klasycznych sporów (idealizm-realizm, monizm-dualizm) nie udaje mu się osiągnąć satysfakcjonującego rozwiązania. Człowiek pojmowany jako byt-w-sobie jest tożsamością (byt jest), a człowiek, który ma świadomość siebie, czyli byt-dla-siebie, jest różnicą wobec tego pierwszego. Dopiero człowiek świadomy siebie może projektować swoją przyszłość, określać własne możliwości, stawiać sobie cele, realizować osobistą wolność i szukać sensu swojej egzystencji. Takie działanie stanowi jednakże unicestwienie bytu-w-sobie poprzez własne projekcje. Człowiek, który realizuje swoją wolność, odczuwa trwogę przed różnymi możliwościami, spośród których musi wybierać. „Ale trwoga, jako ujawnienie się wolności względem siebie samego, znaczy tyle, że człowiek jest zawsze oddzielony od swojej istoty nicością” (Sartre, 2007, s. 69). Takie stanowisko etyczne oznacza, że wolność niekoniecznie jawi się jako szansa i okazja do realizacji siebie, ale jako zadanie do wypełnienia i ciężar, który trzeba unieść. Stąd Sartre opisuje to doświadczenie określeniem „mdłości” – tudzież jako „bycie skazanym na wolność” – które nachodzą człowieka zmuszonego walczyć o własną autonomię. Jednakże w centrum jego poglądów etycznych stoi moment wejścia w relację z drugim człowiekiem, który jest tak samo wolny i zabiegający o utrzymanie swojego istnienia. Strukturę bytu-dla-innego odsłania Sartre poprzez analizę ludzkiego spojrzenia. Bycie-zobaczonym konstytuuje istnienie człowieka. Z jednej strony to doświadczenie jest potwierdzeniem i utrwaleniem jego

istnienia, ale z drugiej: jest to zagrożenie, które prowadzi do redukcji wolności i niezależności. W swoim spoglądaniu na człowieka Inny czyni z niego jedynie przedmiot swojej obserwacji, a więc redukuje istnienie człowieka do bycia obiektem jego postrzegania. To doświadczenie rodzi poczucie wstydu – szeroko interpretowane u Sartre’a na gruncie etycznym. Inny, patrząc na człowieka, zagraża jego wolności i na tej drodze rodzi się między nimi konflikt wolności, ujęty przez Sartre’a w słowach: „Pieńko to inni”. Uprzedmiotawiające spojrzenie Innego oznacza w praktyce jego panowanie nad człowiekiem, a więc postawienie go w sytuacji ofiary, która musi się poddać przemocowemu nastawieniu Innego. Kiedy zatem Sartre formułuje swoją dewizę życiową: „Człowiek jest tylko tym, czym sam siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu” (Sartre, 1998, s. 27), to stara się bronić optymistycznego podejścia do człowieka jako jednostki. Sam pisze:

Jest doktryną najbardziej optymistyczną [egzystencjalizm – M.K.], albowiem uznaje, że przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym. Również nie może być odebrany jako próba odebrania człowiekowi odwagi do czynu, ponieważ mówi, że jedyna nadzieja leży w działaniu i jedyną rzeczą, która pozwala człowiekowi żyć – jest czyn. W konsekwencji mamy tu do czynienia z moralnością czynu i zaangażowania się (Sartre, 1998, s. 58).

Jednakże z drugiej strony okazuje się, że spotkanie z Innym jest tożsame z jego wkroczeniem w moją egzystencję i oznacza pieńko wspólnego funkcjonowania.

Ateistyczny światopogląd bynajmniej nie jest powodem do radości dla Sartre’a. Przywołując słynne zdanie Dostojewskiego: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”, Sartre pisze:

W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia (Sartre, 1998, s. 38).

Sartre’owi nie chodzi o negację istnienia Boga, ale o świadomość, że każdy człowiek dysponuje swoją wolnością i jest w tej władzy całkowicie samotny, ponieważ nie znajduje żadnych drogowskazów, jaką drogą podążać. To czyni człowieka absolutnie odpowiedzialnym za własne wybory i decyzje. Co więcej:

W istocie każdy nasz czyn, poprzez który stwarzamy w sobie człowieka według własnej woli, pociąga jednocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka takiego, jakim według nas być powinien (Sartre, 1998, s. 29).

Tymi słowami dowodzi on, że odrzucenie Boga składa w ręce człowieka absolutną odpowiedzialność nie tylko za siebie, ale także za innych ludzi.

Drugi z reprezentantów ateistycznej etyki egzystencjalizmu w XX wieku to Albert Camus, nie tylko filozof, ale także pisarz, nagrodzony Literacką Nagrodą Nobla w 1957 roku. Jego poglądy etyczne odnajdziemy zarówno w twórczości literackiej – w dziełach takich jak: *Dżuma*, *Upadek*, *Obcy* – jak i w rozprawach filozoficznych typu *Mit Syzyfa i inne eseje* oraz *Człowiek zbuntowany*. Za kluczowe doświadczenie egzystencjalne uznaje on absurd, który jest odpowiedzią na pytanie o sens życia. Absurd definiuje w słowach: „To ta opozycja pomiędzy umysłem, który pragnie, a światem, który rozczarowuje, nostalgia za jednością, świat rozbity i sprzeczność, która to wszystko łączy” (Camus, 1999, s. 94). Człowiek stawia pytania, chce zrozumieć świat, szuka sensu, ale świat milczy. Dlatego: „Absurd nie jest w człowieku, ani w świecie, ale w ich wspólnej obecności” (Camus, 1999, s. 80). Poczucie absurdalności, którego doświadcza człowiek, to rodzaj relacji ze światem, jak i wynik konfrontacji ja-rzeczywistość. Jednakże prawdziwe życie nie polega na ucieczce od trudnych sytuacji. Etyczna postawa oznacza porzucenie nadziei i odważne mierzenie się z absurdalnością świata. Takie stanowisko Camus uznaje za uczciwe podejście do życia, co najlepiej obrazuje w jego twórczości interpretacja mitu o Syzyfie. Zadaniem człowieka jest podejmowanie cierpienia w świecie bez sensu i bez Boga. Syzyf, skazany przez bogów na bezsensowne wtaczanie kamienia na górę, bez możliwości osiągnięcia szczytu, sięga do swojej świadomości i podczas drogi zastanawia się nad własnym losem.

Los staje się sprawą ludzką określaną przez ludzi. Stąd płynie milcząca radość Syzyfa. Los jest jego własnością, kamień – jego kamieniem. Podobnie człowiek absurdalny: gdy zgłębi swoją udrekę, zamilkną bogowie (Camus, 1999, s. 149).

Właśnie dlatego Camus odrzuca samobójstwo jako próbę uwolnienia się od ciężaru absurdalności życia, uznając je za tchórzostwo moralne. Z absurdem trzeba żyć, gdyż to stanowi wyzwanie moralne dla człowieka.

Otóż nie można żyć losem, o którym wiadomo, że jest absurdalny, jeśli nie uczyni się wszystkiego, by mieć przed oczami ten absurd ukazany przez świadomość (...). Życie to sprawić, by żył absurd. Sprawić, by żył absurd, to przede wszystkim patrzeć mu w twarz (Camus, 1999, s. 97).

O ile poglądy etyczne Camusa zbudowane wokół postaci Syzyfa skupiały się na pojęciu absurdu i samobójstwa, o tyle w późniejszej swojej twórczości autor *Człowieka zbuntowanego* przechodzi do pojęcia buntu i zabójstwa, a bohaterem, który pomaga mu nakreślić to stanowisko, jest Prometeusz.

Krzyczę, że w nic nie wierzę i że wszystko jest absurdalne, ale nie mogę wątpić w mój krzyk i muszę wierzyć przynajmniej w mój protest. Pierwszą więc i jedyną pewnością, daną mi przez doświadczenie absurdu, jest bunt (Camus, 1998, s. 16).

Spoglądając na mitycznego bohatera, który zbuntował się wobec bogów, stanął w obronie ludzi i wykradł z Olimpu ogień – Camus widzi indywidualną postawę buntu, którą określa mianem „buntu metafizycznego”. Ten rodzaj buntu sprzeciwia się losowi i światu i w tym sensie wyraża metafizykę, ponieważ jest skierowany przeciwko naturalnej kondycji człowieka. Sięgając do metafory pana i podporządkowanego mu niewolnika, Camus patrzy na Prometeusza, który zbuntował się przeciw traktowaniu ludzi przez bogów jako niewolników uzależnionych od ich woli. Zapłacił za swój bunt okrutną cenę, ale właśnie na jego przykładzie Camus pokazuje etyczną wartość postawy buntu. Nie można milczeć, bo to oznacza obojętność, a nawet akceptację tego, co się dzieje.

Zbuntowany dokonuje zwrotu. Szedł pod batem pana. Teraz nagle się odwrócił. Przeciwstawia to, co lepsze, temu, co gorsze. Nie każda wartość pociąga za sobą bunt, ale wszelki ruch buntu przyzywa jakąś wartość (Camus, 1998, s. 22).

Z buntu rodzi się więc świadomość, co skutkuje etyczną postawą życiową: „raczej umrzeć stojąc, niż żyć na kolanach” (Camus, 1998, s. 23). Camus dochodzi także do przekonania, że jednostka doświadczająca najpierw absurdu, a później buntu zauważa, że nie jest w tych doświadczeniach sama. Inni ludzie dookoła zmagają się z tymi samymi doświadczeniami. Wspólne cierpienie zbliża ludzi do siebie i w pewien sposób jednoczy, dlatego Camus odkrywa solidarność jako etyczną postawę godną człowieka. Formą buntu historycznego może być

rewolucja, w trakcie której ludzie ponoszą ofiarę na rzecz jakiegoś dobra, którego bronią, a które wykracza poza ich los.

Ujęcie problemowe pojęcia

Przyglądając się opisanemu powyżej historycznemu przekrojowi dwóch nurtów etyki uprawianej w duchu filozofii egzystencjalnej, możemy wskazać na kluczowe kwestie problematyczne i dyskusyjne w tym obszarze tematycznym:

1. Czy możliwe jest w ujęciu egzystencjalistów pogodzenie życia szczęśliwego z życiem sensownym? Czy poczucie sensu gwarantuje poczucie szczęścia i na odwrót, czy są one od siebie niezależne?
2. Czy słusznie przypisuje się poglądom etycznym egzystencjalistów (szczególnie tym z nurtu myślenia ateistycznego) wrodzony pesymizm, czy być może – jak chce to widzieć Sartre – pełnia wolności jest największym spełnieniem dla człowieka, bo: „przeznaczenie człowieka jest zawarte w nim samym”? (Sartre, 1998, s. 58).
3. Czy fakt, że żaden z filozofów egzystencji nie wypracował systemu, który zebrałby w jednolitą całość jego poglądy, jest słabością czy siłą tego sposobu filozofowania?
4. Język, którym posługuje się większość egzystencjalistów, często spotyka się z zarzutem, że jest on niecisły, mało konkretny a często używane metafory i literackie opisy utrudniają *stricte* filozoficzną interpretację. Zwolennicy tego typu myślenia i pisania twierdzą dokładnie odwrotnie, widząc w takim stylu głębię interpretacji oraz szersze możliwości odczytania poglądów prezentowanych przez ten nurt filozofii. Komu przyznać rację i na podstawie jakich argumentów?
5. Pojęcie autentyzmu/autentyczności i odnajdywania sensu egzystencji wydaje się ryzykowne do uzasadnienia moralnego, ponieważ można za jego pomocą uzasadnić czynienie zła. Czy możliwa jest jego obrona?
6. Egzystencjaliści z nurtu myślenia chrześcijańskiego koncentrują się na indywidualnych przeżyciach jednostki,

a pojęcia, których używają: Nieuwarunkowany, Obejmujący, Nieskończony, wydają się zbyt szerokie i pojemne, a nawet arbitralnie interpretowane, skoro każdy może podstawić pod nie swoje subiektywne doświadczenia. Jak więc odróżnić na tym gruncie religijność od pseudoreligijności?

7. Czy fakt, że Sartre oraz Camus wiele swoich koncepcji filozoficznych przedstawiają w formie typowo literackiej (opowiadanie, powieść, dramat) stanowi atut czy wręcz słabość filozofów, którzy odchodzą od tradycyjnej rozprawy filozoficznej?

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Śledząc rozwój filozofii egzystencjalnej w różnych szkołach i reprezentacjach, można zauważyć, że jest to nurt myślenia bardzo bliski codziennemu życiu. Egzystencjaliści mierzą się z problemami, które większość ludzi przeżywa w swojej zwykłej codzienności, dlatego też ten sposób filozofowania daleki jest od budowania systemów i łatwego definiowania, ponieważ ludzka egzystencja też nie poddaje się takim zabiegom. Warto zauważyć i docenić, że egzystencjaliści podkreślają etyczny wymiar myślenia o człowieku w napięciu pomiędzy wieloma klasycznymi biegunami: skończoność-nieskończoność, konieczność-wolność, autentyczność-nieautentyczność. Nowość ich perspektywy kładzie jednak wyraźny nacisk na rolę i miejsce człowieka w tej tragicznej dla niego dychotomii. Etyka egzystencjalna nie skupia się jedynie na ukazaniu tych problemów, ale na zaznaczeniu dramatu istnienia każdego pojedynczego człowieka, który w swojej świadomości i wolności jest w pełni odpowiedzialny za własne istnienie.

Pracując ze współczesną młodzieżą na etapie licealno-studenckim, można także zauważyć, że ta „ludzka twarz” etyki egzystencjalnej jest im szczególnie bliska i wykazują oni wyraźne zainteresowanie tym sposobem myślenia o człowieku. Problemy, które zostają przed nimi postawione – typu: jak człowiek przeżywa swoją wolność i co oznacza jego autonomia? Czy możliwa jest transcendencja w ramach indywidualnego podmiotu? Co prowadzi do destrukcji człowieka i jak tego uniknąć? Jaka jest różnica między byciem sobą (bycie autentycznym)

a dostosowywaniem się do większości (bycie nieautentycznym)? Jak można budować relacje z innymi ludźmi? – to dla młodego człowieka żyjącego w XXI wieku nie tylko teoretyczne problemy abstrakcyjnej filozofii. Wręcz przeciwnie: to zmagania z życia wzięte, odpowiadające wielu doświadczeniom współczesnej młodzieży. W tym zainteresowaniu widać potencjał dla dalszego rozwoju, jak i recepcji etyki egzystencjalnej w czasach współczesnych.

BIBLIOGRAFIA

- Camus, A. (1990). *Mit Syzyfa i inne eseje*. Przeł. J. Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Camus, A. (1998). *Człowiek zbuntowany*. Przeł. J. Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Gadacz, T., Dybel, P., Sady, W., & Środa, M. (2023). *Krótką historia filozofii współczesnej*. Warszawa: Stentor.
- Heidegger, M. (2005). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaspers, K. (1990). *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Przeł. D. Lachowska, & A. Wołkowicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kierkegaard, S. (1982). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marcel, G. (1965). *Od sprzeciwu do wezwania*. Przeł. S. Ławicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marcel, G. (1987). *Dziennik metafizyczny*. Przeł. E. Wende. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sartre, J.-P. (1956). *Dramaty*. Przeł. J. Lisowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sartre, J.-P. (1974). *Mdłości*. Przeł. J. Trznadel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sartre, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Przeł. J. Krajewski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Sartre, J.-P. (1999). *Mur*. Przeł. J. Lisowski. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kielbasa, P. Mróz et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Środa, M. (2020). *Etyka dla myślących*. Warszawa: Czarna Owca.