Egzystencjalizm jako filozofia antyredukcji: od kolonialnego spojrzenia do epoki algorytmów

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje rasizm nie jako błąd poznawczy, lecz jako systemową przemoc ontologiczną, która redukuje człowieka do roli przedmiotu. Opierając się na myśli Frantza Fanona, autor ukazuje, jak kolonialne spojrzenie niszczy naturalny schemat cielesny i zastępuje go naskórkowym schematem rasowym, narzucając jednostce cudze fantazmaty i stereotypy. Egzystencjalizm służy tu jako narzędzie do walki z uprzedmiotowieniem, wskazując na mechanizmy „złej wiary" oraz projekcji lęków białego świata na Innego. Artykuł podkreśla również konieczność rewizji uniwersalistycznych teorii psychologicznych, które ignorują specyfikę doświadczenia osób skolonizowanych, traktując europejskie wzorce jako jedyną miarę człowieczeństwa.

The text analyzes racism not as a cognitive error, but as systemic ontological violence that reduces a human being to the role of an object. Drawing on the thought of Frantz Fanon, the author shows how the colonial gaze destroys the natural body schema and replaces it with a cutaneous racial schema, imposing foreign phantasms and stereotypes upon the individual. Existentialism serves here as a tool to fight objectification, pointing to the mechanisms of 'bad faith' and the projection of the white world's fears onto the Other. The article also emphasizes the need to revise universalist psychological theories that ignore the specificity of the experience of colonized people, treating European patterns as the sole measure of humanity.

Artykuł stanowi głęboką analizę egzystencjalizmu jako filozofii antyredukcji, która w obliczu współczesnych zagrożeń staje się narzędziem obrony ludzkiej podmiotowości. Autor, opierając się na myśli Frantza Fanona, Simone de Beauvoir i Alberta Camusa, dowodzi, że człowiek jest nieustannie poddawany próbom sprowadzenia go do roli

przedmiotu – czy to poprzez rasistowskie spojrzenie kolonialne, patriarchalne mity, czy nowoczesne algorytmy i kulturę produktywności. Główna teza tekstu zakłada, że prawdziwa godność nie wynika z braku uwarunkowań, lecz z odwagi odrzucenia wszelkich gotowych opisów i etykiet, które mają zastąpić naszą wolność. Poprzez konfrontację z absurdem świata i bolesnym procesem odrzucania „złej wiary", jednostka może przejść drogę od alienacji do autentyczności. Kluczowym wnioskiem jest uznanie, że wolność nie jest prywatnym przywilejem, lecz relacyjną odpowiedzialnością; prawdziwe wyzwolenie następuje dopiero wtedy, gdy solidarność z drugim człowiekiem staje się barierą chroniącą przed systemową dehumanizacją i kłamstwem.

SŁOWA KLUCZOWE

egzystencjalizm | filozofia antyredukcji | przemoc ontologiczna | kolonialne spojrzenie | Frantz Fanon | uprzedmiotowienie człowieka | internalizacja pogardy | zła wiara | absurd i bunt | podmiotowość | estetyzacja cierpienia | redukcja do kategorii | alienacja | mechanizmy projekcji

Rasizm jako systemowa przemoc ontologiczna

Frantz Fanon: ciało pod spojrzeniem kolonialnym, czyli rasizm jako psychopatologia świata

Frantz Fanon wprowadza do egzystencjalizmu doświadczenie, którego nie da się rzetelnie opisać z pozycji wygodnego uniwersalizmu. Sartre twierdził, że człowiek jest wolnością; de Beauvoir doprecyzowała, iż kobiecie od dzieciństwa wmawia się, że jest naturą, a nie wolnością. Fanon idzie jeszcze dalej, wykazując, że kolonializm i rasizm czynią coś brutalniejszego: wpisują przemoc w samo ciało postrzegane przez innych. Człowiek czarnoskóry nie spotyka się jedynie z uprzedzeniem jako opinią. Zostaje on zatrzymany w spojrzeniu, skurczony do skóry, obciążony historią, której nie wybrał, i stereotypem, którego nie stworzył.

Rasizm nie jest zatem błędem poznawczym pojedynczego ignoranta. To cały system percepcji, języka, obrazów, lęków i instytucji, które produkują człowieka jako „rasę", zanim ten zdąży przemówić jako osoba. Doświadczenie Fanona kulminuje w słynnym momencie uprzedmiotowienia: okrzyk „Patrz, Murzyn!" rozbija jego naturalny schemat cielesny, zastępując go naskórkowym schematem rasowym.

To jedno z najmocniejszych miejsc nowoczesnej filozofii ciała. Zwyczajnie żyjemy ciałem, a nie tylko je posiadamy. Ciało jest sposobem bycia w świecie: chodzenia, działania, oddychania, pracy czy miłości; stanowi przezroczyste medium obecności, o którym nie myślimy bez przerwy jako o przedmiocie. Fanon ukazuje moment, w którym rasistowskie spojrzenie niszczy tę przezroczystość i ciało staje się obiektem cudzej klasyfikacji. Skóra przestaje być częścią żywego człowieka, a staje się ekranem, na który biały świat rzuca swoje fantazmaty. Właśnie to odróżnia rasizm od zwykłej niechęci czy osobistego konfliktu. Rasizm nie mówi: „nie lubię cię jako osoby", lecz: „zanim powiesz, kim jesteś, ja już wiem, czym jesteś".

Mamy tu do czynienia z przemocą ontologiczną, która odbiera jednostce prawo do pojawienia się jako niepowtarzalne „ja". Człowiek zostaje „nadokreślony z zewnątrz" – staje się niewolnikiem własnego wyglądu w oczach innych. Nie może wejść w przestrzeń społeczną bez bagażu cudzych wyobrażeń: niewolnictwa, dzikości, seksualizacji czy niższości. Rasizm działa jak kontrola graniczna ustawiona przy wejściu do człowieczeństwa; zanim przejdziesz, musisz odpowiedzieć za cudzą fantazję na twój temat.

Fanon jest kontynuatorem egzystencjalizmu, ale i jego korektorem. Sartre'owskie spojrzenie Innego dowodzi, że każdy może zostać uprzedmiotowiony przez cudzą świadomość. Fanon jednak zauważa, że w świecie kolonialnym to uprzedmiotowienie nie jest symetryczne ani przypadkowe – jest historycznie zorganizowane. Białe spojrzenie nie należy do pojedynczej jednostki; niesie za sobą szkołę, literaturę, religię, administrację kolonialną i całą bibliotekę pseudowiedzy. Kiedy biały człowiek patrzy rasistowsko, rzadko robi to sam. Patrzy przez archiwum imperium.

Fanon nie analizuje rasizmu wyłącznie w kategoriach niesprawiedliwości moralnej, lecz jako psychopatologię. Zachodnie społeczeństwo cierpi na negrofobię: lęk i fascynację skupioną wokół czarności. Czarnoskóry staje się obiektem „fobogennym", prowokującym lęk, a zarazem kozłem ofiarnym dla nieakceptowanych instynktów białego świata. To głęboka diagnoza: rasizm okazuje się nie tylko poglądem o innych, ale chorobą białej wyobraźni. Biały człowiek projektuje na czarnego to, czego nie chce rozpoznać w sobie: cielesność, agresję, chaos czy grzech. Czarny zostaje obciążony cudzym cieniem.

W tym miejscu spotykają się Freud i egzystencjalizm. Mechanizmy projekcji i wyparcia tłumaczą, dlaczego rasizm jest tak irracjonalny i uporczywy – nie wynika on z braku danych. Rasista może dysponować dowodami przeczącymi stereotypowi, a mimo to będzie go utrzymywał, gdyż pełni on funkcję psychiczną: jest pojemnikiem na lęk i mapą, dzięki której nienawiść można nazwać wiedzą. Egzystencjalizm dodaje, że jest to także wybór złej wiary. Rasista wybiera świat, w którym Inny jest rzeczą lub typem, ponieważ zwalnia go to z trudu spotkania z prawdziwą osobą.

Kolonializm wyobraźni jako mechanizm uwewnętrznionej pogardy

Fanon krytykuje klasyczną psychoanalizę, zwłaszcza gdy jej kategorie prezentowane są jako uniwersalne, choć w rzeczywistości wyprowadzono je z doświadczenia białej Europy. Zarzuca on Freudowi, Adlerowi i Jungowi niezdolność do wyjaśnienia kondycji człowieka czarnego, ponieważ psychoanaliza powstała w środowisku białych. Nie jest to odrzucenie psychologii jako takiej, lecz żądanie, by przestała ona udawać, że lokalne doświadczenie europejskie wyczerpuje definicję całego człowieczeństwa. Jeśli teoria powstaje w centrum imperium i opisuje skolonizowanych jedynie jako wariant europejskiego pacjenta, sama staje się elementem kolonialnego spojrzenia. Nie wystarczy mówić o kompleksach, popędach czy rodzinie, jeśli pomija się fakt, że rodzina dziecka skolonizowanego nie jest przedłużeniem bezpiecznego narodu, lecz zostaje przecięta przez obcy system symboliczny. Szczególnie dramatycznie przejawia się to w doświadczeniu Antylczyka.

Dziecko wychowane w kręgu kultury francuskiej czyta te same książki, uczy się o „naszych przodkach Galach", identyfikuje się z białymi bohaterami i przyswaja europejskie stereotypy na temat Afrykanów. To jest kolonializm na poziomie wyobraźni. Podbój terytorium to za mało; trzeba sprawić, by skolonizowany zaczął widzieć siebie oczami kolonizatora. Najdoskonalsza władza nie polega na permanentnej przemocy, lecz na tym, że wprowadza własnego strażnika do cudzej świadomości. Wówczas człowiek sam zaczyna pilnować narzuconych mu granic. Fanon nazywa ten proces narzuceniem kulturowym. Młody czarnoskóry człowiek przyswaja zachodnią nieświadomość zbiorową, w której „czarne" kojarzy się ze złem, brudem, grzechem, prymitywizmem i śmiercią, by następnie odkryć, że dla białych sam jest właśnie tym „czarnym". Prowadzi to do pęknięcia ego.

Diagnoza jest bezlitosna: Antylczyk staje się negrofobem, nienawidząc czarności, która w oczach społeczeństwa stanowi o jego istocie. To jedna z najokrutniejszych form alienacji – sytuacja, w której człowiek zostaje zmuszony do patrzenia na siebie z pogardą zapożyczoną od tych, którzy nim gardzą. Po niewoli zewnętrznej nadchodzi niewola uwewnętrzniona. Po kajdanach na ciele - kajdany w języku. Mechanizm ten nie ogranicza się jednak wyłącznie do historii kolonialnej w wąskim znaczeniu; jest on uniwersalnym narzędziem dominacji.

Klasa podporządkowana może przejąć pogardę klasy dominującej, uznając własny akcent, zawód czy pochodzenie za powód do wstydu. Kobieta może zinternalizować męskie spojrzenie i oceniać swoje ciało, ambicje lub gniew przez pryzmat patriarchalnych norm. Migrant może zacząć postrzegać siebie jako problem administracyjny, a osoba z prowincji przyjąć język centrum, uznając własny świat za gorszy, śmieszny lub opóźniony.

Pułapka tożsamości i przemoc internalizacji

Władza staje się naprawdę skuteczna wtedy, gdy człowiek nie tylko słucha pana, ale zaczyna mówić jego głosem do samego siebie. Fanon ukazuje w tym kontekście pułapkę odpowiedzi tożsamościowej. Ruch Négritude był próbą odzyskania dumy poprzez afirmację czarności jako unikalnej siły: rytmicznej, emocjonalnej i związanej z naturą, stanowiącej przeciwwagę dla zachodniego racjonalizmu. Przywołany slogan Senghora – „Emocja jest murzyńska, tak jak rozum jest grecki" – obnaża jednocześnie dystans Fanona wobec takich esencjalizacji.

To problem niezwykle subtelny. Po latach upokorzenia afirmacja tożsamości bywa koniecznym gestem odzyskania godności; człowiek, któremu wmawiano, że jego czarność jest hańbą, odpowiada: „moja czarność jest wartością". Jest to moment buntu, lecz Fanon dostrzega w nim niebezpieczeństwo: odwrócenie znaku nie zawsze niszczy więzienie kategorii. Można bowiem zamienić negatywną esencję w pozytywną, wciąż jednak pozostając w logice esencji.

Tu pojawia się konflikt z Sartre'em. W „Czarnym Orfeuszu" uznał on Négritude za moment negatywny w dialektyce – etap przejściowy, który ma zostać przekroczony w bezrasowym społeczeństwie proletariackim. Dla Fanona było to bolesne odarcie czarnej tożsamości z jej przeżywanej absolutyzacji i sprowadzenie jej do roli tymczasowego stadium historycznego. Sartre prawdopodobnie chciał umieścić czarny bunt w uniwersalnym projekcie wyzwolenia, jednak Fanon słusznie mógł odczuć, że biały filozof ponownie definiuje mu jego doświadczenie i wyznacza kierunek, w którym ma ono prowadzić.

Nawet życzliwy uniwersalizm może stać się formą zawłaszczenia, jeśli zbyt szybko wyjaśnia cudzy ból w ramach własnego systemu. To napięcie pozostaje niezwykle aktualne. Z jednej strony polityki tożsamościowe są często odpowiedzią na realne upokorzenia, wykluczenie i przemoc symboliczną – są żądaniem prawa do samookreślenia, odzyskania historii, języka i dumy. Z drugiej strony istnieje ryzyko, że tożsamość stanie się nową esencją, kolejnym więzieniem lub obowiązkiem reprezentowania grupy. Fanon uczy czujności wobec obu tych zagrożeń. Nie wolno zbyt szybko nakazywać uciskanym, by „przekroczyli tożsamość", gdyż może to być żądanie rozbrojenia buntu. Nie wolno jednak zatrzymać się w tożsamości jako ostatecznej prawdzie o człowieku, ponieważ celem nie jest lepsza klatka, lecz wyjście z logiki klatek.

Fanonowska analiza rasizmu jest zarazem analizą języka. Kolonializm narzuca bowiem nie tylko administrację i ekonomię, ale także mowę, akcent, kategorie prestiżu oraz normy „poprawności" i inteligencji. Posługiwanie się językiem kolonizatora często otwiera dostęp do władzy, lecz jednocześnie niesie ryzyko wyobcowania z własnego świata. Człowiek skolonizowany może próbować „wybielić się" poprzez język: mówić poprawniej, bardziej po francusku czy europejsku,

dążąc do ideału cywilizacji. Jednak im bardziej stara się on wejść w ten wzorzec, tym boleśniej odkrywa, że skóra pozostaje znakiem, którego nie da się odwołać. Rasizm dopuszcza asymilację tylko do pewnej granicy, po czym przypomina: możesz mówić naszym językiem, ale nie stajesz się jednym z nas. To jest okrucieństwo asymilacji bez uznania.

W tym miejscu myśl Fanona spotyka się z koncepcjami de Beauvoir. Kobieta może internalizować męskie spojrzenie i dążyć do bycia „idealną kobietą", lecz ideał ten został sformułowany przez tych, którzy czerpią korzyści z jej podporządkowania. Podobnie czarnoskóry może internalizować białe spojrzenie i próbować stać się „cywilizowany", ale kryteria cywilizacji zostały ustawione tak, by nigdy w pełni nie zniosły istniejącej hierarchii.

Estetyzacja cierpienia i mechanizmy złej wiary w rasizmie

W obu przypadkach Inny jest zapraszany do gry, której reguły napisano przeciwko niemu. Może wygrać pojedyncze partie, zdobyć warunkowe uznanie czy stać się wyjątkiem potwierdzającym system, lecz sama plansza pozostaje cudza. Fanon idzie jednak dalej: kolonializm nie tylko wyklucza, ale wręcz estetyzuje to wykluczenie. Tu pojawia się przywołana w notatce Sartre'owska krytyka "malowniczości". Zachodni turysta, intelektualista czy kolonialny obserwator potrafią zachwycać się egzotyką biedy, brudem i głodem, traktując „koloryt lokalny" tak, jakby cudze cierpienie było jedynie elementem krajobrazu. To jedna z najobrzydliwszych form nieczystego sumienia: zamienić krzywdę w obraz, a obraz w przyjemność. Dziecko umierające z głodu przestaje być oskarżeniem świata, a staje się „poruszającą sceną". Nędza traci swój skandaliczny charakter, bo zyskuje kompozycję.

Ta diagnoza pozostaje boleśnie aktualna. Globalny obieg obrazów wciąż potrafi zamieniać cierpienie w content. Wojna, bieda, migracja, katastrofa klimatyczna, obozy dla uchodźców, slumsy czy twarz dziecka – wszystko może zostać sfotografowane i opatrzone wzruszającym podpisem, by zostać skonsumowanym przez publiczność, która po chwili przesuwa palcem dalej. Oczywiście, dokumentowanie cierpienia bywa konieczne; bez obrazów przemocy wiele zbrodni pozostałoby niewidzialnych. Jednak Fanon i Sartre uczą nas pytać: czy obraz przywraca człowiekowi jego realność, czy zamienia go w egzotyczny przedmiot moralnej konsumpcji? Czy fotografia budzi odpowiedzialność, czy jedynie estetyzuje bezsilność? Czy patrzymy, by naprawdę zobaczyć, czy tylko po to, by poczuć się wrażliwymi?

Rasizm jako psychopatologia świata deformuje zarówno ofiarę, jak i sprawcę. Skolonizowany cierpi z powodu odebrania mu podmiotowości. Kolonizator natomiast choruje, gdyż musi nieustannie fałszować rzeczywistość, by utrzymać obraz własnej wyższości. Nie może widzieć przemocy jako przemocy; musi postrzegać wyzysk jako misję, cudzą biedę jako malowniczość, a własną dominację jako naturalny porządek. Wymaga to ogromnej pracy złej wiary. Kolonializm jest więc nie tylko systemem politycznym i ekonomicznym, ale maszyną produkującą fałszywą świadomość po obu stronach relacji.

Fanon pozostaje jednym z najważniejszych myślicieli wolności, choć jego język jest ostrzejszy i bardziej cielesny niż u Sartre'a. Wolność w jego ujęciu nie jest abstrakcyjną strukturą świadomości, lecz walką o odzyskanie świata, ciała, języka i spojrzenia. Człowiek musi wyzwolić się nie tylko z zewnętrznych instytucji kolonialnych, ale i z kolonialnego obrazu samego siebie. Musi przestać być „czarnym" w oczach białego i „białym ideałem" we własnych oczach; wyjść poza pułapkę asymilacji oraz esencjalistycznej kontrtożsamości. Celem nie jest zamiana niższości na wyższość, lecz odzyskanie możliwości bycia człowiekiem bez rasowego cudzysłowu. Brzmi to prosto, lecz w praktyce jest dramatycznie trudne.

Społeczeństwa rasistowskie nie rezygnują z tych mechanizmów łatwo, ponieważ rasizm przynosi konkretne korzyści materialne i psychiczne. Materialnie uzasadnia wyzysk, nierówności, segregację, kolonialny rabunek, tanią pracę czy przemoc administracyjną. Psychicznie zaś daje grupie dominującej poczucie wartości bez zasługi, tożsamość bez wysiłku, wspólnotę bez miłości i dumę bez twórczości. Rasizm jest tanią metafizyką dla ludzi, którzy chcą czuć się wyżej, nie wchodząc na żadną górę. Wystarczy zepchnąć innych niżej.

Uprzedmiotowienie człowieka poprzez kategorie i etykiety

Fanon pozwala inaczej spojrzeć na współczesne spory o migrację. Migrant, zwłaszcza z globalnego Południa, rzadko bywa opisywany jako osoba z własną biografią, kompetencjami, rodziną czy lękami; częściej staje się falą, masą, kryzysem lub zagrożeniem – zasobem pracy albo egzotyczną opowieścią. To ten sam mechanizm uprzedmiotowienia, choć w nowych warunkach: człowiek znika pod kategorią.

A gdy kategoria zaczyna mówić za człowieka, polityka może z nim zrobić niemal wszystko. Można go przesuwać, liczyć, zatrzymywać i wykorzystywać; można straszyć nim wyborców, rozczulać się w kampaniach humanitarnych lub uczynić z niego symbol upadku cywilizacji. Egzystencjalizm

Fanona przypomina: zanim nazwiesz człowieka problemem, sprawdź, kto zbudował zdanie, w którym nie ma już miejsca na jego imię.

Fanon rozszerza egzystencjalizm o perspektywę, której klasyczna filozofia europejska często nie dostrzegała. Wolność nie jest tu jedynie dramatem jednostki wobec absurdu, śmierci, Boga czy nicości. Jest także dramatem kogoś, komu świat społeczny odmawia prawa do neutralnego wejścia w przestrzeń ludzką. De Beauvoir ukazała to na przykładzie kobiety; Fanon czyni to na przykładzie skolonizowanego czarnoskórego.

Choć obie analizy różnią się kontekstem, łączy je ten sam mechanizm: dominujący podmiot kreuje siebie jako uniwersalnego człowieka, podczas gdy podporządkowany zostaje sprowadzony do szczególnego przypadku natury. Mężczyzna jest człowiekiem, kobieta – płcią. Biały jest człowiekiem, czarny – rasą. Centrum staje się historią, peryferia zaś folklorem; władza utożsamiana jest z rozumem, a podporządkowanie z emocją. To elegancko zorganizowana kradzież uniwersalności.

Myśl Fanona pozostaje kluczowa dla współczesnego egzystencjalizmu. W epoce globalnych nierówności i rasizmu strukturalnego nie wystarczy abstrakcyjnie powtarzać, że każdy człowiek jest wolny. Należy pytać, kto może doświadczać tej wolności bez konieczności odpierania cudzej fantazji o własnym ciele. Kto wchodzi do pokoju jako osoba, a kto jako reprezentant rasy, narodu czy „problemu społecznego”? Kto ma prawo do indywidualności, a kogo zmusza się do bycia symbolem? Przywilej polega właśnie na tym, że można być sobą bez ciągłego wyjaśniania, dlaczego ciało, nazwisko czy akcent nie są aktem oskarżenia.

Lekcja Fanona jest surowa: nie ma autentyczności bez dekonstrukcji spojrzenia, które uczyniło z człowieka obiekt. Nie wystarczy powiedzieć „bądź sobą”, jeśli świat najpierw brutalnie określił, czym jesteś. Nie wystarczy apelować o dialog, jeśli jedna strona przez pokolenia posiadała słownik, a druga była jego hasłem. Nie wystarczy głosić równości, gdy wyobraźnia społeczna wciąż korzysta z kolonialnych map. Wyzwolenie wymaga zmiany instytucji, języka, ekonomii i pamięci. Wymaga prawa do tego, by skóra przestała być wyrokiem, a stała się znów częścią żywego człowieka.

Fanon domyka tym samym ważny etap w rozumieniu kondycji ludzkiej. Kierkegaard uczył, że jednostka ginie w publiczności; Nietzsche – że człowiek tonie w moralności stadnej i martwych wartościach; Freud – że nie jesteśmy dla siebie przejrzysti; Heidegger – że uciekamy w anonimowe „się”, a Sartre – że przed własną wolnością chronimy się w złej wierze.

Absurd jako punkt wyjścia do buntu i solidarności

De Beauvoir wskazywała, że kobieta zostaje społecznie uczyniona Innym. Fanon z kolei dowodził, że skolonizowany i rasowo oznaczony człowiek zostaje uwięziony w cudzym spojrzeniu tak głęboko, iż musi walczyć nie tylko o prawa, ale o odzyskanie samego sposobu bycia w świecie. Po Fanonie pojawia się Camus: myśliciel osobny, niechętny etykiecie egzystencjalisty, a jednak konieczny w tej opowieści. Podczas gdy Sartre mówi o wolności, de Beauvoir o Innej, a Fanon o skolonizowanym ciele, Camus zapyta o absurd, bunt i solidarność.

Nie zatrzyma się on na rozpaczy. Powie, że absurd jest punktem wyjścia, nie mieszkaniem docelowym. Bunt – jeśli nie zdradzi samego siebie – może stać się pierwszą formą wspólnego sensu. Albert Camus: absurd, bunt i solidarność, czyli dlaczego człowiek nie powinien urządzać sobie mieszkania w rozpaczy.

Camus stoi w tej opowieści osobno. Trzeba mu tę osobność oddać uczciwie, gdyż stanowczo odrzucał etykietę egzystencjalisty. W wywiadzie z listopada 1945 roku wyraźnie dystansował się od Sartre'a i całej kategorii "egzystencjalizmu". Podkreślał, że choć łączy go z Sartre'em ateizm i odrzucenie absolutnego racjonalizmu, różni ich rozumienie ludzkiej egzystencji oraz źródeł wartości moralnych. Co więcej, Camus wskazywał, że "Mit Syzyfa" był wręcz wymierzony przeciwko filozofom nazywanym egzystencjalistami. To nie jest drobiazg terminologiczny. Camus nie chciał być zamknięty w systemie, bo jego myślenie broniło się przed systemowością jak żywy organizm przed formaliną.

Sartre buduje ontologię wolności, analizuje świadomość, nicość, projekt i złą wiarę. Camus zaczyna od doświadczenia bardziej elementarnego, mniej technicznego, ale równie miażdżącego: od absurdu. Człowiek pragnie sensu, ładu, sprawiedliwości i odpowiedzi, a świat milczy. Nie tyle odpowiada "nie", ile nie odpowiada w ogóle. Absurd rodzi się właśnie z konfrontacji między ludzkim głodem sensu a obojętnością świata; nie jest cechą samego człowieka ani samego kosmosu.

Jest relacją, tarciem, zgrzytem, pęknięciem między pytaniem a brakiem odpowiedzi. Camus nie twierdzi wprost, że świat jest absurdalny. Mówi raczej: absurd pojawia się wtedy, gdy człowiek, istota pytająca o sens, odkrywa, że rzeczywistość nie została zbudowana po to, by go pocieszać. To doświadczenie może przyjść nagle, w środku zwyczajnego dnia. Człowiek wykonuje pracę, powtarza gesty, wypełnia kalendarz, odgrywa role, mówi "dzień dobry", płaci rachunki i prowadzi rozmowy, przesuwając sprawy z jednego tygodnia na drugi – i nagle pyta: po co? Nie w sensie praktycznym, bo praktycznych powodów jest aż nadto, lecz w sensie ostatecznym. Wtedy codzienność pęka. Świat nie znika, ale traci oczywistość. Biurko nadal stoi, ulica prowadzi, ludzie spieszą się do swoich obowiązków, ale coś zostało odsłonięte: żadna z tych czynności nie ma metafizycznej gwarancji. Tu

Camus spotyka się z egzystencjalizmem, choć nie chce w nim zamieszkać. Kierkegaardowska nuda, Nietzscheańska śmierć Boga, Heideggerowska trwoga czy Sartre'owska nicość – wszystkie te motywy dotykają podobnego miejsca: utraty oczywistości sensu. Jednak Camus wybiera własną drogę.

Nie chce skoku w wiarę, systemu ontologicznego ani dialektycznej obietnicy historii; nie pragnie też nihilistycznego upojenia pustką. Jego pytanie jest proste i druzgocące: skoro świat nie daje ostatecznej odpowiedzi, czy życie jest warte przeżycia? To nie jest retoryczna poza melancholika, lecz punkt wyjścia etyki. Filozofia zaczyna się tam, gdzie człowiek pyta, czy ma prawo i siłę powiedzieć życiu "tak", nie okłamując się przy tym co do jego absurdu. Akceptacja absurdu jest dla Camusa koniecznym doświadczeniem i ważnym etapem, ale nie może stać się ślepym zaułkiem prowadzącym do beznadziei i rozpaczy. To sedno jego odrębności. Camus nie zatrzymuje się przy absurdzie jak turysta fotografujący ruinę. Absurd trzeba zobaczyć, ale nie wolno urządzać w nim kaplicy.

Jest on początkiem świadomości, a nie końcem życia. Człowiek, który odkrył absurd, może popaść w rozpacz, cynizm albo obojętność i uznać, że skoro nie ma sensu danego z góry, wszystko jest jedno. Camus odpowiada: właśnie nie wszystko jedno. Jeżeli nie ma sensu nadanego z zewnątrz, tym bardziej ważne staje się to, co robimy z cierpieniem, przemocą, wolnością i drugim człowiekiem.

Absurd prowadzi u niego do buntu. Bunt nie jest kaprysem, histerią ani estetyczną poza człowieka, który chce wyglądać ciekawiej niż własne życie. Jest aktem odmowy wobec tego, co poniża człowieka. W "Człowieku zbuntowanym" Camus rozwija myśl, że buntownik mówi jednocześnie "nie" i "tak". Mówi "nie" przemocy, upokorzeniu, niewoli, kłamstwu i przekroczeniu granicy, której nie wolno przekroczyć. Jednocześnie mówi jednak "tak" pewnej wartości: godności, wspólnemu człowieczeństwu i granicy, której broni nie tylko dla siebie. Bunt nie jest więc czystą negacją, lecz pierwszą formą afirmacji. Człowiek buntuje się, bo odkrywa, że istnieje coś w nim i w innych, czego nie wolno podeptać.

Camus odróżnia się tym samym od postawy nihilistycznej. Nihilista twierdzi: nic nie ma sensu, więc wszystko wolno. Camus odpowiada: skoro nie ma ostatecznego sensu gwarantowanego przez Boga albo historię, nie wolno nam tym bardziej usprawiedliwiać zbrodni żadnym absolutem. To bardzo mocna myśl polityczna. Jeśli człowiek nie ma dostępu do boskiej pewności, powinien być ostrożniejszy, a nie bardziej brutalny. Jeśli historia nie jest sądem ostatecznym, nie wolno mordować w jej imieniu. Jeśli przyszły raj pozostaje hipotezą, nie wolno poświęcać żywych ludzi na jego budowę.

Camusowska etyka jest etyką miary. Nie ufa tym, którzy tak bardzo kochają ludzkość przyszłą, że gotowi są zabijać ludzi teraźniejszych. To stara choroba ideologii: deklarować miłość do człowieka abstrakcyjnego i jednocześnie łamać konkretne ludzkie kości. Camus pozostaje niezbędny w XX wieku i po nim.

Solidarność zrodzona ze wspólnej kruchości

Wiek totalitaryzmów udowodnił, że zbrodnia rzadko przyznaje się do bycia zbrodnią. Najczęściej maskuje się jako konieczność dziejowa, oczyszczenie, bezpieczeństwo czy sprawiedliwość klasowa; przybiera formę misji cywilizacyjnej, obrony narodu, postępu, porządku lub racji stanu. Camus pozostaje podejrzliwy wobec wszelkich absolutów, które nakazują człowiekowi przestać dostrzegać twarz ofiary. Jeśli bunt ma pozostać ludzki, musi znać granicę. Bunt, który o niej zapomina, staje się rewolucją pożerającą własne dzieci. Zaczyna od odmowy upokorzenia, a kończy na kreowaniu nowych katów. Historia zna ten scenariusz tak dobrze, że mogłaby go recytować przez sen – gdyby tylko posiadała sumienie.

Webber przywołuje kluczowy przykład Camusa: „Kiedy rozstrzeliwano Czecha, celem stawał się sklepikarz z ulicy de Beaune". Sens tej frazy jest głęboki: przemoc wobec jednostki nie pozostaje lokalna, gdyż uderza w całą tkankę ludzkiej solidarności. Jeśli gdzieś zabija się człowieka, nie jest to wyłącznie sprawa jego narodu, klasy, grupy, wyznania czy języka, lecz kwestia człowieczeństwa jako takiego. Camus definiuje tu solidarność nie jako sentymentalne hasło, ale jako konsekwencję absurdu. Skoro wszyscy zostaliśmy wrzuceni w świat pozbawiony ostatecznych gwarancji, skoro jesteśmy śmiertelni, krusi i narażeni na cierpienie, nasza wspólnota nie wynika z metafizycznej harmonii, lecz ze wspólnej bezbronności. To droga do solidarności odmienna od religijnej, narodowej czy ideologicznej. Camus nie twierdzi, że jesteśmy braćmi, bo łączy nas jeden Bóg, ojczyzna, klasa, doktryna lub wizja przyszłości. Mówi raczej: jesteśmy związani, ponieważ wobec absurdu i śmierci nikt z nas nie posiada ostatecznego przywileju. Cierpienie jednego nie jest cudzym zjawiskiem meteorologicznym. Zbrodnia popełniona na drugim człowieku narusza granicę, która chroni także mnie, nawet jeśli chwilowo stoję po bezpiecznej stronie.

Wspólnota nie zaczyna się od triumfu, lecz od rozpoznania kruchości. W tym punkcie Camus wydaje się szczególnie istotny dla współczesności. Żyjemy w świecie, który sprawnie segreguje cierpienie według kategorii: jedno jest „nasze", inne „ich". Jedna wojna staje się tragedią, inna jedynie konfliktem regionalnym.

Jedne ofiary mają imiona i twarze, inne są tylko liczbą. Jedni uchodźcy to rodziny w potrzebie, inni – fala migracyjna. Jedni zabici reprezentują zamach na cywilizację, inni są kosztami ubocznymi.

Camusowski bunt przypomina: jeśli język zaczyna dzielić ból według politycznej użyteczności, trzeba natychmiast sprawdzić, gdzie schowano człowieka. Zazwyczaj leży pod stertą komunikatów.

Prawdziwa komunikacja i sztuka wymagają wolności od kłamstwa

Camus kładzie ogromny nacisk na szczerość i wolność. Wychodzi z przekonania, że kłamstwo jedynie gmatwa sprawę, a „z niewolnikami nie da się autentycznie komunikować". To spostrzeżenie wymaga rozwinięcia: komunikacja zakłada bowiem wolność, gdyż prawdziwy dialog jest możliwy tylko z kimś, kto może odpowiedzieć jako podmiot. Tam, gdzie człowiek jest zastraszony, zniewolony, upokorzony lub zmuszony do powtarzania cudzych formuł, rozmowa staje się teatrem. Można wymieniać zdania, podpisywać protokoły, wygłaszać deklaracje czy organizować konsultacje, ale bez wolności nie ma prawdziwej komunikacji. Jest administracja mowy.

Camusowska szczerość ma zatem wymiar polityczny. Kłamstwo nie jest tu jedynie prywatną wadą charakteru; kłamstwo społeczne niszczy samą możliwość istnienia wspólnego świata. Gdy władza kłamie, obywatele tracą punkt odniesienia dla swoich decyzji. Gdy kłamie ideologia, ofiary tracą język do opisu własnej krzywdy. Gdy kłamią instytucje, prawo staje się jedynie dekoracją przemocy. A gdy człowiek kłamie samemu sobie, przestaje odróżniać lęk od przekonania. Dlatego Camus nie ufa wielkim konstrukcjom usprawiedliwiającym kłamstwo w imię przyszłego dobra. Kłamstwo nie jest niewinnym skrótem do prawdy – często jest pierwszym betonem pod więzienie.

Postawa ta ma również wymiar artystyczny. Camus dystansował się od miana „pisarza rewolucyjnego", widząc prawdziwą rewolucję w sztuce nie w politycznym haśle, lecz w idealnym dopasowaniu formy do treści i języka do tematu. To kluczowe rozpoznanie: sztuka nie staje się wielka dzięki deklarowaniu słusznych poglądów, publicystyka nie zyskuje mądrości przez stanie po „naszej" stronie, a filozofia nie staje się prawdziwa poprzez używanie wielkich słów. Forma jest sprawdzianem uczciwości treści. Jeśli tekst mówi o wolności językiem propagandowego przymusu, zdradza swój temat. Jeśli mówi o człowieku, odczłowieczając przeciwnika – już przegrał. Jeśli zaś mówi o sprawiedliwości, manipulując faktami, buduje dom z cegieł kradzionych z własnych fundamentów. Camus uczy miary również w pisaniu.

Nie wszystko, co głośne, jest odważne; nie wszystko, co radykalne w tonie, jest radykalne w myśleniu i nie wszystko, co „zaangażowane", służy prawdzie. Czasem najtrudniejszym aktem buntu jest odmowa uczestnictwa w zbiorowym kłamstwie własnego obozu. Jest to bolesne, gdyż wspólnoty ideowe często żądają lojalności nie tylko wobec wartości, ale i wobec własnych złudzeń.

Camus był podejrzliwy właśnie wobec takiego żądania. Pragnął buntu, który nie przeobraża się w religię polityczną; solidarności, która nie wymaga ślepoty; sprawiedliwości, która nie poświęca prawdy na ołtarzu skuteczności.

Tu zarysowuje się jego spór z rewolucyjnym absolutyzmem. Camus nie neguje potrzeby sprzeciwu wobec niesprawiedliwości – przeciwnie, bunt jest dla niego konieczny. Musi on jednak zawsze pamiętać, dlaczego w ogóle się zaczął.

Etyka granicy jako tarcza przed fanatyzmem

Jeśli bunt zaczął się od odmowy poniżenia człowieka, nie może on usprawiedliwiać poniżania innych. Jeśli wyrósł ze sprzeciwu wobec morderstwa, nie może stworzyć teorii morderstwa koniecznego. Jeśli zrodził się z obrony wolności, nie może budować więzień w imię wyzwolenia. To właśnie Camusowska etyka granicy: nie wszystko wolno nawet w słusznej sprawie, bo sprawa, która pozwala na wszystko, przestaje być słuszna i staje się bożkiem.

Ta myśl brzmi niezwykle aktualnie w epoce polaryzacji politycznej. Dzisiejsze spory publiczne często toczą się według logiki oblężonego obozu: skoro „oni" stanowią zagrożenie absolutne, „nam" wolno więcej. W imię walki o demokrację, naród, postęp, tradycję czy prawa człowieka, łatwo przymknąć oko na manipulację, pogardę i dehumanizację. Camus odpowiedziałby: właśnie wtedy trzeba uważać najbardziej. Człowiek najłatwiej zdradza swoje wartości, gdy jest przekonany, że broni ich przed potworem. Bo potwór na zewnątrz bardzo wygodnie zasłania potworka w lustrze.

Camus nie jest moralistą miękkiego centrum, który lęka się konfliktu. To istotne rozróżnienie. Jego miara nie oznacza symetryzmu, kapitulacji ani roli bezstronnego obserwatora z notatnikiem pełnym zastrzeżeń, siedzącego między katem a ofiarą. Bunt wymaga nazwania przemocy; wymaga powiedzenia „nie" i stawienia oporu. Wymaga jednak także czujności, by sam ten opór nie utracił ludzkiego rdzenia. Camusowska miara nie jest letniością, lecz dyscypliną moralną w świecie pozbawionym metafizycznych zabezpieczeń. Jest to droga znacznie trudniejsza niż fanatyzm. Fanatyzm daje ekstazę prostoty. Miara wymaga myślenia, a myślenie bywa mniej widowiskowe niż transparent, za to rzadziej kończy z krwią na rękach.

W relacji do Sartre'a Camus jawi się nie tylko jako outsider, ale i niezbędny korektor. Podczas gdy Sartre radykalizuje wolność i odpowiedzialność, a de Beauvoir analizuje społeczne formowanie Innego, zaś Fanon obnaża kolonialne zranienie ciała i psychiki, Camus przypomina: każda filozofia wyzwolenia musi uważać, by nie zamienić człowieka w narzędzie własnej teorii. Gdy idea staje się ważniejsza od twarzy, pojawia się niebezpieczeństwo. Gdy przyszłość przesłania żyjących, polityka

traci hamulec. Kiedy cierpienie konkretnych ludzi wpisuje się w wielki rachunek historyczny, zawsze znajdzie się ktoś, kto uzna, że suma się zgadza. Camus mówi: nie wolno robić księgowości na cudzym bólu.

Jego myśl ma także bardziej osobisty wymiar egzystencjalny. Absurd nie dotyczy tylko wielkiej historii, lecz codziennego doświadczenia człowieka, który nie odnajduje gotowego sensu w pracy, relacjach, starzeniu się czy samotności. Camus nie oferuje łatwego pocieszenia. Nie twierdzi, że wszystko dzieje się po coś, ani że cierpienie uszlachetnia lub jest szkołą ducha pod okiem sprawiedliwego nauczyciela. Czasem cierpienie po prostu boli. Czasem strata niczego nie uczy poza tym, że można stracić. Absurd polega właśnie na tym, że człowiek rozpaczliwie chce dopisać sens, a rzeczywistość odmawia współpracy. Camusowska uczciwość to odwaga, by w takich chwilach nie kłamać.

Brak kłamstwa nie oznacza jednak braku godności.

Syzyf, skazany na wtaczanie kamienia, jest figurą człowieka, który nie zwycięża absurdu przez ucieczkę, lecz przez świadomość. Jego los w sensie ostatecznym pozostaje bezsensowny, ale jego postawa może być godna. Może on wiedzieć i nie klękać przed iluzją; może nie udawać, że kamień jest koroną i wracać po niego bez zgody na metafizyczne upokorzenie. Słynna intuicja, że trzeba wyobrazić sobie Syzyfa szczęśliwym, nie jest tanim optymizmem ani coachingiem dla potępionych w stylu: „uśmiechnij się do głazu”. To raczej dramatyczna teza, że człowiek może ocalić wolność w samej świadomości własnego losu. Świadomość nie usuwa ciężaru, ale odbiera mu ostatnie słowo.

Współczesny człowiek ma swoje kamienie: pracę bez sensu, procedury bez twarzy, algorytmy bez odpowiedzialności i politykę pozbawioną zaufania. To także informacyjny chaos, ekonomiczna niepewność, presja sukcesu, samotność w sieci kontaktów, lęk klimatyczny, wojny oglądane w czasie rzeczywistym i głębokie zmęczenie moralne.

Bunt i solidarność jako tarcza przeciwko dehumanizacji

Camus nie powie mu, że to wszystko ma głęboki sens. Powie raczej: nie zaczynaj od kłamstwa. Zobacz absurd. A potem zapytaj, gdzie możliwy jest bunt, jaka granica wymaga obrony, z kim możesz być solidarny, komu nie wolno pozwolić cierpieć w samotności i jakiej przemocy nie możesz nazwać „normalnością”. To surowa, ale uczciwa nadzieja. Nadzieja bez narkozy.

Camusowska solidarność ma kluczowe znaczenie również dla instytucji. Dobra instytucja nie powinna obiecywać raju; jej zadaniem jest ograniczanie cierpienia i ochrona godności. Nie powinna kłamać, upokarzać ani żądać od ludzi heroizmu tam, gdzie wystarczyłaby sprawiedliwa procedura.

Państwo, prawo, organizacje społeczne, związki, fundacje, samorządy czy media – wszystkie one mogą działać w duchu camusowskim, gdy bronią konkretnego człowieka przed abstrakcyjnymi maszynami przemocy.

Instytucja zdradza człowieka, gdy twierdzi, że jednostkowa krzywda jest kosztem systemu. Camus odpowiada: każdy system, który zbyt łatwo księguje krzywdę, wymaga buntu. Tym samym wzbogaca on egzystencjalizm o wymiar nieodzowny: wolność musi spotkać się z miarą, bunt z solidarnością, absurd z uczciwością, a sprawiedliwość z odmową zabijania w imię abstrakcji. Jeśli Sartre bywa filozofem odpowiedzialności bez alibi, Camus jest filozofem buntu bez fanatyzmu. Jeśli de Beauvoir pokazuje, że mit płci kradnie kobiecie transcendencję, a Fanon, że kolonialne spojrzenie kradnie człowiekowi ciało, to Camus dowodzi, że ideologia może ukraść buntowi jego moralny sens. Wszystkie te diagnozy łączy jedno: człowiek musi być chroniony przed tym, co zamienia go w rzecz, symbol, funkcję, środek albo ofiarę przyszłego dobra.

Mimo że Camus odrzucał etykietę egzystencjalisty, należy do tej opowieści jak głos sumienia, który nie pozwala filozofii upić się własnym radykalizmem. Jego sprzeciw wobec rozpaczy i fanatyzmu jest równie istotny, co Sartre'owski sprzeciw wobec złej wiary. Absurd jest realny, lecz nie stanowi przyzwolenia na nihilizm. Bunt jest konieczny, ale nie daje prawa do zbrodni. Solidarność bywa krucha, jednak bez niej wolność staje się samotną dumą, a sprawiedliwość – zimną geometrią. Camus mówi: człowiek nie ma ostatecznego oparcia w świecie, dlatego powinien stać bliżej innych ludzi, nie dalej.

Egzystencjalizm w dobie algorytmów i autokreacji

Czas przejść od rekonstrukcji głównych figur do współczesności. Egzystencjalizm nie skończył się wraz z powojennym Paryżem, choć zmienił kostium. Dziś powraca w pytaniach o algorytmiczną tożsamość, pracę platformową, cyfrową samotność, politykę ciała czy presję autentyczności; dotyka kryzysu sensu, kultury produktywności i nowych form złej wiary. Dawne pytanie „kim jestem?” nie zniknęło – zostało jedynie otoczone formularzami, profilami, danymi i powiadomieniami. Człowiek nadal szuka sensu, tylko teraz czasem musi najpierw zaakceptować pliki cookies. Współczesny egzystencjalizm to zatem obraz człowieka w epoce algorytmu, profilu, rynku i zmęczenia wolnością.

Choć zmieniła się scenografia i przeciwnicy, pytania egzystencjalne nie tylko przetrwały, ale stały się jeszcze bardziej natarczywe. Dawniej człowiek definiował siebie wobec Boga, śmierci, wojny, absurdu, kolonializmu czy patriarchatu. Dziś robi to w obliczu algorytmów, ekonomii uwagi, automatyzacji, polityki tożsamości, kryzysu klimatycznego oraz nieustannego obowiązku bycia

„sobą” w formacie nadającym się do publikacji. Szukamy sensu w świecie, który nie tyle go odbiera, ile podsuwa zbyt wiele gotowych zamienników.

W klasycznym egzystencjalizmie głównym przeciwnikiem była nieautentyczność. Kierkegaard widział ją w publiczności, Nietzsche w moralności stadnej, Heidegger w anonimowym „się”, Sartre w złej wierze, de Beauvoir w mitach kobiecości, Fanon w kolonialnym spojrzeniu, a Camus w kłamstwie i fanatyzmie. Dziś nieautentyczność nie zniknęła – stała się bardziej wyrafinowana, miękka i kolorowa, często maskując się nawet językiem marketingu. Współczesny człowiek nie słyszy już tylko: „bądź taki jak inni”. Słyszy raczej: „bądź sobą, ale w sposób mierzalny, atrakcyjny, spójny, widzialny i produktywny”. Dawne „się” nie mówi już tonem tradycji, lecz tonem trendu.

To zasadnicza zmiana. W społeczeństwach tradycyjnych presja konformizmu była nakazem dostosowania: bądź porządnym synem, dobrą żoną, posłusznym pracownikiem. W świecie późnonowoczesnym presja przychodzi jako nakaz indywidualizacji: wyróżnij się, zbuduj markę osobistą, zarządzaj sobą, komunikuj swoją wyjątkowość i bądź kreatywny. Problem w tym, że to „sobą” coraz częściej przypomina stanowisko pracy. Jaźń została awansowana na projekt, lecz projekt ten bywa zarządzany przez cudze wskaźniki.

Sartre'owska koncepcja projektu wymaga zatem aktualizacji. Dla Sartre'a był on egzystencjalnym sposobem nadawania sensu światu poprzez wartościujące odniesienie do rzeczywistości. Dziś słowo „projekt” zostało skolonizowane przez język organizacji, biznesu i produktywności. Optymalizujemy sen, ciało, kompetencje i emocje. Na pierwszy rzut oka wygląda to na triumf wolności, ale egzystencjalista zapyta z przekąsem: czy naprawdę tworzysz siebie, czy tylko aktualizujesz wersję zgodną z wymaganiami systemu operacyjnego? Współczesna zła wiara często nie polega już na prostym ukrywaniu się za rolą, lecz na ukrywaniu się za językiem wyboru.

Współczesna zła wiara i pułapka pozornej autonomii

Ktoś mówi: „sam wybrałem pracę bez stabilności, bo cenię elastyczność”, choć w rzeczywistości ta elastyczność oznacza jedynie dyspozycyjność wobec cudzych zleceń. Ktoś twierdzi: „sam wybrałem bycie marką osobistą”, podczas gdy rynek czyni widzialność warunkiem istnienia. Słyszymy: „sam zarządzam swoim czasem”, lecz czas ten jest pocięty przez powiadomienia, terminy, aplikacje, scoringi i lęk przed wypadnięciem z obiegu. Ktoś przekonuje: „robię to dla siebie”, choć tego „siebie” nauczył się rozpoznawać jedynie w cudzym spojrzeniu, komentarzu lub liczbie reakcji.

Sartre'owski kelner dzisiaj może posiadać laptopa, konto premium i profil ekspercki, a w opisie wpisać zdanie: „jestem wolnym profesjonalistą”. Pytanie brzmi: czy jest wolny, czy tylko bardziej

elegancko opisuje zależność? Nie chodzi tu o pogardę wobec pracy, przedsiębiorczości czy samorozwoju – egzystencjalizm nie jest pochwałą bierności; przeciwnie, traktuje on działanie niezwykle poważnie. Problem pojawia się wtedy, gdy język wolności maskuje asymetrię władzy. Praca platformowa stanowi tu jeden z najdobrych przykładów. Człowiek formalnie pozostaje niezależny: sam się loguje, przyjmuje zlecenia i organizuje czas. W praktyce jednak jego możliwości są filtrowane przez algorytm, oceny klientów, zmienne stawki i niewidzialne reguły przydziału pracy, co skutkuje brakiem stabilności i przeniesieniem ryzyka z organizacji na jednostkę. Wolność zostaje przetłumaczona na samotne ponoszenie kosztów. To oczywiście nie jest klasyczne niewolnictwo, lecz nowoczesna forma zależności, która lubi mówić językiem autonomii. A gdy zależność mówi językiem autonomii, egzystencjalista powinien wstać i sprawdzić rachunek.

To samo dotyczy kultury produktywności. Współczesny człowiek często nie potrzebuje już zewnętrznego nadzorcy, ponieważ nosi go w sobie. Sam siebie ocenia, dyscyplinuje, porównuje, zawstydza, optymalizuje i karze. Dawny pan rozkazywał z zewnątrz; nowy pan mówi głosem aplikacji do planowania dnia, poradnika sukcesu i wewnętrznego lęku, że nie robi się wystarczająco dużo. Freud mógłby tu mówić o uwewnętrznionym nakazie, Nietzsche o nowej moralności stadnej przebranej za indywidualną ambicję, Heidegger o upadku w „się", Sartre o złej wierze, a Camus o absurdzie pracy, która pożera życie, udając drogę do spełnienia.

Współczesność jest hojna: każdy klasyk znajduje tu powód do irytacji. Najbardziej przewrotne jest to, że system często wymaga od człowieka autentyczności. Pracownik ma być „zaangażowany", lider „spójny z wartościami", marka „prawdziwa", a influencer „sobą". Autentyczność staje się oczekiwanym stylem występowania. Tymczasem w egzystencjalizmie nie jest ona stylem, lecz dramatycznym stosunkiem do własnej wolności, faktyczności i odpowiedzialności. Nie da się jej sprowadzić do tonu komunikacji. Człowiek może mówić bardzo naturalnie, kłamiąc całym swoim życiem. Może być medialnie szczery i egzystencjalnie nieobecny. Może wyznawać „swoją prawdę", uciekając przed tą trudniejszą: że wygodnie żyje z cudzej pracy, że jego sukces zależy od niewidzialnych przywilejów, a jego „spokój" jest w istocie cudzym milczeniem.

Współczesna zła wiara ma również wymiar polityczny. Polityka coraz częściej organizuje się wokół gotowych tożsamości i afektów. Obywatel ma nie tyle myśleć, ile rozpoznać, do którego obozu należy jego oburzenie. Publiczność Kierkegaarda, stadność Nietzschego i „się" Heideggera łączą się w nowoczesnym mechanizmie natychmiastowej reakcji. Człowiek otrzymuje pakiet poglądów wraz z gotowym językiem pogardy wobec przeciwnika. Nie musi już argumentować; wystarczy, że rozpozna sygnał plemienny. Jest to wygodne, gdyż zwalnia z trwogi samodzielnego sądu.

Egzystencjalizm pyta jednak: czy to jeszcze twoje przekonanie, czy tylko lojalność ubrana w zdanie? Nie oznacza to, że wszystkie wspólnotowe tożsamości są fałszywe – Fanon i de Beauvoir pokazali

przecież, że grupy podporządkowane potrzebują języka odzyskania godności. Problem zaczyna się wtedy, gdy tożsamość przestaje otwierać człowieka na wolność, a zaczyna go zamykać w obowiązku reprezentowania kategorii. Człowiek staje się rzecznikiem rasy, płci, narodu czy klasy, gdzie każde słowo ma potwierdzać przynależność, a każde odstępstwo uznawane jest za zdradę. To subtelna forma zniewolenia: wyzwolenie od cudzej definicji może przejść w niewolę definicji własnego obozu. Egzystencjalizm nie nakazuje porzucenia wspólnot; mówi jedynie: nie pozwól, by wspólnota zastąpiła twoje sumienie.

Współczesny absurd to nadmiar pozornych sensów

Współczesny kryzys sensu różni się od klasycznego nihilizmu. Nietzsche pytał, co stanie się z człowiekiem po śmierci Boga; dziś wielu nie odczuwa tej straty dramatycznie, gdyż nigdy nie funkcjonowało w świecie silnego ładu metafizycznego. Problemem przestał być brak jednego, nadrzędnego sensu, a stał się nadmiar znaczeń krótkotrwałych – sprzedawanych jako cele, narracje, style życia, subskrypcje, terapie, mikroideologie czy plany rozwoju. Człowiek nie tyle spogląda w pustkę, co tonie w ofertach. Zamiast milczenia świata słyszy nieustanny szum: zostań kimś, zmień coś, kup coś, napraw siebie, bądź lepszy, spokojniejszy, odważniejszy, bardziej produktywny, świadomy czy widoczny. Absurd przybiera tu postać przeładowanego koszyka egzystencjalnego. Wszystko obiecuje sens, lecz niewiele z tych obietnic wytrzymuje próbę cierpienia, śmierci i odpowiedzialności.

W tym kontekście myśl Camusa staje się szczególnie aktualna. Jego ostrzeżenie, że absurd jest etapem, a nie ślepym zaułkiem, można odnieść do dzisiejszego zmęczenia. Wielu z nas doświadcza nie tyle heroicznej rozpaczy, co cichego wypalenia. Pracujemy, komunikujemy się, planujemy i konsumujemy informacje; współczujemy na odległość i martwimy się globalnie, by ostatecznie obudzić się z poczuciem, że energia została rozproszona w tysiącu nieistotnych kanałów. Camus powiedziałby: nie uciekaj w kłamstwo sensu totalnego, ale nie rób z bezsensu wygodnej wymówki. Znajdź granicę, której będziesz bronić; solidarność, która nie jest dekoracją; bunt, który nie przeobrazi się w pogardę. W świecie nadmiaru bodźców to właśnie miara staje się aktem oporu.

Heideggerowskie „się” w epoce cyfrowej wymaga osobnej analizy. Dzisiejsze „się” dyktuje: tak się odpowiada, tak się oburza, tak buduje profil i wygląda na eksperta; tak mówi o traumie i sukcesie, tak pokazuje odpoczynek, manifestuje cnotę, przeprasza, atakuje czy milczy. Możemy odnosić wrażenie indywidualizmu, wybierając spośród wielu dostępnych stylów, lecz styl bywa jedynie kolejną odmianą „się”. Nieautentyczność nie polega już na tym, że wszyscy wyglądają identycznie, lecz na tym, że każdy wygląda „oryginalnie” według tych samych reguł widzialności. To jest triumf

standaryzowanej wyjątkowości – brzmi to jak żart, ale rynek naprawdę ma poczucie humoru godne księgowego apokalipsy.

Ta analiza prowadzi nieuchronnie do pytania o ciało. De Beauvoir i Fanon wykazali, że ciało może zostać przechwycone przez społeczne spojrzenie – jako kobiece, czarne, kolonialne, seksualizowane czy podporządkowane. Współcześnie ciało podlega dodatkowo nieustannej wizualizacji i optymalizacji. Ma być zdrowe, młode, sprawne i atrakcyjne; kontrolowane, mierzone i fotografowalne – zgodne z normą, a jednocześnie paradoksalnie „naturalne". Kobiety wciąż ponoszą szczególny ciężar tej dyscypliny, choć presja ta coraz silniej obejmuje wszystkich. Ciało stało się projektem publicznym. Nie wystarczy już po prostu posiadać ciała i nim żyć; trzeba je udokumentować, poprawić, uzasadnić i chronić przed starzeniem, prezentując je jako dowód własnej samodyscypliny.

Cynizm i technokracja jako współczesne formy złej wiary

Fanonowskie pytanie o ciało pod cudzym spojrzeniem i refleksja de Beauvoir nad ciałem jako przeznaczeniem powracają tu w nowej, technologicznej scenerii. Równie istotny staje się problem prawdy. Egzystencjalizm od początku z podejrzliwością traktował kłamstwo, frazes i fałszywą oczywistość; Camus szczególnie mocno podkreślał, że kłamstwo gmatwa sprawę, a autentyczna komunikacja wymaga wolności. Współczesność jest jednak epoką nie tylko kłamstwa, lecz przede wszystkim zmęczenia prawdą. Nadmiar informacji, propaganda, dezinformacja i komercjalizacja uwagi sprawiają, że człowiek przestaje pytać o to, co prawdziwe, a zaczyna szukać tego, co pasuje do jego obozu, emocji lub interesu. To nowa forma złej wiary: nie tyle wiara w fałsz, co rezygnacja z relacji z prawdą. Człowiek mówi: wszyscy kłamią, każda narracja jest polityczna, a prawda zawsze czyjaś – więc wybiorę tę, która mnie wzmacnia.

Egzystencjalizm odpowiada: to nie dojrzałość, lecz kapitulacja ubrana w sceptycyzm. Sceptycyzm jest niezbędny, ale cynizm jest jego leniwą podróbką. Sceptyk pyta, sprawdza i rozróżnia fakty od interpretacji czy interesów. Cynik wzrusza ramionami, zanim w ogóle zacznie myśleć. Sceptyk nie ufa łatwym odpowiedziom; cynik nie ufa niczemu, byle tylko nie musieć niczego bronić. Cynizm stał się jedną z najwygodniejszych form współczesnej złej wiary. Pozwala wyglądać na inteligentnego bez podejmowania ryzyka prawdy. Umożliwia brak zaangażowania, bo „wszystko jest grą", brak współczucia, bo „każdy coś udaje" i brak wyboru, bo „wybór i tak jest zmanipulowany".

Egzystencjalizm, od Kierkegaarda po Camusa, jest antycyniczny. Nie z naiwności, lecz z przekonania, że cynizm bywa luksusową poczekalnią nihilizmu. Współczesny egzystencjalizm musi zatem zmierzyć się ze sztuczną inteligencją. Nie dlatego, że maszyna posiada egzystencję w ludzkim sensie, ale ponieważ AI zmienia warunki, w których rozumiemy własną sprawczość, twórczość i odpowiedzialność. Gdy systemy algorytmiczne piszą teksty, rekomendują decyzje i filtrują informacje, człowiek zyskuje nową drogę ucieczki w złą wiarę: „to system zdecydował", „tak wyszło z modelu", „algorytm wskazał". Tymczasem algorytm nie jest sumieniem, a model nie jest odpowiedzialnością. Dane nie są światem w stanie czystym – są światem wybranym i opisanym przez konkretne instytucje. Nowa zła wiara będzie technokratyczna: człowiek schowa decyzję za aparatem obliczeniowym, nazywając to neutralnością. Egzystencjalizm może tu pełnić funkcję moralnego bezpiecznika.

Odpowiedzialna niezgoda na systemową redukcję człowieka

Pytań jest wiele: kto zaprojektował system, kto wybrał dane, kto określił cel i kto ponosi koszt błędu? Kto może się odwołać, kto zostaje opisany, a kto znika w kategorii? Lekcja Fanona i de Beauvoir jest tu kluczowa: klasyfikacja nigdy nie jest niewinna, gdy wpływa na życie człowieka. Kategoria może otwierać dostęp albo zamykać drzwi; chronić albo piętnować; wydobywać niesprawiedliwość albo ją automatyzować. W epoce AI pytanie egzystencjalne brzmi zatem nie tylko „kim jestem?", ale także „kto ma prawo mnie opisać i jakie konsekwencje niesie ten opis?".

Współczesny człowiek doświadcza nowego rodzaju trwogi. Nie jest to wyłącznie trwoga Heideggera przed własnym byciem-w-świecie ani Sartre'owska trwoga wobec wolności, lecz trwoga systemowa: poczucie, że świat stał się zbyt złożony, by jednostka mogła go moralnie ogarnąć. Kryzys klimatyczny, globalne łańcuchy dostaw, wojny informacyjne, migracje, nierówności czy automatyzacja sprawiają, że każdy wybór wydaje się powiązany z nieprzewidywalnymi skutkami. Kupujemy produkt i nie wiemy, czy uczestniczymy w wyzysku. Udostępniamy informację, nie wiedząc, czy wzmacniamy manipulację. Głosujemy, nie mając pewności, czy naprawiamy problem, czy jedynie go przesuwamy. Pracujemy w instytucji, nie wiedząc, czy budujemy dobro, czy konserwujemy wadliwy mechanizm. Taki stan rzeczy może prowadzić do paraliżu. Egzystencjalizm nie rozwiąże całej złożoności świata, ale przypomni: trudność rozeznania nie zwalnia z obowiązku próby. Tu powraca Camusowska solidarność.

W świecie zbyt wielkim dla jednostki sens nie musi polegać na uratowaniu wszystkiego. Może przejawiać się w odmowie uczestnictwa w tym, co rozpoznajemy jako kłamstwo lub upokorzenie; w

obronie konkretnej granicy; w uczciwym słowie, rzetelnej instytucji, lokalnym działaniu czy opiece. Może być sprzeciwem, prawem, edukacją, organizowaniem ludzi i tworzeniem języka dla tych, którym go odebrano. Camus nie obiecuje zbawienia historii, lecz daje coś bardziej dojrzałego: etykę działania bez gwarancji ostatecznego triumfu. Jest to szczególnie istotne dla osób zaangażowanych społecznie, instytucjonalnie i obywatelsko.

Nie zawsze wygrywa się z epoką. Czasem wystarczy obronić jednego człowieka przed jej zmiażdżeniem – i to już nie jest mało. Współczesny egzystencjalizm powinien być zatem filozofią odpowiedzialnej niezgody. Nie zgody na redukcję człowieka do danych. Nie zgody na rynek udający naturę. Nie zgody na algorytm udający los. Nie zgody na płeć, rasę, klasę, narodowość czy produktywność jako gotową esencję. Nie zgody na cynizm, który myli inteligencję z rezygnacją. Nie zgody na aktywizm zapominający o prawdzie. Nie zgody na autentyczność sprzedawaną w abonamencie. Nie zgody na instytucje, które posługują się językiem dobra wspólnego, a działają jak maszyny neutralizacji odpowiedzialności. Egzystencjalizm nie oferuje tu prostego programu politycznego.

Autentyczność jako synteza osobistej odpowiedzialności i solidarności

Przyjmijmy kryterium podejrzliwości: zawsze pytaj, czy dana forma życia powiększa, czy pomniejsza człowieka jako wolność. Współczesny egzystencjalizm nie musi być indywidualistyczny w płytkim sensie. Przeciwnie, lekcje de Beauvoir, Fanona i Camusa prowadzą ku solidarności. Człowiek nie staje się autentyczny przeciwko wszystkim innym, jak samotny bohater z reklamy zegarka na tle gór. Staje się autentyczny w prawdzie relacji: gdy uznaje cudzą wolność, nie redukuje innych do funkcji i rozumie, że jego własna sprawczość jest spleciona z warunkami społecznymi, odmawiając jednocześnie korzystania z mitów dominacji. Autentyczność bez solidarności łatwo przeobraża się w narcyzm, natomiast solidarność bez autentyczności staje się konformizmem grupowym. Egzystencjalizm wymaga obu tych elementów: osobistej odpowiedzialności i wspólnego świata.

To podejście poddaje rewizji współczesną kulturę sukcesu, w której sukces często przedstawia się jako potwierdzenie wartości jednostki. Egzystencjalizm pyta jednak: sukces w jakim projekcie i za jaką cenę? Można odnieść sukces w systemie nagradzającym złą wiarę; awansować dzięki umiejętności niezadawania pytań lub zdobyć widzialność poprzez reprodukcję cudzych stereotypów. Można wygrać konkurencję, która była źle ustawiona od początku, będąc skutecznym człowiekiem, lecz marnym podmiotem moralnym. Nietzsche zauważyłby, że nie każdy triumf jest

stylem; Sartre dodałby, że nie każda kariera jest projektem autentycznym. Camus przypomniałby, że nie każda skuteczność ma prawo przekroczyć granicę, a de Beauvoir, iż nie każdy wybór jest wolny, jeśli horyzont został społecznie zawężony. Fanon zaś podkreśliłby, że nie każde uznanie oznacza wyzwolenie, jeśli otrzymujemy je pod warunkiem przyjęcia cudzej maski.

Współczesny egzystencjalizm musi być zatem pedagogiką odwagi. Nie tej hałaśliwej i autopromocyjnej, lecz odwagi rozpoznawania własnych alibi. Każdy z nas posiada swój prywatny magazyn zdań ratunkowych: „nie miałam czasu", „nie miałem wyboru", „to nie moja sprawa", „nie znam się", „wszyscy tak robią", „trzeba być realistą", „nie warto się wychylać", „ktoś inny powinien", „to skomplikowane". Czasem te zdania są prawdziwe lub stanowią konieczną obronę przed przeciążeniem, ale bywają też eleganckimi drzwiami do złej wiary. Egzystencjalizm nie nakazuje codziennego heroizmu przed śniadaniem, lecz wymaga uczciwości: sprawdź, kiedy twoja ostrożność jest mądrością, a kiedy strachem w dobrze skrojonym płaszczu.

Wracamy do punktu wyjścia: egzystencjalizm to filozofia człowieka bez alibi. Współczesna wersja tego zdania musi być jednak bardziej społeczna niż jego najprostsza interpretacja. Człowiek bez alibi to nie człowiek pozbawiony uwarunkowań, lecz taki, który nie zamienia ich w ostateczne uniewinnienie. Wolność nie oznacza wszechmocy, lecz szukanie możliwej odpowiedzi w danej sytuacji. Autentyczność nie polega na życiu bez masek – bo nikt nie żyje bez ról – ale na świadomości, że rola nie jest całą prawdą o nas. Solidarność zaś to nie rozpuszczenie się w tłumie, lecz rozpoznanie, że cudze uprzedmiotowienie zagraża także naszemu człowieczeństwu.

Współczesny egzystencjalizm powinien mówić językiem ostrym, lecz nie fanatycznym; sceptycznym, ale nie cynicznym; zaangażowanym, lecz nie propagandowym; indywidualnym, ale nie narcystycznym; społecznym, lecz nie deterministycznym. Powinien demaskować fałszywe konieczności i wolności, pytając, kto korzysta z konkretnego obrazu natury, płci, rasy, rynku, technologii czy tradycji. Powinien bronić przeżywanego doświadczenia przed statystyczną amputacją, a jednocześnie chronić prawdę przed subiektywnym rozpuszczeniem.

Egzystencjalizm jako sztuka odzyskiwania człowieka z gotowych opisów

To trudne zadanie, ale filozofia, która nie lubi trudności, powinna zmienić zawód na produkcję świec zapachowych. Gdyby zapytać, czym jest dziś egzystencjalizm, odpowiedź mogłaby brzmieć: jest sztuką odzyskiwania człowieka spod warstw gotowych opisów. Spod profilu, roli, algorytmu, mitu, stereotypu, diagnozy, funkcji, produktywności, etykiety, oburzenia i lęku. To przypomnienie,

że nikt nie jest tylko tym, czym go nazwano. Kobieta nie jest mitem kobiecości. Czarnoskóry nie jest rasowym fantazmatem. Pracownik nie jest zasobem. Migrant nie jest falą. Obywatel nie jest targetem. Użytkownik nie jest danymi. Człowiek nie jest swoją rolą, choć role go kształtują. Nie jest swoją przeszłością, choć przeszłość go obciąża. Nie jest swoim cierpieniem, choć cierpienie może go zmienić. Nie jest nawet własną autodefinicją, jeśli ta zamyka proces stawania się.

Egzystencjalizm nie jest filozofią wygodną. Nie nadaje się na miękką poduszkę pod sumienie. Nie mówi człowiekowi: „jesteś zdeterminowany, więc śpij spokojnie". Nie twierdzi też, że wszystko będzie dobrze, bo historia, Bóg, natura albo rynek dopilnują sensu. Nie obiecuje harmonii świata, sprawiedliwości dziejów, automatycznej nagrody za cnotę ani ciepłego miejsca w kosmicznym porządku. Jest raczej filozofią, która zapala światło wtedy, gdy człowiek najchętniej udawałby, że w pokoju niczego nie ma. A gdy światło się zapala, widać wolność, lęk, odpowiedzialność, cudze spojrzenie, społeczne mity, przemoc ukrytą w języku, fałszywe konieczności i wszystkie te eleganckie alibi, którymi człowiek wykłada sobie drogę do kapitulacji.

Nie jest to jednak filozofia rozpaczy – to jedno z najpoważniejszych nieporozumień. Owszem, zaczyna się od doświadczeń granicznych: nudy, trwogi, absurdu, nieprzejrzystości psychiki, śmierci Boga, złej wiary, uprzedmiotowienia, rasizmu, kolonializmu, patriarchatu czy społecznego kłamstwa. Jednak jej celem nie jest rozpamiętywanie ciemności, lecz prawda o człowieku.

A prawda, jeśli ma nie być jedynie dekoracją, musi przejść także przez mrok. Egzystencjalizm nie jest pesymizmem; jest antynaiwnością. To różnica zasadnicza. Pesymista mówi: nic nie ma sensu. Egzystencjalista pyta: jaki sens próbujesz stworzyć, skoro nie masz prawa udawać, że został ci dostarczony w pakiecie startowym?

Aksjologiczny rdzeń egzystencjalizmu tworzy pięć wartości: wolność, odpowiedzialność, autentyczność, solidarność i prawdę rozumianą jako odmowa kłamstwa. Każda z nich została w naszej rekonstrukcji przygotowana przez inne nazwiska i doświadczenia. Kierkegaard pokazuje, że człowiek potrzebuje zaangażowania, bo bez niego rozprasza się w nudzie i publiczności. Nietzsche dowodzi, że po śmierci Boga nie można już bezmyślnie dziedziczyć wartości – trzeba nadać styl własnemu życiu.

Wolność i odpowiedzialność jako fundamenty godności antyredukcyjnej

Freud dowodzi, że człowiek nie jest dla siebie przezroczysty, a jego deklaracje często maskują głębsze konflikty. Heidegger wskazuje na trwogę, która wyrywa Dasein z anonimowego „się" i

odsłania przed nim własne możliwości. Sartre radykalizuje pojęcie wolności i złej wiary, natomiast De Beauvoir ukazuje, jak płeć może zostać społecznie skonstruowana jako los. Fanon analizuje rasizm jako narzucone spojrzenie, które infekuje ciało i psychikę. Do tego wszystkiego Camus dodaje absurd, bunt, miarę i solidarność – traktując je jako obronę konkretnego człowieka przed fanatyzmem abstrakcji.

Pierwszą fundamentalną wartością jest wolność. Nie chodzi tu o wolność liberalną w wąskim sensie, choć prawa i instytucje pozostają konieczne. Nie o wolność konsumencką, rozumianą jako wybór między produktami, ani o wolność narcystyczną, będącą prawem do ekspresji każdego impulsu. Wolność egzystencjalna jest głębsza i bardziej niepokojąca: oznacza, że człowiek nie jest rzeczą, funkcją, gotową esencją czy sumą okoliczności. Nawet w obliczu uwarunkowań pozostaje bytem, który odnosi się do własnej sytuacji, interpretuje ją i wybiera wobec niej postawę. Nie czyni go to jednak wszechmocnym. Egzystencjalizm nie jest bajką o człowieku, który może wszystko, jeśli tylko odpowiednio wcześnie wstanie i wypije wodę z cytryną. Wolność nie jest wszechmocą; jest brakiem ostatecznego usprawiedliwienia przez rzeczy. Jest ciężarem.

Człowiek często pragnie stać się rzeczą. Oczywiście, nie robi tego wprost – nikt nie wpisuje do CV, że ambitnie dążę do statusu przedmiotu. W praktyce jednak chętnie chowamy się za rolą, procedurą, charakterem, temperamentem czy diagnozą; za obyczajem, rozkazem, oczekiwaniem społecznym lub interesem. Twierdzimy: taki już jestem, takie są czasy, tak działa system, tego wymaga rynek lub rodzina, nie miałem wyboru. Egzystencjalizm nie odpowiada brutalnie, że te okoliczności są nieistotne. Robi to subtelniej i dotkliwiej: są one ważne, ale nie stanowią całości Twojego „ja". Nie można ich użyć do całkowitego uniewinnienia. Nawet jeśli wybór jest tragiczny, wciąż pozostaje sposobem odniesienia się do sytuacji.

Druga wartość to odpowiedzialność, wynikająca bezpośrednio z wolności. Jeśli człowiek nie posiada gotowej natury, która decydowałaby za niego, staje się odpowiedzialny nie tylko za pojedyncze czyny, ale za cały projekt nadawania sensu swojemu życiu. Sartre ujmuje to radykalnie: wybierając siebie, człowiek współtworzy obraz człowieka jako takiego. Nie oznacza to, że każdy prywatny gest natychmiast ustanawia powszechne prawo w prostym sensie, lecz że każde działanie niesie w sobie propozycję wartości. Kłamiąc, sugerujemy światu, że kłamstwo w danej sytuacji jest dopuszczalne. Milcząc wobec krzywdy, uznajemy, że nasz spokój waży więcej niż cudza godność. Redukując drugiego do stereotypu, uczestniczymy w świecie, w którym człowiek może stać się kategorią. Odmawiając takiej redukcji, tworzymy inny świat – choćby lokalnie i krucho.

Odpowiedzialność egzystencjalna nie jest jednak moralnym batem do bicia ludzi za wszystko. To rozróżnienie kluczowe, gdyż filozofia odpowiedzialności może zostać łatwo zniekształcona w

okrutny indywidualizm. Nie wolno mówić osobie systemowo uciskanej: „po prostu wybierz inaczej”, ignorując ekonomię, przemoc, wychowanie czy zależności cielesne.

De Beauvoir i Fanon korygują to uproszczenie, pokazując, że społeczeństwo nie tylko ogranicza wybory, ale formuje samą wyobraźnię możliwości. Kobieta uczona od dzieciństwa immanencji nie startuje z tego samego miejsca co mężczyzna, któremu świat obiecuje transcendencję. Czarnoskóry pod kolonialnym spojrzeniem nie wchodzi w przestrzeń społeczną tak samo jak biały, którego ciało uchodzi za neutralne. Odpowiedzialność musi zatem być podwójna: osobista i instytucjonalna. Człowiek odpowiada za siebie, lecz społeczeństwo odpowiada za warunki, w których ludzie mogą realnie siebie wybierać. Trzecią wartością jest autentyczność.

Autentyczność i solidarność jako fundamenty godności

To słowo zostało współcześnie tak nadużyte, że trzeba je niemal odkazić. Autentyczność nie oznacza mówienia wszystkiego, co przyjdzie do głowy; nie jest to spontaniczność, ekshibicjonizm emocjonalny czy marka osobista z domieszką "prawdziwości". W ujęciu egzystencjalistów autentyczność to zgoda na prawdę o własnej wolności, skończoności, sytuacji i odpowiedzialności. Człowiek autentyczny nie udaje rzeczy i nie zamyka się w roli. Nie przedstawia wygodnego wyboru jako konieczności ani nie powołuje się na "naturę" tam, gdzie mowa o historii. Nie myli lęku z rozsądkiem, a konformizmu z mądrością. Nie musi być przy tym widowiskowy – autentyczność bywa cicha, niemal niewidoczna. Polega przede wszystkim na tym, że człowiek przestaje traktować cudze zdanie jak własny los.

Autentyczność wymaga także rozpoznania złej wiary. Jest to jedno z najpotężniejszych pojęć egzystencjalizmu, gdyż demaskuje codzienną technikę samooszustwa. Człowiek nieustannie próbuje być jednocześnie wolny i niewinny: chce wybierać, ale nie chce odpowiadać za skutki. Pragnie korzystać z przywilejów świadomości, lecz gdy pojawia się koszt, przedstawia się jako rzecz poruszana przez okoliczności. Chce być autorem sukcesu i ofiarą porażki; mówić "moja decyzja", gdy coś się udało, i "system mnie zmusił", gdy pojawia się pytanie o winę. Zła wiara jest więc moralną księgowością kreatywną. Egzystencjalizm przychodzi tu jak kontrola skarbowa duszy: proszę pokazać, gdzie ukryto odpowiedzialność.

Kolejną wartością jest solidarność, w której przejawia się dojrzewanie egzystencjalizmu – przejście od samotnej jednostki ku wspólnocie. U Sartre'a relacja z Innym ma charakter dramatyczny, gdyż Inny może mnie uprzedmiotowić. De Beauvoir i Fanon zauważają natomiast, że to uprzedmiotowienie osadzone jest w strukturach społecznych: płci, rasie, kolonializmie, micie, języku, wychowaniu czy ekonomii. U Camusa solidarność rodzi się z absurdu i buntu: skoro

wszyscy jesteśmy krusi, śmiertelni i pozbawieni ostatecznych gwarancji, to przemoc wobec jednego człowieka narusza granicę chroniącą nas wszystkich. Solidarność nie jest zatem sentymentalnym dodatkiem do wolności, lecz jej sprawdzianem.

Moja wolność staje się podejrzana, jeśli wymaga redukcji drugiego człowieka do funkcji, ciała, milczenia, tańszej pracy, egzotyki, usługi albo tła. Egzystencjalizm nie pozwala więc traktować wolności jako prywatnej posiadłości. Nie jest ona ogrodem za wysokim płotem, w którym człowiek uprawia własną autentyczność, podczas gdy inni pracują w cieniu. Wolność ma charakter relacyjny, bo człowiek istnieje w świecie innych ludzi. Jeśli korzystam z systemu odbierającego innym możliwość bycia podmiotami, moja autentyczność jest co najmniej niekompletna. Jeśli moje "ja" potrzebuje cudzej niewidzialności, to nie mamy do czynienia z wolnością, lecz z wygodą. Jeśli moja kariera wymaga ignorowania ludzi podtrzymujących jej infrastrukturę, problem nie znika tylko dlatego, że mam pięknie sformatowane wartości w prezentacji. Solidarność egzystencjalna polega na uznaniu, że drugi człowiek także jest projektem, a nie narzędziem w moim projekcie.

Prawda jako odmowa redukcji i obrona podmiotowości

Piątą wartością jest prawda rozumiana jako odmowa kłamstwa. Nie chodzi tu o naiwną wiarę w możliwość absolutnie czystego dostępu do rzeczywistości. Nietzsche nauczył nas podejrzliwości wobec prawdy jako rzekomego lustra świata, Freud ukazał nieprzejrzystość motywów, a Fanon i de Beauvoir dowiedli, że społeczne „oczywistości" bywają konstrukcjami władzy. Właśnie dlatego prawda staje się zadaniem, a nie własnością. Wymaga demontażu mitów, badania interesów, oddzielania faktów od interpretacji oraz odwagi w dostrzeganiu skutków własnych działań. Kluczowa jest tutaj Camusowska niezgoda na kłamstwo: niszczy ono wspólny świat, uniemożliwiając autentyczną komunikację między wolnymi ludźmi.

Współczesny egzystencjalizm musi bronić prawdy zarówno przed dogmatyzmem, jak i cynizmem. Dogmatyk twierdzi, że prawda jest jego wyłączną własnością i zamyka dyskusję. Cynik z kolei uznaje, że prawdy nie ma, a istnieją jedynie interesy – tym samym również kończy debatę, choć udaje przy tym bardziej inteligentnego. Egzystencjalista powinien odrzucić obie te łatwizny. Prawda bywa trudna, historycznie uwikłana i fragmentaryczna, ale nigdy nie jest dowolna.

Jeśli cierpienie zostaje zadane, ktoś cierpi naprawdę. Jeśli człowiek jest wyzyskiwany, fakt ten nie znika tylko dlatego, że nazwano go „partnerem". Jeśli kobieta wykonuje niewidzialną pracę, nie staje się ona nieważna przez wpisanie jej w mit miłości. Jeśli migrant jest odczłowieczany, nie naprawi tego słowo „procedura", a techniczną aurę neutralności algorytmu nie zmaże fakt dyskryminacji. Prawda zaczyna się od odmowy magicznych nazw.

Aksjologia egzystencjalizmu ma zatem charakter demaskatorski; jej zadaniem jest odsłanianie miejsc, w których człowiek zostaje podmieniony przez etykietę: kobieta przez mit kobiecości, czarnoskóry przez rasowy fantazmat, Żyd przez antysemicką projekcję. Pracownik przez funkcję, ubogi przez statystykę, migrant przez problem, obywatel przez elektorat, użytkownik przez dane, pacjent przez przypadek, uczeń przez wynik, człowiek przez rolę. W każdym z tych przypadków egzystencjalizm przypomina: opis może być potrzebny, ale opis nie może pożreć osoby. Kategoria jest narzędziem poznania, lecz staje się narzędziem przemocy, gdy zapominamy, że obejmuje istoty wolne.

W tym miejscu należy uwzględnić kontrargumenty. Pierwszy z nich głosi, że egzystencjalizm przesadza z wolnością, ignorując nauki społeczne, psychologię, biologię, ekonomię oraz struktury. Zarzut ten jest częściowo słuszny w odniesieniu do najostrzejszych wersji myśli Sartre'a, lecz nie dotyczy całej tradycji. De Beauvoir i Fanon wykazali, że egzystencjalizm potrafi analizować społeczne zakorzenienie wolności, inspiracja freudowska przypomina o ukrytych motywach, a Heidegger mówi o byciu-w-świecie, a nie o abstrakcyjnym podmiocie poza sytuacją. Dojrzały egzystencjalizm nie zaprzecza uwarunkowaniom – odrzuca jedynie redukcję człowieka do tych uwarunkowań.

Jest to różnica między realizmem a determinizmem. Realizm uznaje, że warunki są ważne; determinizm twierdzi, że warunki są wszystkim. Egzystencjalizm odpowiada: warunki są sceną, ograniczeniem, ciężarem, a czasem więzieniem – ale nawet więzień nie jest ścianą celi.

Drugi kontrargument mówi o nadmiernym indywidualizmie. Odpowiedź wymaga tu rozróżnienia. Istnieje powierzchowna recepcja egzystencjalizmu jako filozofii samotnego „ja", które samo tworzy sens i nikomu nic nie zawdzięcza. Jednak najistotniejsze teksty tej tradycji prowadzą w stronę relacyjności. Kierkegaard krytykuje publiczność, by ocalić odpowiedzialną jednostkę; Heidegger wskazuje na bycie-w-świecie; Sartre analizuje spojrzenie Innego; de Beauvoir i Fanon obnażają społeczne struktury uprzedmiotowienia, a Camus buduje etykę solidarności. Egzystencjalizm nie musi być samotniczy. Jego prawdziwy problem brzmi: jak być z innymi, nie uciekając w tłum i nie zamieniając drugiego człowieka w rzecz?

Trzeci kontrargument dotyczy pesymizmu. Egzystencjalizm uchodzi za filozofię mroczną, przygnębiającą, zbyt skupioną na lęku, śmierci, absurdzie i złej wierze. To uproszczenie. Egzystencjalizm mówi o trudnych doświadczeniach, gdyż udawanie ich nieistnienia byłoby kłamstwem, ale nie kończy wywodu w tym punkcie. Kierkegaard szuka zaangażowania, Nietzsche twórczej afirmacji i stylu, Heidegger autentycznego wyboru własnych możliwości, a Sartre odpowiedzialnego projektu. De Beauvoir dąży do wyzwolenia i równości, Fanon do odzyskania

człowieczeństwa poza kolonialnym spojrzeniem, zaś Camus do buntu i solidarności. To nie jest pesymizm. To dramatyczny humanizm bez znieczulenia.

Czwarty kontrargument ma charakter polityczny: czy egzystencjalizm nie prowadzi do subiektywizmu, w którym brak wspólnego kryterium wartości, bo każdy tworzy je sam? To poważne pytanie. Jeśli wartości nie są dane z góry, czy wszystko staje się arbitralne? Odpowiedź nie polega na powrocie do gotowego absolutu, lecz na wykazaniu, że wolność sama ustanawia pewne wymagania. Jeśli domagam się uznania jako istota wolna, nie mogę konsekwentnie odmawiać tego uznania innym. Buntując się przeciw własnemu upokorzeniu, odkrywam wartość przekraczającą mój jednostkowy przypadek. Mówiąc „nie wolno mnie traktować jak rzecz", ustanawiam zasadę, że człowieka nie wolno redukować do rzeczy. Camusowska solidarność, de Beauvoir'owska równość i Fanonowska walka o podmiotowość dowodzą, że z doświadczenia wolności można wyprowadzić etykę granicy i uznania.

Nie jest to łatwa etyka, ale łatwe etyki mają podejrzanie wysoką śmiertelność w konfrontacji z historią. Największym ryzykiem egzystencjalizmu pozostaje jednak coś innego: heroizacja ciężaru. Filozofia wolności może bowiem brzmieć tak, jakby człowiek miał każdego dnia od nowa udźwignąć całą metafizykę swojego istnienia.

Egzystencjalizm jako filozofia antyredukcji i godności

To brzmi pięknie w książce, ale w poniedziałkowy poranek – przy zmęczeniu, chorobie, opiece nad bliskimi, kredytach, pracy i wiadomościach ze świata – może wydawać się odrobinę bezczelne. Dlatego współczesny egzystencjalizm powinien zachować miarę. Człowiek potrzebuje odpowiedzialności, ale potrzebuje też instytucji, które nie wymagają heroizmu tam, gdzie wystarczyłaby sprawiedliwość. Potrzebuje autentyczności, lecz także odpoczynku od nieustannego autoanalizowania. Potrzebuje wolności, a zarazem wspólnoty, która nie zmienia każdej decyzji w samotny egzamin moralny. Potrzebuje prawdy, ale i języka, który nie miażdży go winą totalną.

Aksjologia egzystencjalizmu powinna prowadzić do projektu instytucjonalnego, choć sama filozofia nie dostarcza gotowej konstytucji. Dobre instytucje to takie, które poszerzają realną przestrzeń ludzkich projektów, a nie tylko formalnie deklarują wolność. Dobre prawo nie redukuje osoby do przypadku. Dobra szkoła nie produkuje posłusznych ról, lecz uczy odpowiedzialnego sądu. Dobra polityka nie zarządza strachem, lecz organizuje wspólną sprawczość. Dobry rynek nie ukrywa zależności pod hasłem elastyczności. Dobra technologia nie zamienia klasyfikacji w przeznaczenie. Dobra wspólnota nie wymaga kłamstwa jako ceny przynależności. Dobra kultura nie mówi

człowiekowi wyłącznie „bądź sobą”, lecz pyta: czy masz warunki, język i odwagę, by sobą się stawać?

Wszystko to prowadzi do kluczowej tezy, że egzystencjalizm jest filozofią antyredukcji. Broni człowieka przed sprowadzeniem go do natury, roli, mitu, funkcji, rasy, płci, klasy, danych, procedury, diagnozy, interesu, opinii publicznej czy własnej przeszłości. Nie dlatego, że te elementy są nieważne – przeciwnie, są istotne. Jednak żaden z nich nie ma prawa zamknąć człowieka całkowicie. Człowiek jest zawsze czymś więcej niż jego opis. To „więcej” nie jest romantyczną mgłą; jest strukturą wolności. Jest możliwością odpowiedzi. Zdolnością do buntu, zmiany, odmowy, uznania, solidarności, twórczości i prawdy. Jest także źródłem lęku, bo łatwiej być opisem niż odpowiedzią.

Egzystencjalizm pozostaje jednym z najważniejszych języków nowoczesnej samoobrony człowieka. Uczy nieufności wobec wszystkich, którzy zbyt łatwo wiedzą, kim jesteśmy. Uczy pytać: kto mówi w naszym imieniu, kto definiuje nasze ciało, kto korzysta z naszego milczenia i kto zamienia nasze życie w funkcję własnego systemu? Uczy też, że nie wystarczy demaskować cudzych kłamstw – trzeba rozpoznawać własne.

Najtrudniejszy przeciwnik egzystencjalizmu nie stoi wyłącznie w państwie, rynku, patriarchacie, kolonializmie czy algorytmie. Siedzi także w nas samych – w człowieku, który chciałby wolności bez trwogi, odpowiedzialności bez kosztu, autentyczności bez prawdy i solidarności bez rezygnacji z przywileju.

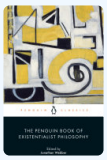
Egzystencjalizm jest nadal skandalicznie aktualny. W epoce wielkich systemów danych przypomina, że człowiek nie jest rekordem w bazie. W dobie polaryzacji – że nie jest obozem. W epoce tożsamości – że nie jest wyłącznie kategorią. W epoce rynku – że nie jest produktem. W dobie automatyzacji przypomina, że decyzja nie przestaje być odpowiedzialna tylko dlatego, że została wsparta przez model.

W epoce zmęczenia przypomina, że odpoczynek nie jest kapitulacją, ale kłamstwo wobec siebie zawsze pozostaje formą niewoli. W epoce hałasu przypomina, że prawda nie musi krzyczeć, lecz musi wytrzymać próbę konsekwencji. Gdyby chcieć w jednym zdaniu uchwycić aksjologiczny dorobek egzystencjalizmu, można powiedzieć, że jest to filozofia, która odbiera człowiekowi fałszywe pocieszenia, aby oddać mu prawdziwą godność. Fałszywe pocieszenie mówi, że nie odpowiadasz za swoje życie, bo tak chciała natura, historia, Bóg, rynek, rasa, płeć, procedura, algorytm albo tłum. Prawdziwa godność mówi: jesteś uwarunkowany, zraniony, skończony, omylny i zależny od innych, ale nie jesteś rzeczą. Możesz odpowiedzieć. Możesz odmówić. Możesz nazwać kłamstwo. Możesz uznać drugiego. Możesz budować instytucje, które nie upokarzają. Możesz nie

zgodzić się na świat, który zamienia ludzi w narzędzia. Możesz nie wygrać z historią, ale możesz nie zdradzić człowieka. To jest ostatnia, najdojrzalsza lekcja egzystencjalizmu. Życie bez kłamstwa nie jest życiem łatwym, ale jest jedynym, które zasługuje na miano ludzkiego.

> W świecie, który coraz chętniej zamienia nasze imiona na rekordy w bazach danych i profile w mediach społecznościowych, egzystencjalizm przestaje być akademickim zabiegiem, a staje się aktem samoobrony. Ostatecznie nie chodzi o to, by wygrać z historią lub systemem, lecz by nie stać się ich bezmyślnym przedłużeniem. Czy potrafimy zatem znieść ciężar własnej wolności i spojrzeć w lustro bez poszukiwania alibi, wiedząc, że życie bez kłamstwa jest jedyną drogą do odzyskania prawdziwego człowieczeństwa?

Inspiracje

[1] 

"Penguin Book of Existentialist Philosophy" Jonathan Webber

Penguin Group | ISBN: 9780241645413

Jonathan Webber jest profesorem filozofii na Uniwersytecie w Cardiff, gdzie specjalizuje się w egzystencjalizmie, filozofii moralnej i filozofii psychologii. Jest wybitnym badaczem twórczości Jeana-Paula Sartre'a i Simone de Beauvoir, pełniąc funkcję prezesa UK Sartre Society i członka zarządu Mind Association. Jego praca naukowa koncentruje się na styku myśli egzystencjalistycznej ze współczesną psychologią społeczną i etyką, często argumentując za współczesną aktualnością teorii egzystencjalistycznych. Oprócz monografii naukowych i zbiorów prac, wniósł wkład w debatę publiczną na temat filozofii poprzez artykuły w takich czasopismach jak „Aeon", „New Statesman" i „Times Literary Supplement". Jest również doceniany za pracę redakcyjną, w tym za antologię „The Penguin Book of Existentialist Philosophy", która ponownie analizuje fundamentalne teksty i wpływy ruchu egzystencjalistycznego.

Jonathan Webber *is a Professor of Philosophy at Cardiff University, where he specializes in existentialism, moral philosophy, and the philosophy of psychology. He is a prominent scholar of the works of Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir, having served as the President of the UK Sartre Society and as a trustee of the Mind Association. His academic work focuses on the intersection of existentialist thought with contemporary social psychology and ethics, often arguing for the contemporary relevance of existentialist theories. In addition to his scholarly monographs and edited collections, he has contributed to public discourse on philosophy through articles in publications such as Aeon, the New Statesman, and the Times Literary Supplement. He is also recognized for his editorial work, including the anthology The Penguin Book of Existentialist Philosophy, which re-examines the foundational texts and influences of the existentialist movement.*

Cardiff University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "Rediscovering Traces of Memory"

Jonathan Webber

2018 | Liverpool University Press | ISBN: 9781786949943



[2] "Rethinking Existentialism"

Jonathan Webber

2018 | Oxford University Press | ISBN: 9780191054761



[3] "The Existentialism of Jean-Paul Sartre"

Jonathan Webber

2009 | Routledge | ISBN: 9781134220670

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[4] "A Dying Colonialism"

Frantz Fanon

[5] "Prefaces (book)"

Søren Kierkegaard

[6] "What is Philosophy?"

Martin Heidegger

[7] "Seeing Race Again"

Kimberle Williams Crenshaw

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "A Dying Colonialism"

Frantz Fanon, Haakon Chevalier, Adolfo Gilly

1959 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[2] "Studies in a dying colonialism"

Frantz Fanon

1989 | Earthscan eBooks

Źródło

[3] **"Frantz Fanon"**

Grant Kamenju, Frantz Fanon, Constance Farrington

1966 | Transition | DOI: 10.2307/2934336

Źródło

[4] **"The first page of Frantz Fanon's diary, 1960"**

Frantz Fanon

2005 | Wasafiri | DOI: 10.1080/02690050508589947

Źródło

[5] **"Colonialism and Neocolonialism"**

Jean-Paul Sartre

2006 | DOI: 10.4324/9780203826577

Źródło

[6] **"On Frantz Fanon"**

F. Fanon, J. Seigel, Simone de Beauvoir

2016

Źródło

[7] **"“Racism” in What Sense?"**

Huaping Lu-Adler

2023 | Kant, Race, and Racism | DOI: 10.1093/oso/9780197685211.003.0003

Źródło

[8] **"Penser l’œuvre de Frantz Fanon à l’aune du chronotope de la guerre d’Algérie"**

Marjorie Jung

2025 | La guerre d’Algérie et sa transmission | DOI: 10.4000/14r4n

Źródło

[9] **"Chapter One. Notes on the Afterlife of Dreams: On the Persistence of Racism in Post–Civil Rights America"**

S. S. Giroux, S. Kierkegaard

2016 | DOI: 10.1515/9780804775113-003

Źródło

[10] "Human, All too Human. A Book for Free Spirits"

Adrian Del, Friedrich Nietzsche, Marion Faber, Stephen Lehmann

1986 | The German Quarterly | DOI: 10.2307/406336

Źródło

[11] "Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future."

Grace Neal Dolson, Friedrich Nietzsche, Helen Zimmern

1908 | The Philosophical Review | DOI: 10.2307/2177224

Źródło

[12] "Identity and difference"

Martín Heidegger, Joan Stambaugh

1970

Źródło

[13] "First-Person Identity Roles in Agricultural Sciences: A Heuristic for Creating Esp Course Materials"

Julia T. Williams Camus

2024 | DOI: 10.2139/ssrn.4879991

Źródło

[14] "A systematic analysis of first-person identity roles in agricultural sciences"

Julia T. Williams-Camus

2025 | Journal of English for Academic Purposes | DOI: 10.1016/j.jeap.2025.101506

Źródło

[15] "Yon nèg apa. 1 / Albert Camus ; nan lang kreyòl ayisyen, Frantz Gourdet"

A. Camus, Frantz Gourdet

2017

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[16] "Rethinking Existentialism"

Jonathan Webber

2018 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oso/9780198735908.001.0001

Źródło

[17] "Competing Rhetoric Over Time: Frames Versus Cues"

James Druckman, Cari Lynn Hennessy, Kristi St. Charles, Jonathan Webber

2010 | The Journal of Politics | DOI: 10.1017/s0022381609990521

Źródło

[18] "Virtue, Character and Situation"

Jonathan Webber

2006 | Journal of Moral Philosophy | DOI: 10.1177/1740468106065492

Źródło

[19] "The Existentialism of Jean-Paul Sartre"

Jonathan Webber

2009 | DOI: 10.4324/9780203883174

Źródło

[20] "Character, Attitude and Disposition"

Jonathan Webber

2013 | European Journal of Philosophy | DOI: 10.1111/ejop.12028

Źródło

[21] "Character, Consistency, and Classification"

Jonathan Webber

2006 | Mind | DOI: 10.1093/mind/fzl651

Źródło

[22] "Sartre's Theory of Character"

Jonathan Webber

2006 | European Journal of Philosophy | DOI: 10.1111/j.1468-0378.2006.00245.x

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 43f6fa81-ca2b-4f45-98ac-e4d1dd518cb4