

*Paweł Pieniążek*

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

## **UPADEK W HISTORIĘ: EGZYSTENCJALIZM A DOŚWIADCZENIE NOWOCZESNOŚCI**

### **The Decline into History: Existentialism and Experience of Modernity**

**Słowa kluczowe:** nowoczesność, upadek, kultura, nicność, indywidualizacja, egzystencjalizm, stawanie się, skok, wybór, wolność, egzystencja.

**Key words:** modernity, decline, culture, nothingness, individualisation, existentialism, becoming, leap, choice, freedom, existence.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Celem artykułu jest pokazanie związków między kulturowym doświadczeniem nowoczesności a powstaniem egzystencjalizmu. Egzystencjalizm stanowi bowiem teoretyczno-ontologiczną artykulację wielu zjawisk zarówno świata nowoczesnego (wyobcowanie, refleksyjność, niespełnienie, stawanie się), jak i historyczno-schematu nowoczesności, będącego postacią jego samorozumienia (skok, upodmiotowienie, czasowość).

#### **A b s t r a c t**

The aim of the article is to show the relationship between the cultural experience of modernity and the emergence of existentialism. Existentialism is a theoretical and ontological articulation of many phenomena in the modern world (alienation, reflexivity, non-achievement, becoming), as well as of the historical scheme of modernity, which was a form of its self-understanding (leap, subjectification, temporality).

Egzystencjalizm jest prądem filozoficznym, który powstał za sprawą Kierkegaarda w XIX w.<sup>1</sup>, zaś w pełni, jako nurt „skodyfikowany” filozoficznie, ukonstytuował się i cieszył wielką popularnością, również poza filozofią, w pierwszej połowie XX w. (głównie Jaspers, Heidegger, przed tzw. zwrotem, i wreszcie Sartre). W egzystencjalizmie można widzieć teoretyczny wyraz uniwersalnej kondycji ludzkiej, zdramatyzowanej w określonym czasie historycznym, i wówczas

---

<sup>1</sup> Józef Piórczyński wskazuje, już tytułem swej książki, na pierwszeństwo Jacobiego, niemniej jednak, niezależnie od historycznej prawdy, to Kierkegaard był tym, który wpłynął na powstanie egzystencjalizmu.

szukać dłań pewnych fundamentalnych doświadczeń filozoficznych w naszej, i nie tylko, kulturze, jak czyni to np. Hans Jonas, wiążąc go z gnostyckim doświadczeniem świata<sup>2</sup>. Można w nim też widzieć jedynie wytwór określonej epoki historycznej, jak czyni to zdecydowanie np. Adorno, postrzegający go jako ideologiczny wyraz czy odbicie właściwych późnemu kapitalizmowi procesów alienacji i reifikacji człowieka. Można też, jak czyni to zasadnie wielu komentatorów, szukać filozoficznych źródeł egzystencjalizmu – np. życzliwy egzystencjalizmowi Kołakowski ukazuje protestanckie źródła egzystencjalizmu Kierkegaarda. Ale można też, nie przesadzając o miejscu egzystencjalnego doświadczenia świata w duchowej ekonomii człowieka, pytać o okoliczności filozoficzno-kulturowe umożliwiające filozoficzną artykulację egzystencjalizmu. I w tej perspektywie zostanie tu wstępnie zarysowana próba ukazania związków egzystencjalizmu z nowoczesnością w jej znaczeniu filozoficzno-kulturowym, a mianowicie z historiozofią nowoczesności, tłumaczącą naturę nowoczesności, jej genezę i perspektywy emancypacyjne.

Historiozofia nowoczesności, na ogół znana pod nazwą romantycznej, trójfazowej wizji historii, jest w gruncie rzeczy wyrazem historycznego samorozumienia nowoczesności. Jego punktem wyjścia jest doświadczenie współczesności jako upadku, duchowej katastrofy człowieka, apokaliptycznego zła, którego źródłem są procesy racjonalizacji i indywidualizacji; wynaturzając człowieka, prowadzą one do jego wyobcowania z natury i kosmosu, ze społeczeństwa i samego siebie. Ale wyobcowanie i upadek stają się zarazem podstawą historycznej emancypacji człowieka, jego powrotu do siebie, co oznacza, że powrót ów nie jest powrotem do stanu utraconego, lecz podjęciem go i przyswojeniem w oparciu o wykształconą w nowoczesności, a związaną z upadkiem zasadę, czyli separującą jednostkę od świata, indywidualizującą ją refleksyjność. To mające dokonać się w przyszłości przyswojenie oznacza pogodzenie refleksyjności z pograżającą jednostkę w świecie naturalnością i bezpośredniością istnienia. Ma zatem rację Jonas – widzący w egzystencjalizmie historyczną modyfikację gnostycyzmu – gdy wiąże jego powstanie z procesami nowożytnej, nihilistycznej indywidualizacji, tę ostatnią należy jednak ująć właśnie w perspektywie historiozofii nowoczesności z całym właściwym jej bogactwem kulturowego doświadczenia świata nowoczesnego.

Wpływ historiozoficznego doświadczenia nowoczesności na egzystencjalizm można usytuować w dwóch planach: planie doświadczenia kryzysu nowoczesności i związanych z nim sytuacji alienacyjnych oraz planie samego schematu historiozoficznego, obejmującego upadek i zapośredniczony nowoczesnością, tworzący syntezę istnienia ludzkiego powrót do natury. Oczywiście, w obu wy-

---

<sup>2</sup> H. Jonas, *Epilog: gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*, w: *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Platan, 1994, 337–358.

padkach mamy do czynienia z przeniesieniem doświadczenia historyczno-kulturowego na doświadczenie uniwersalne, indywidualne, ale – jak zobaczymy – i u filozofów egzystencji, zwłaszcza u Kierkegaarda, wymiar historiozoficzno-kulturowy odgrywa, podskórnie, istotną rolę w wyjaśnianiu egzystencji ludzkiej, wskazując na nowoczesne źródła egzystencjalizmu. Skupiając się z tego powodu zasadniczo na Kierkegaardzie, ojcu egzystencjalizmu, zacznijmy od planu pierwszego.

Jest on związany z doświadczanym w nowoczesności radykalnym kryzysem człowieczeństwa, który znalazł swój wyraz w doświadczeniu nihilizmu. U jego podstaw leży to, co można nazwać dialektyką indywidualizacji. Polega ona na tym, iż w następstwie historycznego procesu denaturalizacji i racjonalizacji świata jednostka zostaje wyrwana z naturalnych związków istnienia. Odrywając się od świata, zwraca się refleksyjnie ku samej sobie i konstytuuje się jako jednostka. Tym aktem samoodniesienia zrywa bezpowrotnie więź z rzeczywistością, zamyka się w immanencji trawiącej wszelkie treści istnienia refleksji, w której nie może się spełnić, gdyż w jej obrębie nie jest w stanie wyjść poza siebie, by odbudować swój związek ze światem i spełnić się w totalności swego istnienia, a zatem w wiążącej ją ze światem jedności myślenia i działania. Wobec utraty odniesienia do ostatecznej rzeczywistości tym, co oddziela jednostkę od świata, i co zapośrednicza jej refleksyjne samoodniesienie, staje się nicość doświadczana jako medium i zarazem ostateczna perspektywa refleksyjnej immanencji istnienia. Tak dojmujące na przełomie XVIII i XIX w. doświadczenie refleksyjnej nicości istnienia staje się kulturowym źródłem doświadczenia nihilizmu, w którym dochodzi do głosu doświadczenie zerwania więzi z rzeczywistością, utraty podstaw istnienia i ostatecznie – doświadczanej w lęku i rozpaczycy pustki i erozji sensu. Nim Nietzsche, którego wpływu na egzystencjalizm nie sposób przecenić, nada mu obywatelstwo filozoficzne i podniesie go do rangi istoty dziejów zachodniej Europy, w planie spekulatywno-kulturowym wyraża go najsilniej Friedrich Schlegel, gdy czyni nicość horyzontem nowoczesnego subiektywizmu i indywidualizmu, ale zarazem<sup>3</sup> (co jest szczególnie widoczne w *Przemowie o mitologii*) – tak jak później Nietzsche na gruncie idei przewartościowania wszystkich wartości – warunkiem przezwyciężenia kryzysu nowoczesności i odrodzenia kultury. Spekulatywny wyraz doświadczeniu nihilizmu nadał Jacobi (*List o nihilizmie*) w swej krytyce transcendentalizmu Fichtego, zarzucając mu, iż u podstaw samoustanawiającego się Ja idealizmu transcendentalnego leży nicość, która unicestwiająca w nieskończonej refleksji wszelką obiektywną rzeczywistość, unie-

<sup>3</sup> Schlegel wierzy jednak ostatecznie, że „bezwarunkowe maksimum negacji czy absolutna nicość mogą być dane w równie małym stopniu, co bezwzględne maksimum ustanowienia” – F. Schlegel, *Über das Studium der Griechischen Poesie*, hrsg. E. Behler, Schöningh, Paderborn 1982, s. 243.

możliwia jego ukonstytuowanie się. Brentano nazwie refleksję „sępem” (wydzio-  
bującym z jednostki żywą substancję życia).

W ten sposób nicość zapośrednicza puste, beztreściowe i bezproduktywne  
stawanie się oderwanej od świata jednostki. Pojęcie jałowego stawania się,  
w którym człowiek nie może strukturalnie się spełnić, jest kluczowe dla analizy  
podstawowej sytuacji człowieka w świecie nowoczesnym. Znajdujemy je fak-  
tycznie u ojca nowoczesności, Rousseau, w jego opisie jednostki wyrwanej ze  
stanu natury i poddanej dynamice wzrastających, wykształcających się wraz  
z procesem cywilizacyjnego uspołecznienia „sztucznych namiętności” i potrzeb,  
„które nas wyczerpują i gnębią”<sup>4</sup>. Namiętności te, skryte za maskującym jednost-  
kowy „egoizm” czy „miłość własną” pozorem cnoty, wyrwywają jednostki z natu-  
ralnych związków istnienia, niszczą rzeczywistą komunikację międzyludzką,  
wyzwalając destrukcyjną dynamikę, która zmusza jednostki do nieskończonego  
przekraczania siebie w poszukiwaniu niemożliwego spełnienia, pograżając je  
w chaosie i przypadkowości istnienia. Zadowolając się ulotnymi, „próżnymi  
przyjemnościami”, zostają one skazane ostatecznie na chroniczną nudę, niepo-  
kój i frustrujące doświadczenie przemijającego czasu, tak iż istnieją – to ton gno-  
stycki – „jakby na zewnątrz siebie”, „jakby znajdując się poza sobą”<sup>5</sup>.

Ten opis beztreściowego stawania się znajdziemy u Schlegla (w analizach  
nowoczesnej indywidualności w kontekście porównania z istnieniem naturalnym  
u Greków), w literaturze romantycznej ukazującej duchową ruinę jednostki ska-  
zanej na puste, refleksyjne samoprzekraczanie się w obrębie zmysłowości, na-  
stępnie u nawiązującego właśnie do romantyków (w znanych opisach istnienia  
estetycznego w *Albo-albo*) Kierkegaarda czy Nietzschego. Ten ostatni autentycz-  
nemu stawaniu się przeciwstawia bezproduktywną „zmianę”, na gruncie której  
jednostka nie staje się, gdyż nie posiada w samej sobie, ustanowionej przez sie-  
bie, zasady swego istnienia, lecz podlegając wewnętrznym czy zewnętrznym  
przypadkom, istnieje w sposób fragmentaryczny, niepełny i nietwórczy, taki za-  
tem, który nie angażuje całej osobowości ludzkiej i nie przynosi jej spełnienia<sup>6</sup>.

To właśnie w tak rozpoznanym i doświadczonym stawaniu się świadomości  
nowoczesnej, we właściwych nowoczesności chybionych procesach indywiduali-  
zacji należy widzieć źródło egzystencjalnego doświadczenia świata. Egzystencja-  
lizm odrywa stawanie się to od jego kontekstu historycznego i nadaje mu pozy-  
tywny, ontologiczny charakter. Zasadą tego upożytywnienia staje się – mówiąc  
językiem Nietzschego, pytającego, czy stawanie bierze się z nicości/braku, czy  
też z pełni/nadmiaru – próba przekształcenia stawania się jałowego, reaktywnego,

<sup>4</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, (w:) *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*,  
przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 245 (przypisy).

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 224, 229.

<sup>6</sup> Zob. F. Nietzsche, *Nachlass. Notatki z lat 1887–1889*, przeł. P. Pieniążek, (w:) *idem*,  
*Dzieła wszystkie*, t. 13, Oficyna, Łódź 2012, s. 296 (14[157]).

nihilistycznego w stawanie się twórcze, aktywne, mocą którego jednostka konstytuuje samą siebie w relacji ze światem. Innymi słowy, konstytutywne dla stawania się refleksyjne samoodniesienie egzystencjalizm czyni ontologiczną strukturą człowieka jako egzystencji, wiążąc w ten sposób refleksję z życiem, czyniąc ją zasadą istnienia w świecie<sup>7</sup>. W ten sposób usiłuje uniknąć negatywnych, nihilistycznych konsekwencji stawania się świadomości nowoczesnej, z jednej strony odrywającej od świata i działania, pogrążającej jednostkę w samej sobie rozpacz, z drugiej zaś rozprasającej w świecie ucieczki w istnienie bezosobowe. Tym samym nadaje pozytywny, uniwersalny sens konstytutywnym fenomenom stawania się nowoczesnego – przez Jonasa łączonym z wpływami gnostyckimi w sytuacji nihilistycznego kryzysu nowoczesności – takim jak: poczucie wyobcowania, rzucenia, przygodności, samotności, pustki i nicości wyzbytego spełnienia istnienia, jałowego przepływu czasu, lęku, rozpacz, obcości świata przekształconego przez nowożytne przyrodoznawstwo w zimną i niemą, obojętną na rozszczenia jednostki do sensu naturę.

Charakterystyki te znajdujemy u Pascala, jednego z poprzedników egzystencjalizmu, przynajmniej w odniesieniu do opisu egzystencjalnego *Stimmung* istnienia. Pascal dorzuca jeszcze jedną, niezmiernie istotną – przemożne pragnienie ucieczki („rozrywka”, „zakrzękanie”) od manifestującej się w nich „nędzy” istnienia ludzkiego. Ten pascalski motyw odnajdziemy w opisach świadomości nowoczesnej u Rousseau, wyraźnie ją paskalizującego, następnie u Nietzschego, który przejmując go od Schopenhauera (przypisującego go ponownie egzystencji ludzkiej jako takiej). Rousseau widzi go w znoszącym jednostkowość, dającym iluzoryczne poczucie wspólnoty „pozorze cnoty”, Nietzsche w procesach kulturowej „niwelacji”, czyniąc ucieczkę momentem stawania się nihilistycznego. Innymi słowy, ucieczka, która ma wyzwolić od nędzy istnienia, nędzę tę tylko pogłębia; toteż Rousseau stwierdza, że jednostka „żyje w ciągłej gonitwie”<sup>8</sup>, zaś Nietzsche piszący o „udręczonych niewolnikach trzech M” do owych „M” zalicza, obok „mniemań i mód”, „moment”, „chorobę haniebnego pośpiechu”, maskowaną przez „kłamliwą elegancję”, „ogłędę”, która „znaczy tedy: nie dać po sobie poznać, jak jest się nędznym i marnym”<sup>9</sup>.

Nadając ontologiczny status nihilistycznemu doświadczeniu nowoczesności, egzystencjalizm odnosi ucieczkę do mechanizmów masowej integracji duchowej, do zatracenia się jednostki w ponadindywidualnej sferze istnienia ludzkiego (opi-

<sup>7</sup> „Refleksja nie jest złem, ale pogrążenie w refleksji i zastój w niej jest błędem i zepsuciem” – S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, przeł. M. Domaradzki, Wyd. Marek Derewicki, Kęty 2008, s. 105.

<sup>8</sup> J.J. Rousseau, op. cit., s. 242.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1a: *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukaszewicz, przedmową opatrzył P. Pieniążek, Łódź 2012, s. 354.

nia publiczna u Kierkegaarda, Heideggera „Się” związane z upadaniem w świat, esencjalizm istnienia u Sartre’a).

Decydującą przesłanką historyczną, która pozwoliła egzystencjalizmowi wykształcić się i oderwać od historiozofii nowoczesności, była fundamentalna niewiara we właściwy historiozofii nowoczesności emancypacyjny potencjał historii, którego podmiotem miała być ludzkość czy elita kulturowa (nadludzie u Nietzschego). Źródłem tej niewiary było niewątpliwie uznanie procesów zachodnioeuropejskiej racjonalizacji (kapitalistycznej, społeczno-ekonomicznej modernizacji) za nieusuwalne i nieodwołalne, nie posiadające jakiegokolwiek alternatywy. Przekonanie to wyraził najlepiej Weber – znajdujący zresztą pilnego czytelnika w Jaspersie – pisząc o „gigantycznym kosmosie nowoczesnego porządku gospodarczego”, który „stał się stalową skorupą” i „określa dziś z nieuniknionym przymusem sposób życia wszystkich jednostek, które urodziły się w jego trybach”<sup>10</sup>. Na gruncie egzystencjalnym przekonanie to znalazło swój spekulatywny wyraz w uznaniu przez Heideggera upadania w świat – pograżającego jednostkę w anonimowym „Się” codzienności – za strukturalny moment bycia *Dasein*. Właściwe nowoczesności apokaliptyczne doświadczenie upadku człowieka staje się w egzystencjalizmie stałą tendencją jego istnienia.

Przekształcenie stawania się świadomości nowoczesnej w ontologiczną strukturę egzystencji ludzkiej obejmuje kilka kluczowych momentów.

Przede wszystkim związane jest z ontologicznym dualizmem, strukturalnym hiatusem między subiektywnością a obiektywnością, wewnętrżnością a zewnętrżnością, mocą którego subiektywność ludzka nigdy nie może wyrazić się w świecie zewnętrżnym, przedmiotowo-empirycznym; jest ona niewyraźna i niekomunikowalna w stanowiących podstawę poznania naukowego kategoriach przedmiotowych i dana jedynie w subiektywnym przeżyciu – w wiążących ją ze światem aktach wyboru. W ten sposób egzystencjalizm rezygnuje z właściwego dla historiozofii nowoczesności, odniesionego do przyszłości ludzkości emancypacyjnego ideału spełnienia, osiągnięcia przez człowieka jedności i pełni istnienia, polegających na skoncyliowaniu – rozłączonych w świecie nowoczesnym w wyniku procesu indywidualizacji – refleksyjności z wiążącą z całością bytu bezpośredniością i naiwnością istnienia. Jedność tę egzystencjalizm uznaje za niemożliwą (u Sartre’a taką funkcję pełni fantazmat Boga łączącego w sobie właściwy dla egzystencji ludzkiej byt dla siebie z właściwym światu przedmiotowemu bytem w sobie). Na gruncie historiozofii nowoczesności ideał spełnienia związany jest zatem z ekspresyjnym modelem osobowości ludzkiej, polegającym na przekonaniu, że znosząc obcość świata, jednostki mogą w pełni wyrazić się w ustanawianym historycznie przez siebie świecie kultury, jej form i instytucji,

<sup>10</sup> M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu*, (w:) *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 109, 108.

w których się potwierdzają i afirmują<sup>11</sup>. Odrzucając ten model, lecz zarazem uznając – wbrew gnozie – że bycie-w-świecie (Heidegger), bycie w sytuacji w ogóle (Jaspers, Sartre) należą do elementarnej struktury istnienia ludzkiego, egzystencjalizm uznaje, że subiektywność ludzka, skazana na świat, w świecie tym musi się wyrażać<sup>12</sup>, lecz ze względu na jego esencjalną obcość w żaden sposób – i na tym polega tragizm jej istnienia sytuujący ją między buntem i fatalizmem – ostatecznie wyrazić się w nim i spełnić nie może.

Żywiąc się ontologicznym dualizmem odnoszącej się do siebie jednostki i świata, któremu musi ona nadać sens, myśl egzystencjalna sytuuje jednostkę w polu chronicznego napięcia między jej odseparowaniem od świata a zatraceniem się w świecie, między abstrakcyjnymi, nieskończonymi możliwościami istnienia, które zatrzymują ją w samej sobie, a determinizmem, właściwym światu obiektywno-empirycznemu i stanowiącym przedmiot nauki. Napięcie to dochodzi do szczytu i zostaje zniesione w związanym z lękiem skoku, w decyzji, wyborze, mocą którego jednostka sama dokonuje wyboru między odmiennymi, antagonistycznymi wartościami i który stanowi miarę jej zaangażowania w świat i istnienie międzyludzkie; w wyborze tym nadaje ona sens światu, sensu tego pozabawionemu, i który sens ten relatywizuje, zmuszając ją do nieustannego ponawiania wyborów – twórczego stawania się.

Formalny wzorzec wiążącego istnienie skoku czy wyboru znajduje się w historiozofii nowoczesności, a mianowicie w idei refleksyjnego upodmiotowienia ludzkości: u kresu swego nihilistycznego wyczerpania, wobec groźby zatraty w nicości istnienia (nicości człowieczeństwa; np. Rousseau mówi o „dnie” człowieczeństwa), w ryzyku niepewności co do ostatecznych rezultatów<sup>13</sup> (historiozofia nowoczesności odrzuca determinizm i oświeceniową wiarę w niepowstrzymany postęp ludzkości) ludzkość zwraca się refleksyjnie ku sobie i w skoku dokonuje rozstrzygnięcia, mocą którego staje się świadomym podmiotem swego losu. U młodego Schlegla ludzkość u progu nicości, w apogeum kryzysu musi w sposób świadomy dokonać rozstrzygnięcia, do którego niezbędna jest „siła chętnia”, wola, postanowienie i „samodzielność wytrwania przy tym postanowieniu”<sup>14</sup>,

---

<sup>11</sup> „[...] jest podmiot czymś *totalnym*, nie samą tylko stroną wewnętrzną, lecz także jej realizacją po stronie zewnętrznej [...], dla podmiotu świat, który staje przed nim, nie jest niczym obcym, nie stanowi dlań żadnej granicy, lecz przeciwnie, sam siebie w nim odnajduje [...], podmiot okazuje się pojednany ze światem, zaspokojony w nim, a wszelkie przeciwieństwo i wszelka sprzeczność – rozwiązane” – G.W. Hegel, *Estetyka*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1964, t. 1, s. 164, 165. Dla Nietzschego „widomy czyn” ma być „całkowitym czynem i samoobjawieniem się [...] wnętrza” – idem, *Niewczesne rozważania*, s. 269.

<sup>12</sup> Dla Kierkegaarda egzystencja jest „zasadą, która sama się objawia i odsłania” – idem, *Recenzja literacka*, s. 109.

<sup>13</sup> Nietzsche w okresie swego najbardziej pozytywnego stosunku do współczesności (*Ludzkie, arcyłudzkie*) mówi o „zropaczonym postępie”.

<sup>14</sup> F. Schlegel, *Über das Studium...*, s. 202.

„by prawa i cele swego działania określić w sposób swobodny z samej siebie”<sup>15</sup>. Nietzsche mówi w kontekście przewyciężenia nihilizmu o refleksyjnym przełamaniu historii na dwoje u kresu nihilizmu. Egzystencjalizm przejmuje tę ideę skoku i dokonującego się w trwodze i niepokoju rozstrzygnięcia, dzięki któremu jednostka się samookreśla. Nie sposób nie zauważyć tu analogii z Heideggerowską analizą śmierci z *Bycia i czasu*: doświadczenie śmierci, które nicestwi byt empiryczny *Dasein*, stawia je przed własnym gołym, rzuconym istnieniem, zmuszając je do wzięcia odpowiedzialności za siebie i zaprojektowania się na odsłonięte przez nicość śmierci możliwości swego istnienia.

Kategoria skoku wiąże się z bezwarunkowością wyboru, za sprawą którego jednostka określa i konstytuuje samą siebie – staje się, nadając sens własnemu istnieniu i światu. Właśnie ta kwestia wiąże się z centralną dla Kierkegaarda i Nietzschego kwestią odróżnienia stawania się twórczego od stawania się nihilistycznego czy też przekształcenia tego ostatniego w pierwsze, związania zatem refleksji z życiem, istnieniem w świecie, tak aby „miał ulec refleksji, [człowiek mógł] właśnie w jej medium dotrzeć do własnej podstawy”<sup>16</sup>. Kwestia podstawy, źródła istnienia (właśnie nadmiaru jako źródła stawania się) wyłoniła się w następstwie kryzysu idealistyczno-racjonalistycznej tradycji Zachodu, prowadząc do problemu możliwości ugruntowania normatywnych podstaw ludzkiego istnienia i działania. Otóż w świetle historiozofii nowoczesności racjonalizm załamuje się pod ciężarem własnych roszczeń do ugruntowania prawdy, przechodząc w sceptycyzm i relatywizm, który podważając normatywne podstawy działania i prowadząc do nihilistycznej erozji sensu, zdradza właśnie destrukcyjny, niszczący wszelką substancjalność istnienia ruch nieskończonej refleksji. Ten typ krytyki ciągnie się od Rousseau, poprzez Novalisa i Schlegla, znajdując swój najwyższy wyraz teoretyczny u Kierkegaarda i Nietzschego; obaj wywodzą racjonalistyczną tradycję Zachodu z racjonalizmu greckiego, który w przypadku Kierkegaarda zniszczył pierwotne chrześcijaństwo, prowadząc do przekształcenia wiary w teologię naturalną, do rozpuszczenia jednostki w etycznej i racjonalnej ogólności intersubiektywnej wiary, zaś w przypadku Nietzschego – do zerwania więzi z tragicznym, związanym z dionizyjskim wymiarem istnienia, doświadczeniem świata. Relatywistyczny sceptycyzm stawia przed pytaniem o podstawy istnienia. Przedstawiciele historiozofii nowoczesności, a za nimi egzystencjaliści odrzucają bowiem, wpisując się w tzw. kryzys podstaw nauki, postoświeceniowo-scjentystyczną wiarę, że nauka jest w stanie zastąpić tradycyjny, metafizyczny racjonalizm i stać się jedynym typem racjonalności. W ich przekonaniu na-

<sup>15</sup> F. Schlegel, *Vom Wert des Studium der Griechen und Römer*, (w:) *Kritische Schriften und Fragmente*, hrsg. E. Behler, H. Eichler, *Studienausgabe*, Bd. I: 1794–1797, Schönningh, Paderborn – München 1988, s. 31.

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, PWN, Warszawa 1991, s. 18.



uka zajmująca się badaniem faktów i relacji między nimi ma charakter względny. Jaspers, surowy krytyk pozytywizmu i absolutystycznych roszczeń nauki, wskazuje nadto na antynomiczny charakter wszelkiej wiedzy empirycznej mającej roszczenia egzystencjalne. Ale, co więcej, nauka jest aksjologicznie i normatywnie obojętna, nie jest w stanie ugruntować wartości, a tym samym zastąpić tradycyjnego idealizmu i racjonalizmu w jego funkcjach egzystencjalnych, dostarczających racji istnieniu ludzkiemu. Odrzucając scjentyzm, odrzucają oni zarazem biologizm i naturalizm jako przeciwwagę dla tradycyjnego idealizmu i racjonalizmu, uznają bowiem, iż związany z tą tradycją substancjalistyczno-esencjalistyczny model rozumienia duchowości ludzkiej ma swe źródła właśnie w biologizmie, w naturalistycznej percepcji świata: to, co stałe i trwałe, stające się miarą rozumienia wszelkiego bytu, ma swe źródło w praktyczno-uitylitarnym zakorzenieniu człowieka w świecie i obcowaniu ze światem rzeczy. Bóg, byt absolutny, staje się rzeczą pośród rzeczy, tyle że najwyższą, zatracając pośród nich swój absolutny, transcendentny charakter; stąd też komunikacja jednostki z Bogiem znosi samą jednostkę, ujęta jest bowiem w wymiarze poznawczym w mającej swą miarę w poznaniu rzeczy ogólności pojęć, zaś w wymiarze praktyczno-etycznym, wymiarze zbawienia modelem staje się symetryczna wymiana, rozumiana jako wymiana usług: w zamian za wieczne przedłużenie doczesnego trwania Bóg wymaga określonych praktyk etyczno-religijnych.

W tym nihilistycznym, sceptycko-relatywistycznym klimacie duchowym epoki, po odrzuceniu tradycyjnego idealizmu, jak też scjentyzmu, źródło bezwarunkowości istnienia przedstawiciele historiozofii nowoczesności i egzystencjaliści osadzili w odniesieniu metafizycznym, związanym z nowym ujęciem bytu i tego, co absolutne. Rousseau w moralnym łańdźcu świata, romantycy (Schlegel, Novalis) w witalistycznie i panteistycznie rozumianym absolutcie, rozwijającym się poprzez coraz wyższe, aż po ludzką, formy istnienia i osiągającym samowiedzę w twórczości ludzkiej, Hegel w racjonalistycznie rozumianym absolutcie, Nietzsche w odniesieniu do dionizyjskiego kosmosu. W ujęciach tych istnieje napięcie między refleksyjnie wyodrębniającą się z bytu jednostką a całością bytu; u Nietzschego, przy pewnej wykładni wiecznego powrotu, w sposób najsilniejszy: prawo, jakie nadaje sobie, ustanawiająca się poprzez nie, jednostka, czerpie swą bezwarunkową moc z odniesienia do wieczności, tyle że wieczność ta odsyła do immanencji dionizyjskiego bytu jednostkę tę znoszącą (Jaspersa uznają ją za immanencję ujętą naturalistycznie). Natomiast egzystencjaliści bezwarunkowości przypisują wyłącznie funkcję subiektywizacji istnienia ludzkiego i odnoszą ją albo do chrześcijańskiego Boga (Kierkegaarda) czy pozawyznaniowej Transcendencji (Jaspers), przejawiających się właśnie w subiektywizującym jednostkę skoku, wyborze, decyzji etycznej względem drugiego albo też do negatywności, którą zakorzeniają w nicościującej strukturze istnienia (Heidegger), w świadomości prerefleksyjnej (Sartre), dzięki której jednostka odrywa się od

rzeczywistości empirycznej, by w lęku i niepokoju odnieść się do samej siebie. W obu przypadkach chodzi o ugruntowanie wolności jako podstawy istnienia ludzkiego. W przypadku mediacji doświadczanej w trwodze nicości egzystencjalizm nadaje pozytywny, ontologiczny status negatywności istnienia, w której widzi warunek ukonstytuowania się autentycznej egzystencji ludzkiej: odniesienie do nicości pozwala egzystencji oderwać się od rozumiejącego siebie w kategoriach obiektywno-przedmiotowych istnienia empirycznego, podjąć i zaprojektować się na własne możliwości.

Bezwarunkowość, nadająca działaniu jednostki bezwzględne znaczenie i wiążąca ją w chwili wyboru ze światem, pełni również funkcję temporalną – funkcję czasowania, czasowego wiązania istnienia. Nowoczesne doświadczenie wyobcowania jednostki ze świata niesie ze sobą doświadczenie czasu jako czasu rozproszonego, pozbawionego jedności i ciągłości, czyli jako przepływu przemijających po sobie, nie powiązanych ze sobą i nie odnoszących się do siebie, nie konstytuujących zatem jedności czasu chwil. W wymiarze psychologiczno-egzystencjalnym znajduje on swój wyraz w tak eksplorowanym przez literaturę romantyczną doświadczeniu oderwanej od życia pustej refleksyjności, nudy – wywołanej mieszczańską banalnością życia czy też zaturą w istnieniu zmysłowym – niemożności spełnienia i rozpacz<sup>17</sup>. W analizach nawiązującego do niej Kierkegaarda to doświadczenie czasu wraz z jego modalnościami egzystencjalnymi (nuda, rozpacz) odnosi się do stadium estetycznego<sup>18</sup>, jak również do właściwego nowoczesności istnienia anonimowego na gruncie „publiki”<sup>19</sup>. Otóż u Kierkegaarda dopiero wtargnięcie – nadającej bezwarunkowe znaczenie ludzkim wyborom – wieczności w pustą czasowość istnienia ustanawia chwilę, która będąc „syntezą czasowości i wieczności”, nieskończoności i skończoności, konieczności i wolności, duszy i ciała, tej rozproszonej czasowości nadaje jedność i ciągłość, łącząc przeszłość i przyszłość. Dla Kierkegaarda i egzystencjalistów chwila stanowi rezultat projektowania się *ja*, w wyborze, na konkretną możliwość, która potwierdza prymat przyszłości w czasowej dynamice istnienia („możliwość jest dokładnym odpowiednikiem przyszłości”<sup>20</sup>) i której urzeczywistnienie oznacza zarazem przyswojenie przeszłości istnienia. Wzorca tej fundującej czasową jedność istnienia temporalizacji dostarcza historiozofia nowoczesności: świadoma swej decyzji upodmiotawiająca się ludzkość projektuje się w skoku, u kresu nihilistycznej nowoczesności, na przyszłą syntezę, w której

<sup>17</sup> Np. u Wackenrodera nieznośny świst przepływającego, bezsensownego czasu zdradza frustrację i agresję, a ocalenie przychodzi ze strony miłości.

<sup>18</sup> „Chwila oznacza czystą teraźniejszość, w której nie ma nic przeszłego ani przyszłego; na tym polega niedoskonałość życia zmysłowego” – S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dąkowska, Aletheia, Warszawa 1996, s. 104.

<sup>19</sup> „[...] dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, życie wydaje się stadem przelotnych chwil, umykających jedna po drugiej” – *ibidem*, s. 126.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 109.

podejmuje przeszłość (naiwność istnienia), by nadać jej nowy, refleksyjny i indywidualny sens.

Podobnie rzecz ma się z implikowaną przez czasowość i możliwościowy charakter istnienia, leżącą u podstaw stawania się *ja* potencjalnością. I tu znowu formalny model jej rozumienia znajdziemy w historiozofii nowoczesności. W jej świetle ludzkość w punkcie wyjścia swej historii istnieje w sposób potencjalny; wychodzi, co prawda, z przeżywanego naiwnie, spontanicznie i bezpośrednio (stan natury, Grecja) całości bytu, która dawała jej pełnię istnienia, tyle że w sposób bezrefleksyjny i niezindywidualizowany. Pełnię tę ma odzyskać poprzez jej refleksyjne podjęcie i przyswojenie na gruncie swej wykształconej wskutek nowoczesnych procesów indywidualizacji autonomii. Oczywiście, historiozofia nowoczesności przyswojenie to czyni kresem historii, wyrazem spełnienia jednostki i ludzkości, tymczasem egzystencjalizm, porzucający plan gatunkowy i odrzucający możliwość ostatecznego spełnienia się jednostki, podkreśla jego kruchy i chwilowy charakter. Niemniej jednak u wczesnych romantyków (Schlegel, Novalis) znajdujemy figurę nieskończonego postępu, wyrażającego się w „nieustannym ruchu autokreacji i autodestrukcji”, przekonanie że „wiecznie może się [poezja] tylko stawać, a nigdy nie spełnić”, że „najważniejsze jest samookreślanie się w nieskończoność”<sup>21</sup>; spełnienie oznacza bowiem śmierć, mogąc być tylko dążeniem do niemożliwego spełnienia.

Potencjalność stającego się istnienia determinuje nowe rozumienie struktury bytu ludzkiego; człowiek nie jest już dla Kierkegaarda prostym „stosunkiem duszy i ciała”, napięciem między nimi i ich bytową odrębnością – taką klasyczną ontologię znajdujemy jeszcze u Pascala – lecz ich „stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie”<sup>22</sup>, zatem syntezą duszy i ciała, jaką ustanawia refleksyjnie jaźń, odnosząc się do samej siebie i dopiero aktem tego odniesienia, w napięciu między biegunami „nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”, określając samą siebie w niepodzielnej jedności ciała i duszy. To nowe, wypracowane przez Kierkegaarda egzystencjalne rozumienie struktury egzystencji ludzkiej ma niewątpliwie swe odbicie w historiozofii nowoczesności, na gruncie której upodmiatawiająca się, podejmująca siebie i samookreślająca się w skoku ludzkość łączy w jedności i całości swego istnienia wyobcowujące się w obrębie nowoczesności tendencje: indywidualistyczną i wspólnotową.

Kwestia potencjalności i nowego rozumienia struktury ludzkiego istnienia łączy się nierozzerwalnie z egzystencjalnym rozumieniem wolności, którego nie

<sup>21</sup> F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Wyd. UJ, Kraków 2009, s. 96, 62, 168.

<sup>22</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, (w:) idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 146. Na temat różnicy między Pascalem a Kierkegaardem, również w odniesieniu do koncepcji człowieka, zob. W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą? Kilka uwag o porównaniu Kierkegaarda z Pascalem?*, „Principia” 1999, t. XXIII, s. 157–170.

sposób zrozumieć bez historycznego kontekstu nowoczesności. Z jednej strony tak egzystencjalizm, jak i historiozofia nowoczesności odrzucają determinizm: pierwszy w odniesieniu do jednostki, drugi w odniesieniu do idei postępu i emancypacji ludzkości. Z drugiej strony odrzucają rozumienie wolności jako *liberum arbitrium indifferentiae*, zatem jako abstrakcyjnego wyboru spośród wielu możliwości – i ten rys łączy silnie obie te perspektywy. Kierkegaard, idący w krytyce *liberum arbitrium* za Lutrem, Leibnizem, Schellingiem, a za nim cały egzystencjalizm, pokazują, że nie da się go pogodzić z rozumieniem osobowości ludzkiej. Jeśli wszystkie możliwości są równoprawne, to wybór jest niemożliwy, jeśli zaś zachodzi, to jest niezobowiązujący, gdyż oparty na przypadku (kaprysie, chimerze), za którym kryje się zawsze jakaś empiryczna konieczność. Wybór zapada bowiem, paradoksalnie, przed wyborem, w swej bezwarunkowości bierze się z historii jednostki, nadając jej istnieniu teleologiczną jedność i ciągłość; tymczasem *liberum arbitrium* prowadzi do rozproszenia i zatomizowania istnienia ludzkiego, odpowiadającego pozbawionemu ciągłości przemijaniu chwil, a w historycznym wymiarze nowoczesności – refleksyjnemu, oderwanemu od działania stawaniu się jednostki. Właśnie doświadczenie nowoczesności leży w tle spekulatywnej krytyki *liberum arbitrium*, tłumacząc jej znaczenie; jest to nader widoczne i istotne u Kierkegaarda i Nietzschego.

Krytyka ta pojawia się w kontekście sceptycyzmu i relatywizmu kulturowego. Dla Kierkegaarda stanowi następstwo rozpadu będącego apogeum racjonalizmu (zrównanie bytu i myślenia) heglizmu – opaczne i destrukcyjne spełnienie się wcielonego w historię ducha. Ostatnim akordem sceptycznego rozkładu racjonalizmu jest bowiem dialektyka heglowska, w której urzeczywistnia się nieskończona, trawiąca wszelkie treści refleksja: jeśli teza i antyteza mają taką samą wartość, są równosilne, to stają się obojętnymi możliwościami, które tej zdialektyzowanej refleksji uniemożliwiają jakikolwiek wybór, podcinając podstawy duchowego działania i samookreślenia się jednostki. Właśnie ta duchowa atrofia oddaje jednostki pod władzę – stanowiącej ostatnie wcielenie heglowskiego ducha – „publiki”, czyli mechanizmów nowoczesnej, masowej integracji duchowej. Opinia publiczna stanowi zewnętrzną zasadę istnienia ludzkiego, czyniącą je zupełnie przypadkowym i fragmentarycznym. Podobnie u Nietzschego historyzm, stanowiący kres racjonalizmu i prowadzący do zniesienia uniwersalnych kryteriów oceny napływających z historii treści duchowych, sprawia, że wszystkie wartości, idee, stają się równorzędne, a tym samym obojętne, tracąc swą normatywną, angażującą jednostkę moc. Toteż jej wybory stają się przypadkowe, absorbują ją częściowo i fragmentarycznie, paraliżując zdolność duchowego działania i w ten sposób prowadząc do dezintegracji osobowości. Działanie pozbawione duchowych racji zaczyna podlegać zewnętrznym, wyzutyk z odniesienia do wartości i związanym z procesami racjonalizacji imperatywom (ekonomicznym, administracyjno-politycznym). Innymi słowy, w relatywistycznej nowoczesności – na-

wiążąc do kultury aleksandryjskiej, Nietzsche nazywa ją aleksandrynizmem – przed jednostką otwiera się sfera nieskończonych, abstrakcyjnych możliwości kulturowych, których z braku normatywnych podstaw działania nie potrafi ona przyswoić w dziele samokształtowania, a które w obrębie oderwanej od życia refleksji przemierza w nieskończoność w poszukiwaniu nieosiągalnej w jej immanencji jedności myślenia i życia – to reaktywne, wypływające z braku, z pustki stawanie się jest dla Nietzschego właśnie jałową „zmianą”. Podobnie u Kierkegarda nieskończoność możliwości grozi jednostce – tak w wymiarze kulturowym (opinia publiczna), jak jednostkowym – zatraceniem się i degradacją jej osobowości, aczkolwiek stanowi przesłankę autentycznej wolności: refleksyjne przejście przez nieskończone możliwości dystansuje wobec skończoności i w ten sposób umożliwia absolutny wybór tego, co skończone. Idea tego przejścia stanowi niewątpliwie odpowiednik właściwej historiozofii nowoczesności (Schlegel, Novalis, Nietzsche) idei wyczerpania zła nowoczesności/nihilizmu związanego właśnie z odrywającą się od świata refleksyjnością.

Egzystencjalna koncepcja wolności wyrasta zarówno z odrzucenia determinizmu, jak i objawiającego w nowoczesności swe destrukcyjne następstwa *liberum arbitrium*. Jej źródła znajdujemy w Kantowskiej idei czynu intelligibilnego, mocą którego jednostka konstytuuje się w odniesieniu do imperatywu kategorycznego, w sferze intelligibilnej, jako zła czy dobra; a zwłaszcza u Schellinga z rozprawy o wolności (1809 r.). Nawiązując do Kantowskiej idei autodeterminacji, Schelling, jeszcze w kontekście metafizyczno-religijnym, rozwija ideę swobodnego wyboru jednostki, która w momencie pierwszego stworzenia konstytuuje siebie poprzez pierwotny, determinujący jej istnienie empiryczne wybór jednej z zasad: wolę uniwersalną lub oddalającą od Boga, pobudzaną przez istniejącą w nim podstawę jego istnienia, czystą potencjalność (chaos nieokreślonych możliwości) czy też wolę partykularną, wolę istnienia skończonego i doczesnego. Koncepcję tę podejmuje Kierkegaard, nadal na gruncie religijnym, ale wyzbytym już planu metafizyczno-kosmologicznego. Zapadający w konkretnej sytuacji wybór jest zawsze wyborem siebie, w nierozzerwalnej jedności duszy i ciała, jako bytu skończonego lub nieskończonego, podejmującego w nieskończonej refleksji własną skończoność w perspektywie absolutnej. Tak jak u Schellinga, wybór ten określa wewnętrzna konieczność, która wypływając z historii jednostki, z podjęcia własnej przeszłości sprawia, że wybór jest wyborem siebie, że obejmuje on i wyraża integralnie całą osobowość. Koncepcja wolności jako aktu samostwarzania jednostki stała się fundamentem egzystencjalizmu. Swój formalny wzorzec ma ona w historiozofii nowoczesności: właśnie w upodmiotowiającym ludzkość skoku, w którym ma ona osiągnąć łączącą naiwność i refleksyjność pełnię swego istnienia.

I ostatnia kwestia, wprost wiążąca egzystencjalizm, zwłaszcza Kierkegarda, z historiozofią nowoczesności, a zwłaszcza z procesami nowoczesnej indywidu-

alizacji. Historiozofia ta istnieje latentnie w myśli autora *Albo-albo*. Oczywiście, istnieje nieusuwalny konflikt teoretyczny między egzystencjalizmem, ukazującym niezmienną, uniwersalną kondycję jednostki, nieredukowalną do przemian historycznych, a historiozofią nowoczesności, która czyniąc ludzkość podmiotem tych przemian, uzależnia jednostkę od realnych procesów historycznych, znoszących ontologiczną heterogeniczność subiektywności i obiektywności. Niemniej jednak heterogeniczność tę Kierkegaard znosi bezwiednie w swej analizie nowoczesności z *Recenzji literackiej*. Uznaje bowiem, że stanowiące konsekwencję sceptycznego rozkładu (heglowskiego) racjonalizmu procesy niwelacyjne warunkują refleksyjność jednostki: w obliczu zagrożenia, na „dnie” nowoczesności, z najwyższą indywidualizującą ją intensywnością uświadamia ona bowiem sobie swą odpowiedzialność za siebie i, odbijając się w „skoku” od „dna”, dokonuje autentycznego wyboru siebie. Tym samym procesy te umożliwiają wyższą, ufundowaną w nowoczesnej refleksyjności postać istnienia – „im więcej świadomości, tym więcej osobowości”<sup>23</sup> – czyli nową jakość wiary. Teza ta koresponduje z Kierkegaardem egzystencjalno-fenomenologiczną analizą dialektyki wiary, na gruncie której im większa świadomość grzechu, tym większa głębia wiary – „indywidualna wewnętrzność w religijności”<sup>24</sup>. Innymi słowy, wzbudzana na „dnie” nowoczesności refleksyjność staje się koniecznym warunkiem autentycznej wiary: „zadanie refleksji wyznaczone epoce współczesnej ulegnie przekształceniu w wyższą formę egzystencji”<sup>25</sup>. Napięcie między historią a egzystencją można znaleźć również u Jaspersa, gdy uznaje on, że nowoczesna, nihilistyczna refleksyjność umożliwiła powstanie egzystencjalizmu (myśli Kierkegarda oraz pokrewnej jej myśli Nietzschego)<sup>26</sup>.

Konkludując: jeśli egzystencjalizm odzwierciedla istotne, uniwersalne aspekty kondycji ludzkiej, to wydaje się, że jego filozoficzna artykulacja możliwa była tylko na gruncie nowoczesnego doświadczenia świata i stanowiącej jego samorozumienie historiozoficznego schematu nowoczesności – w przestrzeni właściwej jej, lecz przez egzystencjalizm spekulatywnie zablokowanej czy zamrożonej dialektyki indywidualizacji.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 165.

<sup>24</sup> S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, s. 97. Por. P. Pieniążek, *Okrutna nowoczesność. Wiara i historia w myśli Kierkegarda (ze stałym odniesieniem do Nietzschego)*, (w:) P. Pieniążek (red.), *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Wyd. UŁ, Łódź 2010, s. 115–138.

<sup>25</sup> S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, s. 87, zob. 97, 99, 101, 105, zob. idem, *Pojęcie lęku...*, s. 191–192.

<sup>26</sup> „[...] pozostają [oni] w nierozzerwalnym związku z tym [XIX] wiekiem, i tak rozumieją je [ich myślenie i ich ludzki byt] oni sami”, „ich zadanie wydaje się polegać na tym, by doświadczenie tej epoki doprowadzić wewnątrz własnej istoty do końca, być bez reszty samą jej rzeczywistością po to, by ją przezwyciężyć” – K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 10, 15, zob. s. 3–42. Patrz też K. Löwith, *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przewyższenie nihilizmu*, (w:) G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wyd. A, Kraków 2001, s. 113–135.