

Ks. FRANCISZEK SAWICKI

## Filozofja egzystencjalna

Do najnowszych i najbardziej wpływowych kierunków filozofii współczesnej należy filozofja egzystencjalna. Mówią, że filozofja egzystencjalna jest właściwą filozofją doby obecnej.

F. Heinemann w znakomitem dziele historycznym<sup>1</sup> odróżnia w rozwoju nowożytnej filozofii trzy główne fazy: w latach 1600–1900 dominuje filozofja ducha, której odpowiada stopniowo racjonalizacja życia. W końcu XIX wieku następuje gwałtowna reakcja w postaci tzw. filozofii życia, która duchowi przeciwstawia irracjonalne głębie duszy, tj. uczucia, popędy i namiętności, by wyzwolić je z „tyranji” ducha, która uchodzi za największego wroga życia. Głównymi przedstawicielami filozofii życia są Bergson, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Scheler, Freud, Klages. Obecnie rozpoczął się okres filozofii egzystencji, która dąży do totalności bytu poza przeciwieństwem ducha i popędu.

Filozofja egzystencjalna stała się dziś prawie już modą, a „egzystencja” w literaturze filozoficznej wielkim słowem czasu. Mówi się o egzystencjalnym światopoglądzie, o egzystencjalnym sposobie myślenia, o egzystencjalnej wierze i religii. Nie dziw, że wpływy filozofii egzystencjalnej sięgają także do teologii, która stosuje nowe te metody i poglądy do swych zagadnień, by odkryć nowe głębie życia religijnego.

Pomimo, albo właśnie dlatego, że słowo „egzystencja” w filozofii współczesnej nabrało takiego rozgłosu, pojęcie egzystencji i istota filozofii egzy-

---

<sup>1</sup> *Neue Wege der Philosophie, Geist (Leben) Existenz*, Leipzig 1929.

stencjonalnej są dosyć zagadkowe. Trudno tu dojść do jasnej i ścisłej definicji, nie tylko dlatego, że rzecz sama w sobie jest trudna do określenia, ale i z tej racji, że pojęcia nie są używane zawsze w tem samym znaczeniu.

W krótkiej tej rozprawie chodzi nam o to, by możliwie jasno określić istotę i cele filozofji egzystencjalnej, typowe jej cechy i główne jej odmiany. Załączymy i zasadniczą ocenę tej głośnej filozofii.

## 1. Istota filozofji egzystencjalnej

Egzystencja znaczy tyle co byt, istnienie. Jest to pojęcie tak ogólne i tak ubogie co do treści, że z pewnem politowaniem mówimy o „gołej egzystencji”. A jednak egzystencja jest rzeczą tak cenną, że całe życie jest walką o byt i napięcie życia staje się najsilniejszym, gdy chodzi o byt lub niebyt. W Bogu egzystencja nawet utożsamia się z istotą i bezwzględna doskonałość boska polega na tem, że Bogu nie tylko przysługuje egzystencja, lecz Bóg jest z istoty swej swoją egzystencją.

W filozofji egzystencjalnej wyraz „egzystencja” ma znaczenie ściślejsze. Egzystencja oznacza tu byt ludzki, mianowicie sposób istnienia człowieka jako istoty rozumnej, świadomej siebie, w przeciwstawieniu do rzeczy nierozumnych, które wprawdzie istnieją, ale nie są świadome swego istnienia.

Filozofja egzystencjalna jest filozofją egzystencji. Egzystencja, tj. byt ludzki, jest jej przedmiotem. Ale równocześnie egzystencja uwydatnia się w podmiocie tej filozofji. Pod jednym i drugim względem, przedmiotem i podmiotem, filozofja egzystencjalna różni się zasadniczo od dotychczasowej filozofji.

Od czasów Arystotelesa filozofja była przeważnie esencjonalną. Głównym jej celem było poznanie istoty (esencji) rzeczy wyrażającej się w ogólnych pojęciach abstrahujących od konkretnej indywidualności. Jeszcze współczesna „fenomenologia” Husserla, zakładając możliwość bezpośredniego oglądu istoty (*Wesensschau*), pragnie ostatecznie wnikać w świat odwiecznych idei rzeczy bez względu na to, czy idee te są urzeczywistnione („nawiasując” niejako egzystencję). Przedmiotem zaś filozofji egzystencjalnej jest właśnie egzystencja, sposób istnienia człowieka i typowe cechy konkretnej rzeczywistości. Stąd na pytanie „Czem jest człowiek?”, odpowiada filozofja esencjonalna, określając naturę ludzką: „Człowiek jest istotą zmysłowo-rozumną”. Filozofja egzystencjalna daje odpowiedź innego rodzaju, ponieważ przez byt ludzki nie rozumie istoty ludzkiej, lecz egzystencję. Heidegger np. ze sta-

nowiska filozofii egzystencjalnej określa byt ludzki jako „byt ku śmierci” (*ein Sein zum Tode*).

Słusznie więc [Erich] Przywara zauważa, że egzystencja jest słowem otrzeźwienia (*Ernüchterung, Erdhaftigkeit*), gdyż filozofja egzystencjalna z idealnego świata odwiecznych idei zstępuje do szarej rzeczywistości ziemskiej.

Co do podmiotu, na ogół ideałem i postulatem dotychczasowej filozofii było to, żeby filozof w swych badaniach wyzbył się możliwie swej indywidualności i wyłączał wpływ serca. W filozofii przemawiać miał tylko czysty ogólny rozum. Stąd filozofja ze względu na przedmiot i podmiot była tak obca życiu.

Filozofja egzystencjalna natomiast zakłada egzystencjalny sposób myślenia. Określić można to myślenie egzystencjalne przez następujące cechy, z tem jednak zastrzeżeniem, że cechy te nie u wszystkich przedstawicieli filozofii egzystencjalnej wyraźnie i równie się uwydatniają.

Filozofja staje się egzystencjalną przez to, że jest żywym odzwierciedleniem osobistości autora. Przemawia z niej nie rozum ogólny, lecz człowiek rzeczywisty, ta właśnie jednostka ze swą indywidualnością. Indywidualność jest wprawdzie ograniczeniem idei ludzkości, ale sama w sobie jest czemś dodatniem, a genialna indywidualność jest czemś nieocenionem i osobliwą swą zdolnością odkryć może nowe prawdy.

Podkreśla się przy tem, że z filozofii przemawiać ma cały człowiek, cała dusza ludzka, nie tylko rozum, lecz także doświadczenie, przeżycie, serce. „Niektórzy ludzie”, pisze filozof hiszpański Unamuno, „myślą tylko mózgiem, inni zaś całym ciałem i całą duszą”<sup>2</sup>. I dodaje: „Jeżeli filozof nie jest człowiekiem, nie jest filozofem”. Serce może ujemnie wpływać na rozum, ale może też przyczyniać się do poznania prawdy, o ile kieruje się prawdziwym porządkiem miłości. Istnieje bowiem boski „porządek miłości” (*ordo amoris* św. Augustyna), który odpowiada porządkowi odwiecznych wartości, i porządek ten przez Boga samego włożony jest w serce ludzkie w postaci szlachetnych popędów, skierowanych ku prawdziwym wartościom.

Taka jest myśl św. Augustyna, który częściej też powtarza, że człowiek głęboko wnika tylko w to, co kocha: „Nie kochamy, czego nie znamy. Ale gdy kochamy, to częściowo już pojmujemy, ta miłość sprawia, że lepiej jeszcze i głębiej poznajemy” (In Ioa. Ev. str. 96, 4). Podobne myśli spotykamy u Pascala. Czem dla św. Augustyna „porządek miłości”, tem dla Pascala jest

<sup>2</sup> M. de Unamuno, *Das tragische Lebensgefühl*, przekład niemiecki, München 1925, s. 19.

„logika serca” (*raison du coeur*), która bynajmniej nie jest zawsze logiką błędną. W tym samym kierunku idzie filozofja genialnego Franciszka Baadera (1765–1841), który wielki wpływ wywierał na Schellinga. Stanowczo Baader zwalcza tych, którzy w teorii poznania rozrywają rozum i serce, a odrzucając zdanie Rousseau, *qu'on cesse de penser, quand on commence à sentir*, twierdzi, że właśnie najgłębsze myśli ożywione są miłością serca: „Poznanie doskonałe nigdy nie jest bez uczucia”<sup>3</sup>. Do współczesnej filozofii myśli św. Augustyna i Pascala o „porządku miłości” i „logice serca” w genialnym, choć jednostronnym ujęciu wprowadził Max Scheler. Najwyraźniej o tem wypowiada się w rozprawie *Ordo amoris*: „Serce ma w swej dziedzinie własną swą logikę podobnie jak rozum. Wrodzone mu są prawa odpowiadające strukturze świata odwiecznych wartości. Serce może kochać i nienawidzić ślepo lub roztropnie, podobnie jak sądzić można ślepo lub roztropnie”. *„Le coeur a ses raisons... W tem zdaniu Pascala nacisk należy kłaść na ses' i raisons'.* Serce ma swe racje, o których rozum nic nie wie, i swe racje, tj. racje rzeczowe i oczywiste”<sup>4</sup>.

Jeżeli filozofja egzystencjalna jako odzwierciedlenie duszy ludzkiej niejako rodzi się z egzystencji, to z drugiej strony ona ma być środkiem do urzeczywistnienia egzystencji. Stąd Jaspers taką daje definicję: „Filozofja egzystencjalna... jest myśleniem, którym człowiek pragnie stać się sobą samym”<sup>5</sup>.

## 2. Początki filozofji egzystencjalnej

Filozofja egzystencjalna nie jest rzeczą w swym rodzaju zupełnie nową. Do filozofów egzystencjalnych zaliczać można już św. Augustyna, który i pod tym względem był „pierwszym człowiekiem nowoczesnym”. W przeciwieństwie do św. Tomasza, którego sposób myślenia jest ściśle przedmiotowy i nieosobisty, filozofja św. Augustyna wykazuje wyraźne zabarwienie osobiste i przemawia z niej nie tylko rozum, lecz także serce i własne przeżycie. Głównym przedmiotem jej są Bóg i dusza ludzka, a zastanawiając się nad losem człowieka, św. Augustyn dużo zajmuje się egzystencją, tj. sposobem istnienia człowieka, które określa jako istnienie pomiędzy Bogiem a nicością.

<sup>3</sup> Por. I. Sauter, *Baader und Kant*, Jena 1928, s. 131.

<sup>4</sup> M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin 1933, s. 244. Por. B. Schwartz, *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster 1934, s. 176.

<sup>5</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1933, s. 145.

Wyraźniej jeszcze występują te cechy filozofii egzystencjalnej u Pascala, który silniej też podkreśla dziwną antynomję wielkości i znikomości w bycie ludzkim. Przytaczamy tylko jedno słowo z *Myśli* jego: „Człowiek jest trzcina najslabszą w przyrodzie, ale to trzcina myśląca. Dla zgniecenia go nie trzeba, aby cały świat się zbroił. Nieco mgły, kropla wody starczy, by go zabić. Lecz niechby był zgnieciony przez wszechświat cały, to jeszcze byłby czemś szlachetniejszym od tego, co go zabija: gdyż on wie, że umiera i zna przewagę, jaką wszechświat ma nad nim. A świat nie wie o tem nic”<sup>6</sup>.

Ojcem i pierwszym typowym przedstawicielem współczesnej filozofii egzystencjalnej jest duński filozof i literat Søren Kierkegaard (†1855), który wprowadza też wyraz „egzystencja” jako termin o ściślejszym i pełniejszym znaczeniu.

Filozofja Kierkegarda jest na wskroś religijną. Pragnie on wniknąć w[e] właściwą istotę religii chrześcijańskiej i przeprowadzić jej zasady w całej ich surowości i bezwzględności. Dochodzi przy tem do wniosku, że egzystencja ludzka jest nadzwyczaj zagadkowa, religia zwłaszcza jest paradoksem, a religia chrześcijańska jest paradoksem spotęgowanym. Jeżeli św. Augustyn i Pascal w naturze ludzkiej widzą dziwną syntezę nicości i wielkości, to Kierkegaard podkreśla tylko nicość człowieka. Pomiedzy tą nicością i Bogiem jako bytem nieskończonym istnieje przepaść, której siła ludzka nie zdoła zapełnić. Wobec Boga możliwe jest tylko poczucie niemocy, lęku i rozpacz. Religia wymaga całkowitego wyniszczenia własnego ja i bezwzględnego oddania się. „Rozpacz bezwzględna identyczna jest z bezwzględnem oddaniem się”. „Przez rozpacz bezwzględną dusza otwiera się dla nieskończoności”. „Tylko przez rozpacz zyskamy prawdziwy spokój duszy i zyskamy absolut”<sup>7</sup>. Do duszy wyniszczonej zbliża się Bóg łaską swoją, która jest początkiem nowego życia. Droga prowadzi przez wyniszczenie do życia<sup>8</sup>.

Dopiero długo po śmierci Kierkegarda, w XX wieku, nadszedł czas jego. Wpływ jego przenika coraz silniej filozofję i teologję współczesną. Szczególnie działa jego egzystencjalny, konkretny, osobisty sposób myślenia i bezwzględne, wstrząsające okrycie paradoksalności i tragizmu życia. Teologia przejmuje i jego nastawienie religijne. Natomiast filozofja egzystencjalna

<sup>6</sup> Jako myśliciela egzystencjalnego przedstawia Pascala Guardini: *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935.

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Jena 1911, I, s. 188 i 181.

<sup>8</sup> Dzieła Kierkegarda w tłum. niem., 12 t., Jena 1909 nn. W tłum. polskiem *Wybór pism*, Lwów 1914. Por. Pastuszka, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932; Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, München 1929.

pod tym względem idzie przeważnie w przeciwnym kierunku. Przejmując pesymistyczny pogląd na życie Kierkegaarda, stawia ona człowieka wobec nicości i wykluczając światło z sfer wyższych, pozostawia go sobie samemu. Głosząc konieczność i możliwość samowybawienia, filozofja egzystencjalna staje się niereligijną, względnie wprost ateistyczną.

### 3. Egzystencjalna filozofja niereligijna, wzgl. ateistyczna

1. Najwybitniejszym przedstawicielm współczesnej filozofji egzystencjalnej i pierwszym jej systematykiem jest Marcin Heidegger, uczeń i następcą Husserla jako profesor filozofji w Fryburgu badeńskim. Jako student był z początku słuchaczem teologii katolickiej.

Główna praca Heideggera pt. *Sein und Zeit* (Halle 1927, 1929) jest najgłośniejszym i najwięcej wpływowym dziełem filozoficznym ostatniego dziesięciolecia<sup>9</sup>. Dzieła Heideggera sprawiają jednak swym nowym sposobem ujęcia rzeczy i nową, niezwykłą terminologią bardzo poważne trudności. Dosłowne tłumaczenie niektórych terminów na język obcy jest wprost niemożliwe. Ograniczam się do zasadniczych myśli tej filozofji.

Jako uczeń Husserla Heidegger stosuje do filozofji egzystencjalnej metodę fenomenologii. Fenomenologia jest nauką o fenomenach (zjawiskach). Przez fenomen rozumie Heidegger to, co samo się objawia, tj. co samo się naszej świadomości przedstawia (*das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende*). Fenomenologia dąży więc do poznania rzeczy samych w sobie (zasada: *zu den Sachen selbst!*), wychodząc przy tem z założenia, że możliwy jest ogląd istoty rzeczy. Dzieje się jednak często, że istota rzeczy, na pierwszy rzut oka się nie objawia i nawet się ukrywa, chociaż jest przyczyną zewnętrznego zjawiska. (*Was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt... aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, sozwar, dass es seinem Sinn und Grund ausmacht. Sein und Zeit, s. 35*). Jeżeli człowiek np. niechętnie myśli o śmierci, to właśnie zdradza lęk przed śmiercią, wykryty w głębi duszy. Zadaniem fenomenologii jest dokładna interpretacja fenomenów odkrywająca i cechy zakryte.

---

<sup>9</sup> Inne pisma: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929; *Vom Wesen des Grundes*, Halle 1931; *Was ist Methaphysik?*, Bonn 1931.

Przedmiotem badań Heideggera jest byt, a bezpośrednim przedmiotem byt ludzki. Nie chodzi mu jednak o przymioty tego bytu jako rzeczy substancjalnej, lecz o egzystencję. Heidegger jest tego zdania, że byt ludzki właśnie tem się różni od innych bytów, że istoty jego nie stanowią przymioty rzeczowe, lecz sama egzystencja. Stąd byt ludzki przez niego nazywany jest wprost *Dasein* (istnienie), podczas gdy zwykła terminologia termin ten stosuje do wszelkiego bytu realnego.

Jako ściślejszy cel swej ontologii podaje Heidegger dokładną analizę istotnej struktury egzystencji, tj. sposobu istnienia człowieka.

Analiza ta określa najprzód ogólną, formalną strukturę egzystencji, tj. strukturę, którą egzystencja różni się od prostego bytowania (*Vorhandensein*), które przysługuje i rzeczom nierozumnym. Chodzi tu głównie o trzy cechy uzupełniające się nawzajem.

Egzystencją, pisze Heidegger, nazywam byt bytującego, który w bycie swym ma pewien stosunek do własnego bytu, mianowicie, który posiada byt swój jako własny byt i któremu w tym bycie chodzi o sam byt. (*Das Sein dieses Seienden ist je meines. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein... Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht*; s. 41 n.).

Tem odniesieniem do własnego ja egzystencja zakłada, że człowiek jest świadom siebie i do pewnego stopnia sam siebie poznaje i rozumie. „Rozumienie bytu jest cechą egzystencji”. (*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*, s. 12). Ta świadomość siebie jako cecha egzystencjalna, zdaniem Heideggera, jest człowiekowi z góry dana, chociaż w ciągu życia dalej się rozwija.

Trzecia cecha egzystencji polega na tem, że człowiek odnosząc się do własnego ja, sam też stanowi o własnym bycie. Nie chodzi tu wprawdzie o wolny wybór sposobu istnienia, bo człowiek nie tworzy warunków, w których się rodzi, lecz jest niejako „rzucony” (*Der Mensch ist ein „geworfenes” Sein*) w warunki życia niezależne od niego. Zawsze już właściwie rozstrzygały się losy jego, ale człowiek może uświadomić sobie możliwości, z których wyłonił się byt jego, jak gdyby decyzja miała zapaść dopiero teraz, i może zasadniczo przeznaczony mu kierunek życia potwierdzać lub odrzucać. „Człowiek stanowi o swym bycie z tej możliwości, którą on jest i którą rozumie. To jest sens formalny egzystencjalnej struktury bytu” (s. 43). „Egzystencja jest możliwością bytu, być lub nie być sobą samym” (s. 12).

Bliżej określając konkretny sposób istnienia człowieka, Heidegger za główną strukturę bytu ludzkiego uważa to, że egzystencja ludzka jest „by-

towaniem w świecie” (*In-der-Welt-sein*). Łączność ze światem należy do istoty ludzkiej. To bytowanie w świecie nie jest jednak prostym tylko istnieniem w świecie, lecz chodzi tu o stosunek życiowy, o jakiś rodzaj zażyłości (*Vertrautsein*).

Do świata zewnętrznego zaliczamy rzeczy nieosobowe i społeczeństwo ludzkie. Stosunek do rzeczy polega na tem, że człowiek jest niemi „zajęty”. Heidegger określa rozmaite w tem zawarte funkcje jako rodzaje „sprawowania” (*Besorgen*). W stosunku do innych ludzi bytowanie staje się współżyciem i opieką (*Fürsorge*).

Rodzajem bytowania w świecie jest także poznanie. Heidegger tłumaczy poznanie jako stosunek ontologiczny, jako sposób bytowania, który należy do istoty bytu ludzkiego. Błędnie Kartezjusz rzecz tak przedstawia, jakby to nasze ja z początku było izolowane i świadome tylko siebie i trudno mu było dojść do poznania świata zewnętrznego. Skoro człowiek dochodzi do świadomości siebie, widzi się od razu w ścisłym kontakcie ze światem i od razu do pewnego stopnia poznaje ten byt własny i obcy, gdyż rozumienie bytu jest cechą egzystencji.

Sposób tego poznania tłumaczy Heidegger irracjonalistycznie. Poznanie pierwotne nie jest rozumowe, lecz uczuciowe. Przez to, jak człowiek się czuje w tym świecie, poznaje jakość świata i stosunek swój do świata.

Całokształt stosunku człowieka do świata, zdaniem Heideggera, określić można jednym słowem jako troskę (*Sorge*). W stosunku do rzeczy nieosobowych jest to troska o coś (*Besorgen*), w stosunku do społeczeństwa troska o kogoś (*Fürsorge*). Dochodzi do tego troska o własny byt. A ponieważ „bytowanie w świecie stanowi istotę egzystencji, można też powiedzieć, że w ogóle byt ludzki jest troską.

Że tak jest, wynika z tego, że w głębi duszy każdego człowieka tkwi jakiś tajemniczy lęk (*Angst*), który jest właściwym nastrojem głębszych sfer duszy i czasem objawia się w sposób żywiołowy.

Co to za lęk tajemniczy? Jest to lęk przed światem (*Weltangst*), nie przed tem lub owem specjalnym niebezpieczeństwem, lecz przed istnieniem w świecie jako takim. Świat sam jest dla człowieka w gruncie rzeczy czemś groźnym, niesamowitem. Jest to równocześnie też lęk o istnienie w świecie, które w każdej chwili skończyć się może. Jest to lęk przed czemś nieokreślonym, a jednak znanym i pewnym, i bliskim (*Es ist da – und doch nirgends, est ist so nah, dass es beengt und einen den Atem verschlägt – und doch nirgends*, s. 186). Lęk ten pochodzi stąd, że byt ludzki i świat cały jest



z nicości i wisi niejako nad przepaścią nicości, w której każdej chwili znów zaginać może. (*Dasein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts*<sup>10</sup>).

Ten ciągły lęk w głębi duszy odkrywa jednak dopiero analiza, wnikać do owej głębi. Bo obraz życia codziennego przedstawia się na pierwszy rzut oka zupełnie inaczej. Człowiek całkiem oddany światu ciągle jest nim zajęty i czuje się w nim jak w domu własnym. Ale to oddanie się światu zewnętrznemu jest ucieczką człowieka przed sobą i tajemnicą bytu. Kryje się więc w nim jednak lęk i troska idzie ciągle za człowiekiem. Niedobrze też, że człowiek unika tego lęku. Kto śmiało patrząc rzeczywistości w oczy, odczuwa wyraźny lęk wobec grożącej nicości, tą właśnie drogą dojdzie do głębszego poznania bytu. (*Die Angst holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen In der Welt zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen*, s. 189).

Wychodząc z założenia, że najgłębiej wnikamy w istotę bytu ludzkiego, rozważając stosunek jego do czasu, Heidegger poświęca poważną część swego dzieła „egzystencjalnej” interpretacji śmierci. Ta interpretacja przeprowadzona jest całkowicie ze stanowiska doczesności, a chociaż wyraźnie nie zaprzecza ani istnieniu Boga, ani życiu pozagrobowemu, jednak nie uwzględnia tej możliwości i bierze pod uwagę zjawisko śmierci tak tylko, jak się przedstawia na tle życia doczesnego. *Über das Jenseits und seine Möglichkeiten wird ebensowenig ontisch entschieden wie über das Diesseits, als sollten Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur Erbauung vorgelegt werden. Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein diesseitig, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht*, s. 258).

Ze stanowiska filozofii egzystencjalnej śmierć przedstawia się jako bezwzględny koniec życia, ponieważ nią kończy się „bytowanie w świecie”, istotne dla „egzystencji”. Ale w świetle tej filozofii stosunek śmierci do życia jest ściślejszy i głębszy. Śmierć istotnie należy do egzystencji, całe życie jest właściwie ciągłym umieraniem, byt ludzki jest „bytem ku śmierci”. (*Ein Sein zum Tode. „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein ubernimmt, sobald es ist”*, s. 245. *„Als geworfenes In-der-Welt-sein ist das Dasein je schon seinem Tode überantwortet. Seinend zu seinem Tode stirbt es faktisch und zwar ständig“*, s. 259).

Z tego, że byt ludzki jest „bytem ku śmierci”, tłumaczy się dopiero całkowicie, dlaczego całe życie jest troską i dlaczego w głębi duszy tkwi ów tajemniczy lęk, bo lęk ten ostatecznie jest lękiem przed śmiercią, którą zagrożone jest „bytowanie w świecie”.

<sup>10</sup> *Was ist Metaphysik?*, s. 19.

Heidegger silnie podkreśla, że pomimo to i ze stanowiska doczesności śmierć ma wielką wartość życiową. Śmierć jest możliwością, chociaż możliwością negatywną. Właśnie dlatego, że śmiercią bytowanie w świecie jako takie się kończy, śmierć jest „najwłaściwszą możliwością” bytu. (*Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*, s. 250). Śmiercią też zamyka się życie w sobie jako całość. Dlatego tylko śmierć daje możliwość zajmowania stanowiska wobec życia jako całości.

Pomimo to, że całe życie jest bytem ku śmierci, człowiek na ogół mało i niechętnie myśli o śmierci własnej. Mówi się tylko o tem, „że ludzie umierają”. Dlatego że chwila śmierci jest niepewna, śmierć sama staje się czemś nieokreślonym, co raz kiedyś przyjdzie, ale jeszcze nie jest aktualne. W tej starannej ucieczce przed śmiercią objawia się jednak ukryty lęk przed śmiercią. Stąd i życie codzienne jest bytem ku śmierci, choć „niewłaściwym bytem ku śmierci”. Słowa, którymi Heidegger opisuje to nastawienie ogółu wobec śmierci, są w swej czysto rzeczowej filozoficznej obiektywności wprost wstrząsające. (*Die Analyse des ‚man stirbt‘ enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muss, zunächst aber für einen selbst noch nicht vorhanden und daher unbedrohlich ist. Das ‚man stirbt‘ verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseins-Auslegung sagt: ‚man stirbt‘, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das Niemand*, s. 253).

Właściwy zaś byt ku śmierci polega na zrozumieniu właściwego znaczenia śmierci i wyraźnym lęku przed śmiercią. Z tym lękiem, którego nie należy tłumaczyć jako strachu przed śmiercią, łączy się spokojna gotowość do śmierci i radosna „wolność ku śmierci”. To spokojne nastawienie wobec śmierci, jako możliwości nieistnienia, jest szczytem mądrości życiowej tej filozofii egzystencji<sup>11</sup>.

Dzieła Heideggera pomimo nadzwyczajnych trudności przyciągają bogatą swą i głęboką treścią oraz nowym swym sposobem ujęcia i rozwiązania zagadnień. Myśli głębokie, a słowa o tajemniczym często dźwięku, jakby z nich przemawiał do nas głos z samej głębi bytu. A jednak wynik tej filozofii przynębiający: nicość zamiast Boga staje się początkiem i celem wszechrzeczy;

<sup>11</sup> Por. cenną monografię A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Heideggers Existenzial-Ontologie*, Leipzig 1934.

życie idzie z nicości do nicości, bez nadziei, bez światła z nieba! Pesymizm, chociaż pesymizm o stoickiej postawie heroicznej i nie tylko bolesna rezygnacja, lecz *amor fati*, podobnie jak u Nietzschego, który żąda od człowieka, żeby z pewną dumą i radością potwierdzał i pokochał nawet najcięższy los życia jako swój los.

Byt ludzki jest „bytem ku śmierci”. Czy jednak życie zamyka się w tej dościsłości? Heidegger, jak wiemy, wyraźnie nie zaprzecza ani istnieniu Boga, ani wieczności, wyłącza tylko te myśli z interpretacji egzystencji. Pomimo to przeprowadza swe badania w ten sposób, jakby rzeczywiście ani Boga, ani wieczności nie było i określenie życia jako „bytu ku śmierci” było w ogóle ostatnim słowem filozofii życia. Przez to jego filozofja egzystencjalna staje się jednostronną i błędną, przez to staje się filozofją ateistyczną. W obliczu tego świata bez Boga, świata wiszącego nad przepaścią nicości, nieunikniony jest ów lęk przed nicością odgrywający tak wielką rolę nie tylko u Heideggera, lecz w całej współczesnej „filozofji tragicznej”, która dochodzi także do wniosku, że nie wiemy, czy światem rządzi rozum boski i czy raz kiedyś nastąpi rozwiązanie sprzeczności tragizmu istnienia Boga i życia pozagrobowego. Przez to zmienia się interpretacja życia i śmierci.

Heidegger ograniczając się do „fenomenów”, sam podkreśla, że fenomenologia powinna odkryć i to, co zakryte jest w głębi istoty. W tej głębi dopiero odkrywa on ów tajemniczy lęk przed nicością. Lęk ten tkwi rzeczywiście w duszy ludzkiej, ale tkwi w duszy i uczucie pozytywniejsze, w którym objawia się druga połowa tajemnicy bytu. Byt ludzki jest nie tylko spokrewniony z nicością, lecz także z bytem nieskończonym, wisząc pomiędzy nicością i Absolutem. Stąd istotą swą wskazuje nie tylko na nicość, jak twierdzi Heidegger, lecz także na Boga i wieczność, jak zauważali św. Augustyn i Pascal. Jak nicość i śmierć, tak i Bóg i wieczność należą do egzystencji. A jeżeli człowiek lękiem odczuwa grożącą mu nicość i niepewność bytu, to w duszy jego tkwi tęsknota za Bogiem i wiecznością, a istnieje i przeżycie religijne, w którym bezpośrednio niejako odczuwa tchnienie wszechpotęgi i miłości boskiej zapewniającej mu zbawienie.

2. Z Heideggerem duchowo spokrewnionym jest Karol Jaspers, profesor filozofji w Heidelbergu<sup>12</sup>. Filozofja jego nie chce być jednak ontologią tylko, tj. określaniem egzystencji, lecz równocześnie filozofją życia, która stawia swe postulaty.

<sup>12</sup> Główne dzieło: *Philosophie*, 3 t., Berlin 1932. Poza tem: *Psychologie der Weltanschauungen*, 3, Berlin 1925; *Die geistige Situation der Zeit*, 5, Berlin 1933.

Zdaniem Jaspersa filozofja współczesna skoncentrowała się na człowieku i filozofją czasu jest filozofja egzystencjalna. Tą filozofją człowiek dąży do tego, by stać się prawdziwym człowiekiem. Człowiek bowiem jest istotą, która „nie tylko jest, lecz wiem, że jest... i stanowi o tem, czym jest”. Człowiek pragnie być samym sobą i powinien stać się samym sobą. Powinien nawet i może osiągać wielkość nadludzką, bo istota jego zawiera nieznaną jeszcze możliwość. „Człowiek zawsze jest czemś więcej, niż sam wie o tem. On nie jest tem tylko, czem jest raz na zawsze, on nie jest celem, on jest drogą”<sup>13</sup>.

Jaka zaś jest sytuacja doby obecnej? Ogólny kryzys duchowy doprowadził do załamania się wiary w świat odwiecznych wartości. Przez to człowiek straciwszy podstawę życia duchowego, widzi się wobec nicości i ogarnia go lęk przed nicością. Byt duchowy zagrożony jest poza tem panowaniem masy, której potrzebom i instynktom odpowiada struktura życia społecznego. Wszepochętężna organizacja ułatwia życie, ale zabija indywidualność i samoistość. Byt przestał być egzystencją.

Nie należy jednak rozpaczać. Jeżeli nie wolno spodziewać się pomocy ze świata wyższego, człowiek powinien sam się zbawić własnym wysiłkiem. Nawet to, że stoi nad przepaścią nicości, ma swe znaczenie dodatnie. Groźące niebezpieczeństwo działa pobudzająco, a przez to załamanie się wszelkich wyższych wartości człowiek stał się zupełnie wolnym (*frei in der Leere des Nichts*) i może odbudować świat ducha od fundamentów.

Ponieważ nie mamy pewności co do istnienia istoty boskiej, nie mamy też pewności, czy człowiek może osiągnąć to, czego pragnie i do czego dąży. Nawet nie możemy ściśle określić celu życia i drogi do celu. Wobec tego taką tylko dać można radę: każdy niech żyje podług własnego przekonania; nie troszcząc się o niepewność przyszłości, niech w teraźniejszości pełni swe obowiązki dobrym, prawdziwym czynem; niech sięga po to, co niemożliwe, bo przez to tylko osiągnie, co jest możliwe; czynić należy swoje, choćby też życie było bezsensowne: „muszę czynić, co konieczne, choćby i koniec całego świata był bliski”<sup>14</sup>.

Podziwiamy w tej filozofji Jaspersa tak samo jak u Heideggera heroiczny wysiłek stworzenia prawdziwej egzystencji nad przepaścią nicości. Z Jaspersa przemawia też jakaś nadzieja, że jednak istnieje byt i cel wyższy, ale wszystko niepewne i cel nieznan<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Situation der Zeit*, s. 131.

<sup>14</sup> Tamże, s. 187.

<sup>15</sup> Monografie o filozofji egzystencjalnej, J. Pfeiffer: *Existenzphilosophie*, Leipzig 1932; J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, Leipzig 1932. Dzieło katolickie: H. Delp, *Die tragische Existenz*, Freiburg 1935.

## 4. Egzystencjalna filozofja religijna, względnie chrześcijańska

Filozofja egzystencjalna niekoniecznie jest niereligijną. Do jej istoty należy tylko to, że egzystencja jest jej przedmiotem i podmiotem. Mówiliśmy już o tem, że egzystencja nawet wskazuje na Boga i woła za Bogiem, a przeżycie, z którego rodzi się filozofja, może być także religijne.

Możliwa więc jest i religijna filozofja egzystencjalna. Tego rodzaju filozofja św. Augustyna, Pascala, Kierkegaarda. Za Kierkegaardem idzie współczesna protestancka „teologia dialektyczna” (K. Barth, F. Gogarten, E. Brunner). Są też początki katolickiej filozofji i teologii egzystencjalnej<sup>16</sup>.

Krótko i zasadniczo przynajmniej określimy cele i treść tej filozofji religijnej, wzgl[ędnie] chrześcijańskiej.

O dwie rzeczy tu chodzi.

Po pierwsze, chrześcijańska filozofja egzystencjalna ma wykazać, że egzystencja jest lub powinna być religijna i religia należy do istoty egzystencji ludzkiej. Uwydatnia się to pod dwojakim względem. Bez Boga nie można ostatecznie tłumaczyć egzystencji. Właśnie to, że byt ludzki wisi nad przepaścią nicości i sam jest raczej niebytem niż bytem, wskazuje na to, że jest z siebie, lecz zakłada jako przyczynę twórczą i zachowawczą byt boski. Bez Boga człowiek nie osiąga też ostatecznego celu życia. Przez Boga dopiero, który jest źródłem życia, człowiek dochodzi do prawdziwej egzystencji, przez niego staje się prawdziwym człowiekiem, samym sobą. Bóg tylko wybawia go też od owego lęku, który tkwi w głębi jego duszy.

Po drugie, chodzi o to, by religia ze swej strony stała się egzystencjalną. Do tego potrzeba, żeby była objawem najgłębszej duszy i odwrotnie, żeby ona przenikała do głębi duszy, ożywiając całą istotę ludzką i tworząc z niej egzystencję religijną. „Egzystencja religijna, którą zakłada religia chrześcijańska, wymaga nie tylko nowej wiedzy i nowej woli, lecz w pierwszym rzędzie nowego bytu”<sup>17</sup>.

Zasadnicze myśli tej religijnej filozofji egzystencjalnej nigdy nie były obce filozofji chrześcijańskiej i nawiązują wprost do wielkich ojców Kościoła i teologów średniowiecznych, ale głoszone tu są z nowym naciskiem i w nowej postaci.

---

<sup>16</sup> Por. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932; Przywara, *Christliche Existenz*, Leipzig 1934; Guardini, *Christliches Bewusstsein*, Leipzig 1935; G. Feuerer, *Ordnung zum Ewigen*, Regensburg 1935; Th. Soiron, *Glaube, Hoffnung und Liebe*, Regensburg 1934.

<sup>17</sup> Feuerer, *Ordnung zum Ewigen*, s. 12.