

Dawid Misztal

Kierkegaard i Sartre

Kariera egzystencjalizmu na europejskiej scenie intelektualnej może zapewne budzić skojarzenia z pożałowania godnym losem fajerwerków. Oto gdzieś w mroku, z którym na tyle zdążono się już oswoić, by z pomocą bijących optymistycznym blaskiem latarni przyćmić bojaźń i drzenie, przez nikogo nie wypatrywany, a w konsekwencji przez nikogo niemal nie dostrzeżony, pojawia się płomień. Wije się, rośnie zwolna, bawi się własnym kształtem, coraz pewniej penetrując najbliższą przestrzeń. Niby spłoszone nieco zwierzę, wężące w nowym, obcym dla siebie otoczeniu. Powoli, z konsekwencją rozsadzającego skałę nasienia, zyskuje na sile, pewności i dostojeństwie, w nagłym przebłysku domagając się należnego mu miejsca, rozrastając się tym intensywniej, im żywsza w nim świadomość własnej ulotności. Paradoksalnie jednak właśnie dzięki niej drzwi może z tandetnego blichtru sztucznych światła, choć nigdy, nawet w sekundzie największej potęgi, nie jest w stanie ich przesłonić, ani też ukryć swej rachityczności, która równie powoli, co nieubłagane przezierać zaczyna przez barwy płomienia, by zdominowawszy je wszystkie, zdławić go ostatecznie. Wreszcie pozostaje już tylko rozwidlająca się strużka dymu, półtonu może jeszcze ciemniejsza od całej reszty wspomnień, wypełniających przestrzeń intelektualnego lamusa.

Powyzszą, metaforyczną charakterystykę można chyba odnieść nie tylko do egzystencjalizmu, rozumianego jedynie jako myśl filozofów włączanych tradycyjnie w poczet głównych przedstawicieli tego nurtu, ale też do historii recepcji tej myśli, zarówno na terenie ogólnie pojmowanej humanistyki, jak i na szerszym, społeczno-kulturowym planie. Wydaje się bowiem, iż po osiągnięciu przez filozofię egzystencji statusu względnie samodzielnej, odrębnej szkoły, losy odczytania kluczowych dla niej treści na obu wspomnianych płaszczyznach opisywać można jako proces stopniowej redukcji. Jej bodaj najdonioślejszy przejaw (choć nie ujmowany na ogół w proponowanym tu świetle) widzieć można chociażby w utrwalonym obrazie egzystencjalizmu, jako myśli występującej w dwóch zasadniczo odmiennych postaciach, mianowicie religijnej (*resp.* teistycznej czy fideistycznej) oraz

ateistycznej. I jakkolwiek oczywiście nie sposób zupełnie odmówić takiej interpretacji zasadności, skoro jej podstawy tkwią przecież w pismach i deklaracjach samych egzystencjalistów, to ujmowanie filozofii Kierkegaarda, Marcela, Jaspersa, Heideggera oraz Sartre'a i Camusa w ramach owej wspólnej wykładni, akcentując wątki łączące dociekania wymienionych myślicieli, spłyca je zarazem, nakazując widzieć w postrzeganym całościowo egzystencjalizmie refleksję o charakterze jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim antropologicznym. By zasygnalizować jedynie, jak myląca i daleka od struktury myśli egzystencjalnej może być ta konkluzja, wystarczy w tym miejscu wskazać chociażby na to, jak Sartre, czy Heidegger, definiują swoje filozoficzne przedsięwzięcia¹, czy też na filozofię, stanowiącą chyba zwieńczenie, a zarazem przekroczenie omawianej tu tradycji, mianowicie koncepcję Maurice'a Merleau-Ponty'ego, dla której w równym stopniu kluczowe są rozstrzygnięcia z zakresu antropologii, jak i te z porządku ontologicznego².

Popularność i niekwestionowana na ogół oczywistość tego tyleż porządkującego, co upraszczającego ujęcia dość łatwo przesłania fakt, iż jednym z jego rezultatów jest uprawomocnienie tego rodzaju metody badania relacji między koncepcjami składającymi się na nurt filozofii egzystencji, która ogranicza się właściwie tylko do tropienia takich tez czy też twierdzeń, jakie uznać by można za wspólne wszystkim egzystencjalistom. Niestety, dokonuje się to jednak najczęściej za cenę wyrwania ich z naturalnego, determinującego ich pierwotny sens, kontekstu³. W konsekwencji, sens ów ulega – w najlepszym wypadku – pewnym istotnym modyfikacjom, których dalszym rezultatem staje się mniej lub bardziej głębokie wypaczenie całościowego obrazu myśli egzystencjalnej. Prowadzić to może do wniosku, iż manifestacją redukcjonistycznego charakteru przyswajania kluczowych dla egzystencjalizmu treści jest także brak zakrojonej na szerszą skalę analizy, opartej na głębszym wejrzeniu w strukturę pojęciową tej tradycji, które nie marginalizowałyby ani ontologicznego, ani antropologicznego jej aspektu, dążąc raczej do wydobycia istotnych między nimi powiązań.

¹ Obaj widzą w nich wszakże projekty ontologiczne, konstruowane w opozycji do tradycyjnych metafizycznych rozstrzygnięć. Sartre podejmuje w *L'être et le Néant* próbę „fenomenologicznej ontologii” (zob. choćby W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, [w:] *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, t. 1, ss. 206nn; por. też J. Migasiński, *Nowa droga konstytucji podmiotu w filozofii Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Poznanie-Podmiot-Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, Toruń 2002, s. 92.), podczas gdy Heidegger, uznając, iż specyfika *Desein* pozwala widzieć w nim optymalny początek badań, służących odkryciu sensu Bytu, realizuje program „ontologii fundamentalnej” (zob. K. Pomian, *Heidegger i antynomie ideału działania*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, Warszawa 1965, t. 1, ss. 239nn.).

² Por. D. Misztal, *Między empiryzmem a intelektualizmem. Szkic o realizmie Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, [w:] *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, red. B. Tuchańska, T. Sieczkowski, Łódź 2004, ss. 129-144.

³ Por. W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969, ss. 216nn.

Szczególnym znakiem tego braku oraz wyrazem siły przeświadczeń, na których wspiera się scharakteryzowana tu praktyka, a także przejawem nadmiernie symplifikującego charakteru recepcji egzystencjalizmu, jest swoiste przemilczanie ewentualnych związków między dociekaniem tak ikonicznych dla tego nurtu postaci, jak Kierkegaard i Sartre. Przemilczanie, albowiem trudno za wyraz ich rzetelnej analizy i zrozumienia uznać wpisanie owych powiązań czy zależności w omówiony powyżej klarowny schemat, w przeświadczeniu, że identyfikując Sartre'a jako ateistę, Kierkegarda zaś jako myśliciela religijnego, oferuje on ich adekwatne i wyczerpujące ujęcie. Nie rosząc pretensji do przedstawienia relacji między koncepcjami obu filozofów w całej ich niejednoznaczności, złożoności i skomplikowaniu (zadanie takie znacznie bowiem przekracza ramy tego wystąpienia), właśnie nad nimi chciałbym się tu zastanowić. Poza naszkicowanymi powyżej wątpliwościami, prowokuje do tego chociażby symboliczna zbieżność setnej rocznicy urodzin Sartre'a ze sto pięćdziesiątą rocznicą śmierci Kierkegarda. Symboliczna, bo – jeśli odnieść ją do ich myśli – niejako na potwierdzenie obowiązującej wykładni rozdziela ona obu filozofów, sugerując, że wraz z pojawieniem się jednego z nich, znika coś niezwykle istotnego dla drugiego. By zweryfikować słuszność owej symbolicznej wymowy, a tym samym słuszność znajdującego w niej metaforyczny wyraz utartego schematu interpretacyjnego, wyjdę od tego, co w świetle owego schematu łączy obie koncepcje, by na tak zarysowanym tle rozważyć wynikające z nich konsekwencje o charakterze religijnym, czy metafizycznym.

Z pewnością jednym z czynników, które zaważyły na sposobie, w jaki na ogół postrzega się egzystencjalizm, były zdecydowane deklaracje Sartre'a, w rodzaju tej, jaką odnaleźć można w popularnym szkicu pt. *Egzystencjalizm jest humanizmem*⁴, gdzie podkreśla on swą przynależność do tradycji filozoficznej, dostrzegającej swe źródła w koncepcji Kierkegarda, przy jednoczesnym, niemniej stanowczym (choć w tym miejscu nie bezpośrednim) odcięciu się od myśli Duńczyka, poprzez wyróżnienie własnego stanowiska, ze względu na jego ateistyczny charakter. Innymi słowy, niebagatelne znaczenie dla kształtu najbardziej ogólnych ram, w jakich postrzega się tradycję egzystencjalizmu, ma Sartre'owska próba określenia własnej filozoficznej tożsamości, dokonująca się w terminach zerwania czy przekroczenia filozofii Kierkegarda, które polegać mają właśnie na ateizmie, odrzuceniu ewidentnie religijnego charakteru koncepcji swego poprzednika. W kontekście namysłu nad związkami zachodzącymi między rozważaniami obu filozofów, kluczowego znaczenia nabiera zatem pytanie, jak do owego zerwania czy odrzucenia dochodzi? Jakie niesie ono ze

⁴ J-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998, s. 23.

sobą konsekwencje i co przesądza zdaniem Sartre'a o konieczności zakwestionowania istnienia Boga?

Otóż aby odpowiedzieć na te pytania, należy – jak sędzę – przyjrzeć się w pierwszym rzędzie powodom, dla których Sartre identyfikuje swą myśl mimo wszystko jako egzystencjalizm, a zatem powrócić do tego, co obu filozofów ma łączyć. Tym zaś, w świetle tradycyjnej wykładni, jest oczywiście niemal identyczny opis specyfiki ludzkiego istnienia, który u obu opiera się na założeniu niewspółmierności czy też nieredukowalności przeżywanej subiektywnie (a więc wewnętrznie) egzystencji do jej zewnętrznych, uprzedmiotowionych postaci, mogących być przedmiotem poznania, czy też oceny ze strony innych jednostek. Tak dla Kierkegaarda, jak i dla Sartre'a bowiem bardziej pierwotna od aktywności poznawczej człowieka jest jego egzystencja, ta zaś zawsze posiada jednostkowy, a więc subiektywny charakter. W związku z tym obaj uznają też, że istnienie ludzkie ma charakter napięcia, rozdarcia, konfliktu. W filozofii Sartre'a, rozdarcie to znajduje swój wyraz w słynnej tezie, w myśl której egzystencja jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest. Innymi słowy, jest świadomością pewnego rozdzwienku, jest pewnym rozziwem między świadomością siebie a świadomością świadomości siebie, między rzeczywistością a ideałem; terażniejszością i postrzeganą (modyfikowaną) w jej polu przeszłością a horyzontem przyszłości; decyzją a działaniem, bytem a nicością. Jako taka, tj. jako nieprzerwana oscylacja między określoną parą biegunów, jest ona dynamiczna w tym sensie, iż jest nieustającym ruchem samotworzenia jednostki poprzez odnoszenie, określanie się względem tego, co zewnętrzne. Dla Sartre'a – jak wiadomo – istotą tego ruchu jest ciągle negowanie bytu, które realizowane jest jako przekraczanie terażniejszości tego, co urzeczowione ku przyszłości, przekreślanie, anihilacja takich elementów jednostkowej egzystencji, które uległy już petryfikującej obiektywizacji, urzeczowieniu. Dokonując w swej egzystencjalnej dynamice takiego samookreślenia, którego horyzontem jest przyszłość, świadomość zrywa tożsamość ze swą terażniejszością, jak i przeszłością, stając się nietożsamością, gdyż jest jedynie niczym nieskrepowaną, wolną mocą negacji, nicością.

Tego rodzaju Sartrowska analityka egzystencjalna niemal bezpośrednio wyrasta z rozwiązań proponowanych przez Kierkegaarda (a w każdym razie wyraźnie do nich nawiązuje), który także – co zostało już zasygnalizowane – interpretuje istnienie ludzkie jako konflikt czy pewnego rodzaju nieusuwalne napięcie:

'człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, czasu i wieczności, wolności i konieczności', krótko mówiąc, syntezą niewspółmiernych i heterogenicznych elementów⁵.

Człowiek jest syntezą złożoną [z dwóch zasad]: jednej niższej, drugiej wyższej. Od urodzenia pozostaje niemal całkowicie w mocy [zasady] niższej⁶.

O wadze tego rozstrzygnięcia świadczyć może fakt, że konflikt ów stanowi jeden ze stałych motywów filozoficznej twórczości Kierkegaarda, o czym przekonuje obecność jego rozmaitych postaci w dziełach wszystkich bez mała autorów pseudonimowych. Johannes de Silentio daje mu np. wyraz za pomocą powtarzanego kilkakrotnie postulatu, w myśl którego „jednostka jako jednostka wznosi się ponad ogólność”, a jej doświadczenie nie może być zmediatyzowane⁷. Zresztą w samym pseudonimowym charakterze twórczości Kierkegaarda dostrzec można próbę ujawnienia owego egzystencjalnego rozdarcia. Znamiennym przykładem jest tutaj także *Albo – albo* – dzieło posiadające przecież aż dwóch autorów: *estetę* o dość oryginalnym imieniu „A” oraz etyka, Asesora Wilhelma. Co więcej, każdy z nich czyni przedmiotem swych rozważań właśnie problem owej dwoistości, prezentując własną jej wizję: Wilhelm przedstawia możliwość w miarę harmonijnej relacji między tym, co uniwersalne i jednostkowe, natomiast jego adwersarz kwestionuje zasadność samego dążenia do wprowadzenia harmonii między obie te realności. Także Anti-Climacus, kolejny pseudonim, ukazuje ów konflikt, mianowicie w formie uczucia rozpacz, rozumianego jako fundamentalne doświadczenie jednostki, dzięki któremu w subiektywności swej egzystencji przeżywa ona prawdę o sobie, dającą się ująć w słowa: ja nie jestem sobą (względnie: ja nie jestem ja)⁸. Wreszcie sam Kierkegaard, już pod własnym nazwiskiem, wyrazi później w swym *Dzienniku* podobne uczucie za pomocą słynnego zdania: „A jednak nie mogę powiedzieć: ja”. Doniosłość owego dramatycznego wyznania, polega na tym, że manifestuje się w nim to, co tak dla Kierkegaarda, jak i Satrie'a jest nieuniknioną (można by rzec naturalną) konsekwencją przyjmowanej przez nich struktury egzystencji, a tym samym nieusuwalnym elementem ludzkiego doświadczenia, mianowicie osamotnienie i nierozzerwalnie nim związane uczucie rozpacz, beznadziei, nieuchronności porażki.

Tu jednak, jak poucza tradycyjna wykładnia, drogi obu filozofów się rozchodzą. Dla Kierkegaarda bowiem rodzące się ze scharakteryzowanego powyżej rozdarcia poczucie osamotnienia i rozpacz, interpretowane jest jako doświadczenie własnej skończoności, które jednocześnie niejako otwiera jednostkę (egzystencję) na to, co nieskończone, niepoznawalne,

⁵ A. Dajkowska, *Jestem pseudonimem*, w: *Tożsamości Kierkegaarda*, s. 90.

⁶ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, Lublin 2000, s. 68.

⁷ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, *op. cit.* s. 68.

⁸ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, Warszawa 1995, ss. 15 – 19.

na Boga... Dla Sartre'a taka interpretacja jest oczywiście nie do przyjęcia, stanowiąc ewidentny przykład „złej wiary”, świadectwo nieautentycznej egzystencji jednostki, która po skonstatowaniu, czy raczej odkryciu/odczuciu swej samotności i rozpacz, a w konsekwencji swej całkowitej i nieusuwalnej odpowiedzialności, nie znajduje w sobie dość siły, by unieść jej ciężar i dlatego też tworzy pewną fikcję – Boga, umożliwiającą jej pozorne zrzucenie z siebie brzemienia wolności, podczas gdy na wolność tę jednostka jest przecież skazana. Jest skazana na działanie w obliczu nieuchronności porażki.

Zachowując świadomość czynionych w tym miejscu uproszczeń, można zatem przyjąć, iż realizując swój filozoficzny program, Sartre dokonuje czegoś na kształt laicyzacji egzystencjalistycznej perspektywy Kierkegaarda, a intuicję, która stoi za tym krokiem wyjaśniają być może w pewnym stopniu jego uwagi dotyczące idei Boga w filozofii Kartezjusza.

Bóg Kartezjusza jest najbardziej wolnym spośród bogów, jakich wykuła ludzka myśl; to jedyny Bóg stworzyciel. (...) Kartezjusz doskonale rozumiał, że pojęcie wolności obejmowało wymóg absolutnej autonomii, że akt wolności był absolutną wytwórczością. (...) Potrzebne były dwa wieki kryzysu – kryzysu Wiary, kryzysu Nauki – aby człowiek odzyskał tę twórczą wolność, jaką Kartezjusz przypisał Bogu⁹.

W świetle tych uwag, można chyba przyjąć, iż Sartre moment odzyskania przez człowieka owej „twórczej wolności” wiąże ze swoją własną koncepcją. Kierkegaarda natomiast skłonny jest postrzegać jako myśliciela nie przewyżniającego wyznaczanej przez Kartezjusza perspektywy, a to oznacza dla niego teologiczną zależność, nie pozostawiającą miejsca dla ludzkiej wolności. O ile więc w swej analityce egzystencji obaj dochodzą do podobnych rozstrzygnięć, które tak u Kierkegaarda, jak i Sartre'a w egzystującej jednostce każą widzieć nieustanną grę między potrzebą pełni a doświadczeniem jej braku, o tyle różnią się jeśli chodzi o wpływające stąd konsekwencje. Dla Kierkegaarda opisana w takich kategoriach egzystencjalna struktura otwiera możliwość absolutnego zaangażowania, którego przedmiotem byłaby instancja ostateczna – Bóg. Sartre natomiast widzi w niej głównie opartą na nicości wolność, realizującą się m.in. poprzez wewnętrznie sprzeczne, niemniej fundamentalne dla ludzkiego istnienia dążenie do osiągnięcia statusu Boga, a więc istoty, w której potrzeba pełni i jej doświadczenie stapiają się w jedno. Gdzie Kierkegaard chciałby zakorzenić ludzkie istnienie w pierwotnym związku z Absolutem, tam Sartre zdaje się ripostować: Jeżeli istnieje Bóg, nie istnieje człowiek – jeśli istnieje człowiek, nie istnieje Bóg.

⁹ J-P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, cyt. za: B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, Gdańsk 2001, s.259.

Wydaje się zatem, iż w takiej mierze, w jakiej słuszne byłoby przypuszczenie Sartre'a, że filozofia Kierkegaarda pozostaje w ramach, które dookreślone zostały przez Kartezjusza, jego własna myśl rzeczywiście stanowiłaby zerwanie z koncepcją Duńczyka. Zgodnie więc z ustalonym, tradycyjnym sposobem interpretacji egzystencjalizmu, ateizm Sartre'a zdaje się stanowić swego rodzaju nieprzekraczalną linię demarkacyjną, czy też nieusuwalny mur, oddzielający i odróżniający jego filozofię od koncepcji Kierkegaarda. Czy jednak takie tradycyjne spojrzenie wyczerpuje specyfikę powiązań między proponowanymi przez obu filozofów rozstrzygnięciami? Otóż wydaje się, że nie do końca. Z jednej bowiem strony nie oddaje ono istoty zabiegu, jakiego Sartre dokonuje na egzystencjalizmie Kierkegaarda, z drugiej zaś generuje i utrwała bardzo uproszczony, jednowymiarowy obraz tego ostatniego.

Działanie Sartre da się w rzeczywistości opisać, jako eliminację z filozofii Kierkegaarda konkretnych teologicznych treści, przy jednoczesnym zachowaniu jej struktury. Zdaje się on przy tym nie dostrzegać faktu, że taki a nie inny charakter tych treści, pozostaje w ścisłym związku z ową strukturą. Innymi słowy, ta ostatnia determinuje sens tych pierwszych. W takiej bowiem mierze, w jakiej jej centralny punkt stanowi transcendująca samą siebie doczesność, która wykracza poza siebie w poszukiwaniu sensu (co paradoksalnie oznacza w istocie brak jakiegokolwiek centrum¹⁰), można chyba uznać, iż posiada ona charakter jeśli nie teologiczny, to w każdym razie religijny (*resp.* metafizyczny). Staje się to wyraźne na tle takiej interpretacji, w której nicość (*resp.* nieobecność) okazuje się być instancją, umożliwiającą jednostce usensownienie swej egzystencji, przeżywanie swoich wyborów jako absolutnych, nie tylko w koncepcji Sartre'a, ale także w filozofii Kierkegaarda. Próba takiego ujęcia tej ostatniej może wydawać się zaskakująca, niemniej jednak jej zasadność potwierdzić może pobieżna choćby analiza jednego z najpopularniejszych bodaj tekstów Kierkegaarda, mianowicie *Bojaźni i drżenia*. Na możliwość takiej właśnie wykładni naprowadza już sam tytuł owego tekstu. Jak bowiem zauważa Derrida, stanowi on ukryte odniesienie do słów św. Pawła¹¹, który w *Liście do Filipian* żegnając swoich uczniów, poucza ich, aby jego nieobecność stała się dla nich impulsem do wzmożenia swych wysiłków na drodze do zbawienia.

Uczniowie zostają pouczeni, by sprawować swoje zbawienie nie w obecności, lecz pod nieobecność mistrza: nie widząc i nie wiedząc; nie usłyszawszy prawa, ani nie poznawszy jego przyczyn. Zostajemy oddani całkowitej samotności, nie wiedząc skąd przychodzi, ani co nas

¹⁰ A. Chojecki, *A jednak nie mogę powiedzieć: ja*, [w:] Tożsamości Kierkegaarda, Kraków 1999, s. 138.

¹¹ J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by nie wiedzieć)*, [w:] B. Małczyński, R. Włodarczyk, *Czytanie Derridy*, Wrocław 2005, s.73.

czeka(...). Jeżeli Paweł mówi adieu i odchodzi nakazując uczniom posłuszeństwo, to dlatego, że sam Bóg również pozostaje nieobecny, oddzielony, milczący, ukryty i tajemniczy (...) ¹².

Pozostawanie w absolutnym stosunku wobec Absolutu, jak Kierkegaard interpretuje przypadek biblijnego Abrahama, niemożliwość mediatyzacji tego, co w bezpośredniości przeżycia dostępne tylko ojcu wiary, oznacza więc nie tylko samotność polegającą na niemożliwości dzielenia się swoim doświadczeniem, niemożności – by tak powiedzieć – jego „upublicznienia”, ale przede wszystkim wskazuje na samotność absolutną, pozostawanie czy trwanie w obliczu absolutnej nieobecności, czy też – by posłużyć się językiem Sartre’a – w obliczu nicości. Nie wypowiedzianą prawdą pozostaje to, że milczeniu Abrahama odpowiada milczenie Boga. O tym, że Sartre dostrzega możliwość tego rodzaju interpretacji specyficznie ludzkiej sytuacji, świadczą słowa jednego z Sartre’owskich bohaterów:

W każdej chwili zadawałem sobie pytanie: czym jestem w oczach Boga? Teraz mam odpowiedź: Niczym! Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy, Bóg mnie nie zna. Widzisz pustkę nad naszymi głowami? To Bóg. Widzisz tę wyrwę w drzwiach? To Bóg. Widzisz tę dziurę w ziemi? To także Bóg. Milczenie – to Bóg. Nieobecność – to Bóg. ¹³

Naturalnie możliwość tę Sartre odrzuca, widząc w niej wyraz negatywnej teologii, „która wciąż nas dziś zatruwa i funduje byt Boży na jego braku wszelkiej realności” ¹⁴, przypominając coś na kształt „religijnej złej wiary, „post-ateistyczne chrześcijaństwo, które porażkę próbuje przekuć w zwycięstwo” ¹⁵. Mimo jednak natychmiastowego odrzucenia już samo jej pojawienie się i rozważenie rodzi podejrzenia, że wbrew ateistycznym deklaracjom Sartre’a, jego egzystencjalizm nie do końca wyzbywa się religijnego charakteru egzystencjalizmu Kierkegarda. Objawia się tutaj specyficzne ciężenie myśli egzystencjalnej, którego zabiegi Sartre’a nie są w stanie – jak się okazuje – całkowicie zneutralizować. Zastąpienie Kierkegardowskiego *Deus absconditus* wyrastającym z ateistycznej postawy pojęciem Nieobecności wprowadza niewątpliwie pewne różnice, niemniej zdają się one posiadać przede wszystkim charakter terminologiczny. Ze względu na miejsce jakie zajmują w strukturze ich koncepcji, zarówno Bóg Kierkegarda, jak i Sartre’owska Nieobecność/Nicość pozostają jednak równoważne na płaszczyźnie ontologicznej i aksjologicznej... ¹⁶ Innymi słowy, Sartre w niemniejszym stopniu niż Kierkegaard poszukuje

¹² *Ibidem.* s. 73

¹³ J-P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, cyt. za: B. Urbankowski, *Absurd – Ironia – Czyn*, Warszawa 1981, s. 288.

¹⁴ Ch. Howells, *Sartre i Derrida: qui perd gagne*, w: Nowa Krytyka nr 13, Szczecin 2002, s. 194.

¹⁵ *Ibidem.* s. 194.

¹⁶ Co ciekawe, podobne konkluzje, choć prezentowane w zupełnie innym kontekście, wysnuwa Lukács, analizując koncepcję Heideggera:

„Religijny irracjonalizm Kierkegarda przybiera jeszcze czystsza postać po jego wystąpieniu przeciw kościołowi protestanckiemu. Ów irracjonalizm działa z kolei na Heideggera, który próbuje go oczyścić z wszelkich konkretnych treści chrześcijańskich. Heideggerowskie kategorie stają się przy tym jeszcze bardziej abstrakcyjne

absolutu, czy też raczej jego filozofia jest ciągle ponawianą próbą znalezienia surogatu Boga. Tę właściwość filozofii Sartre'a udało się świetnie wyrazić jego osobistemu sekretarzowi, który już po śmierci filozofa pisze:

Krytyka pragnienia bycia (Bogiem) nie prowadzi do jakiegoś innego określenia podmiotowej egzystencji, poddanej naciskowi imperatywu: krytyka ta przekształca się natychmiast w apoteozę „pragnienia wspólnoty”, „prawdziwych społecznych celów moralności”. W to puste miejsce przychodzi pojęcie „Człowieka”¹⁷.

Co prawda, Sartre próbuje ten ruch początkowo powstrzymać czy zneutralizować, skrywając prawdziwe oblicze swej filozofii pod maską optymizmu¹⁸. Zresztą być może całą jego filozoficzną drogę interpretować należy właśnie jako wymuszany (przez ujawnianą tu właściwość filozofii egzystencji) wysiłek poszukiwania i wypróbowywania nowych masek. Niemniej spod każdej z tych, po które Sartre sięga, nieodmiennie zdaje się przeziierać niepokój, albowiem raz rzucona w nicość, pozostająca w obliczu absolutnej Nieobecności i pozbawiona ciągłości egzystencja jednostki utraciła na zawsze wszystkie tradycyjne punkty odniesienia, wszelkie mogące trwale organizować jej rzeczywistość instancje. Zmagając się z dojmującą świadomością niemożliwości ich restytucji, odczuwa nie mniej dokuczliwą potrzebę znalezienia nowych odniesień. I nic dziwnego, skoro egzystencjalizm jest ciągle ponawianą próbą samookreślenia. Sartre dość szybko uświadamia sobie taki stan rzecz, przyznając już na ostatnich stronach *L'être et le Néant*, że przeprowadzona przez niego analityka egzystencjalna, wobec rezygnacji z religijnego odniesienia, rodzi potrzebę wypracowania szerszego projektu ontologicznego, a zatem odsyła do metafizyki *sensu stricte*¹⁹. Być może obok innych, mniej lub bardziej oczywistych przyczyn, właśnie w tym charakterystycznym dla myśli egzystencjalnej ukierunkowaniu upatrywać należy powód, dla którego Sartre, ulegając sygnalizowanej potrzebie odnalezienia właściwej maski, wypełnienia „pustego miejsca”, zwraca się m.in. ku marksizmowi. Co zastanawiające, także ten zwrot, owo poszukiwanie „prawdziwych społecznych celów moralności” – by raz jeszcze posłużyć

i zarazem bardziej irracjonalistyczne niż Kierkegaarda, znikają konkretne teologiczne formy i treści, obecne u tego ostatniego, chociaż nieprzewyciężalne przeciwieństwo teologiczne między nierozwiązywalnością ziemsko-doczesną i rozwiązalnością transcendentną ludzko-praktycznych problemów zostaje zachowane w sposób strukturalnie fundamentalny i decydująco określa całą aparaturę pojęciową u Heideggera. (...). „Być przytomnym (*Dasein*) to tyle co: zatrzymywać się wewnątrz nicości”. Na miejscu *Deus absconditus* późnego Kierkegaarda pojawia się – terminologicznie odmienne, lecz ontologicznie równoważne – Nic (i odpowiadające mu, transcendentne wobec wszelkiego bytu, bycie); to jednak wprowadza tylko zmianę nastroju – „ateistyczny” wydźwięk – do stanowiska Kierkegaarda. Pytania i odpowiedzi Heideggera, tak samo jak Kierkegaarda, mają charakter teologiczny.” G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, Warszawa 1982, ss. 118nn. 120.

¹⁷ J-P. Sartre, B. Levy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, Warszawa 1996, s. 25.

¹⁸ J-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, op. cit. s. 58.

¹⁹ J. Migasiński, op. cit. s. 92.

się sformułowaniu przytaczanym przez Levy'ego – dokonuje się w sposób, który przywodzi na myśl Kierkegaarda. W rozważaniach jednego z autorów pseudonimowych, perspektywa społeczna, moralna, jawi się wszakże nie inaczej, lecz właśnie jako obszar oferujący jednostce naturalne schronienie przed miazdzącym doświadczeniem absolutnej nieobecności²⁰. Z drugiej strony jest to również perspektywa, w której pojawia się inny, co w sposób nierozłączny wiąże się z indywidualną winą, a ostatecznie z dogmatem grzechu pierwotnego, z nieusuwalnym piętnem zła, jakie nosi każda egzystencja. Dla Sartre'a, jak wiadomo, inny oznacza piekło, co może mieć przecież niewątpliwie także tę konsekwencję, że ja uświadamiam sobie, iż jestem piekłem dla innego. Innymi słowy, jestem dla niego nosicielem nieusuwalnego zła. Wniosek ulega sprecyzowaniu nie gdzie indziej, jak w *Critique de la raison dialectique*, gdzie Sartre stwierdza:

W gruncie rzeczy nic – ani wielkie bestie, ani mikroby – nie może być bardziej przerażające dla człowieka, niż gatunek inteligentny, mięsożerny, okrutny, który potrafiłby zrozumieć i udaremnić ludzką inteligencję, a którego celem byłoby właśnie zniszczenie człowieka. To oczywiście nasz gatunek²¹.

Być może jednak najbardziej intrygująca jest możliwość takiej interpretacji, w świetle której cała ewolucja Sartre'owskiej myśli jest swoistą realizacją Kierkegaardowskiego projektu. Teza ta może wydawać się nedorzeczną dopóty, dopóki pozostawać będziemy pod wpływem tradycyjnego obrazu Kierkegaarda, jako ekscentrycznego – by nie powiedzieć – neurotycznego dogmatyka, który wszystkimi możliwymi drogami usiłuje nas doprowadzić do Boga. Tymczasem Kierkegaard wcale nie przesądza o tym, co konkretnie ma być ową instancją, do której w ruchu samookreślenia, poszukiwania swego fundamentu odnosi się rozdarta egzystencja. Naturalnie wedle wszelkiego prawdopodobieństwa dla niego samego instancją tą rzeczywiście był Bóg. Nie należy jednak zapominać, iż jest to tylko jedna z możliwości, jedna z propozycji. Rozpatrywanie człowieka, jako istoty, dla której sytuacją specyficzną i fundamentalnym doświadczeniem jest istnienie świadome swej przypadkowości i skończoności, które transcendując samo siebie napotyka absolutną nieobecność, prowadzi również do takiej konkluzji, że refleksja rozkładająca w ten sposób akcenty nie może ostatecznie zidentyfikować, określić i jednoznacznie nazwać swojego centrum, czy celu, leżącego u kresu wszystkich dróg. Nie może nim być ani „ja”, ani egzystencja, ani też rzeczywistość, czy religia bądź Bóg, ani nawet rodząca lęk, rozpacz, bojaźń i drżenie wiara²². Stąd też Johannes Climacus, autor *Okruchów filozoficznych*, mówi jedynie:

²⁰ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, op. cit. ss. 66nn.

²¹ J-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, cyt. za: B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, op. cit. s. 223.

²² A. Chojecki, op. cit. s. 138.

...umówmy się, że jest coś nieznanego i nazwijmy to nieznanie Bogiem²³.

Z tej propozycji Sartre oczywiście nie skorzystał, ale przecież Kierkegaard mu tę możliwość pozostawia. Tę a także inne. W niektórych fragmentach *Dziennika* Kierkegaarda tym, co umożliwia sensotwórcze odnoszenie się egzystencji jest już nie Bóg, ale „mój poeta”; w dysertacji *O pojęciu ironii* jest to demon Sokratesa; w *Pojęciu lęku* natomiast w roli tej występuje „moje inne”²⁴, którego być może należałoby się dopatrywać właśnie u Sartre’a, wówczas gdy próbując uzupełnić swój egzystencjalizm o wymiar czy aspekt społeczny, zwraca się ku filozofii Marksa.

Z pewnością zaprezentowane tu analizy, wobec ogromu oraz różnorodności literacko-filozoficznej twórczości tak Sartre’a, jak i Kierkegaarda oraz ze względu na rozległość, niejednoznaczność i kompleksowość poruszanej problematyki, obciążone być muszą szeregiem uchybień i niedoskonałości. Forma niniejszego wystąpienia pozwala jednak tylko na ich pobieżną prezentację. Wydaje się jednak, iż mimo oczywistej skrótowości, udało się choć częściowo wyświetlić przemilczane bądź wymykające się na ogół tradycyjnym ujęciom zależności między myślą Kierkegaarda a Sartre’owskim egzystencjalizmem. Przejmując od Kierkegaarda opis fenomenu ludzkiego życia w kategoriach ruchu transcendującej samą siebie egzystencji i rezygnując przy tym z religijnych czy teologicznych aspektów tego opisu, Sartre zdaje się najwyraźniej nie dostrzegać faktu (a przeoczenie to zaciążyło niewątpliwie na kierunkach jego przyszłych rozważań), iż sam ten ruch, właśnie jako transcendujący, pozostaje zawsze quasi-teologiczny czy quasi-religijny. Wrzucona przez niego w ateistyczną przestrzeń świadomość okazuje się paradoksalnie niezdolna do pochwylenia i wyeliminowania Absolutu, może tylko mnożyć jego określenia, odrzucając je po kolei niczym zepsute zabawki, co jednak prowadzi do nieumotywowanego wyłaniania się „pustego miejsca”, na które patrzy bezradnie, dostrzegając coraz wyraźniej nieuchronność porażki.

²³ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, cyt. za: A. Dajkowska, *Jestem pseudonimem*, [w:] Tożsamości Kierkegaarda, op. cit. s. 91.

²⁴ *Ibidem*. s. 91.

