

Kowalczyk, Stanisław

Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu

Studia Płockie 10, 151-157

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Stanisław Kowalczyk

JEDNOSTKA A SPOŁECZEŃSTWO W INTERPRETACJI EGZYSTENCJALIZMU

Treść: Wstęp. I. Skrajny indywidualizm. II. Umiarkowany indywidualizm aksjologiczno-religijny. III.

Uwagi końcowe

WSTĘP

Egzystencjalizm jest nurtem zarówno wciąż wpływowym jak wewnętrznie zróżnicowanym¹. Zogniskował on uwagę na człowieku, ujętym nie abstrakcyjnie, ale jako konkretnej egzystencji. Zagadnienie relacji „jednostka — społeczeństwo” przez czołowych przedstawicieli egzystencjalizmu było rozpatrywane dość różnorodnie². Dlatego można wyróżnić dwa istotne nurty w tym względzie: skrajny egocentryczny indywidualizm Heideggera i Sartre'a oraz umiarkowany aksjologiczno-religijny indywidualizm Kierkegaarda, Marcela i Bubera.

I. SKRAJNY INDYWIDUALIZM

Martin Heidegger († 1976), mimo wyraźnej sympatii dla radykalnego indywidualizmu, przyznał, że istnienie człowieka jest zawsze współ-istnieniem³. W naturze ludzkiej zawarta jest skłonność do przebywania z innymi ludźmi, dlatego osamotnienie wywołuje poczucie bezsensu i prowadzi do załamania niejednokrotnie. Człowiek jest istotą społeczną, ale nazbyt intensywne i bezkrytyczne włączenie się w tłum powoduje zagubienie własnej tożsamości. Wówczas człowiek staje się jednostką bezosobową „man”. Dlatego konieczny jest wysiłek dla pogłębienia interoryzacji swej osobowości. Życie społeczne może

¹ James Collins, *The Existentialists: A Critical Study*, Chicago 1952; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 343—412.

² Pisze o tym ks. Józef Pastuszka w artykule pt. *Koncepcja człowieka — bliźniego w egzystencjalizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 4, s. 5—18. Autor omawiał Pascala, Heideggera, Sartre'a i Marcela, pominął zaś Kierkegaarda, Jaspersa i Bubera; korzystamy z analiz Autora.

³ M. Heidegger (*Sein und Zeit*, Halle 1927, s. 120) pisał: „Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-sein ist Mit-sein mit anderen”.

więc prowadzić do zniekształceń, nadmierny eksterioryzm prowadzi pośrednio do zaniknięcia indywidualności człowieka i ubożenia psychicznego jego osobowości. Brak dystansu wobec społeczności może sprawić, że człowiek staje się pasywnym elementem tłumu, akceptując bezkrytycznie jego ideały, tendencje i gusty. Jest paradoksem, że człowiek zagrożony w jednostkowym istnieniu ucieka do tłumu, gdzie niejednokrotnie potęguje się jego anonimowość i osamotnienie. Wszystkie formy społeczności (rodzina, grupy zawodowe, naród) traktują jednostkowego człowieka w sposób zuniformizowany⁴. Życie w tłumie przejawia się w formie gadulstwa — będącego zniekształceniem mowy, ciekawości — stojącej niżej od wiedzy, oraz dwuznaczności — znajdującej się w opozycji wobec prawdy i szczerości.

Człowiek nie jest samowystarczalny, dlatego musi korzystać z zaplecza społeczności. Równocześnie winien kierować się w życiu własnym sumieniem, osobistym osądem przeżywanej sytuacji. W przekonaniu Heideggera człowiek jest świadomie obroną samotnością. Wielokrotnie musi bronić się przed bezimiennym tłumem, który narzuca mu własne kryteria i sądy. Dla jednostki drugi człowiek jest czasem potencjalnym wrogiem, dlatego jest niezbędny dystans wobec innych ludzi.

Równocześnie — przynajmniej Heidegger — trudno być człowiekowi odludkiem czy pustelnikiem, dlatego mimo pewnych zagrożeń musi przebywać z innymi. Nie wystarczy jednak formalno-zewnętrzne przebywanie z ludźmi, lecz potrzebna jest troska wobec nich⁵. Każdy człowiek winien aktywnie nieść pomoc ludziom, gdyż bytowanie ludzkie jest współistnieniem⁶. Relacje człowieka ze społecznością są niezbędne, choć zwykle nie są trwałe.

Jean-Paul Sartre († 1980), autor głośnego dzieła *L'être et le néant*, jest klasycznym przedstawicielem skrajnego indywidualizmu o profilu egocentrycznym. W jego przeświadczeniu „bliźni” — drugi człowiek nie tylko różni się od naszego „ja”, ale jest jego zaprzeczeniem⁷. Każdy inny człowiek ogranicza nas, co wywołuje nieuchronnie konflikty. Sartre szczegółowo analizuje fenomenologię ludzkiego spojrzenia⁸. Drugi człowiek, patrząc na nas, odbiera nam podmiotowy wymiar. Stajemy się dla niego jedynie przedmiotem obserwacji, jesteśmy bardziej lub mniej niedyskretnie podpatrywani. Obserwacja ludzi wywołuje nasze zażenowanie, nieraz zawstyżenie, co odbiera nam naszą subiektywność i prywatność. Dlatego drugi człowiek staje się wrogiem, odzierając nas z istnienia⁹. Człowiek inny niejednokrotnie staje się zwiastunem nicości¹⁰, dlatego częste kontakty z innymi prowadzą do pomniejszenia czy nawet unicestwienia naszego „ja”. Niechęć i nieufność wobec ludzi to naturalna postawa człowieka. Innym uczuciem człowieka jednostkowego to wstyd, że potrzebuje pomocy innych, że czuje się wobec nich uzależniony¹¹.

Człowiek wobec świata innych ludzi przeżywa zarazem fascynację oraz lęk, dumę i zawstyżenie. Świadomy jest, że jego udziałem jest los samotnika. Swój los trzeba znieść. Człowiek czuje, że drugi człowiek to nie bliźni, ale obcy. Nie jest on bratem, lecz niejednokrotnie wrogiem. Ludzie są dla siebie

⁴ Tamże, s. 178.

⁵ Tamże, s. 199.

⁶ Tamże, s. 121.

⁷ *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 28.

⁸ Tamże, s. 310—364. Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 238—242.

⁹ *L'être et le néant*, jw., s. 328.

¹⁰ Tamże, s. 338—340.

¹¹ Tamże, s. 350 nn.

wzajemnie przedmiotami, ale z konieczności muszą być obok siebie, kontaktować się, często nienawidzić i wzajemnie pomniejszać.

Sartre nie pomija fenomenu miłości, ale nawet ją wyjaśnia egocentrycznie. Miłość interpretuje jako ekspansję własnych interesów oraz jednostkowych planów. Miłość drugiej osoby jest zagrożeniem osobowości, gdyż człowiek kochający pragnie przyswoić sobie wartości kochanej osoby, a nawet odebrać jej pełną wolność. W miłości każdy człowiek staje się niewolnikiem drugiej osoby, gdyż jedno dla drugiego chce być „całym światem”, co prowadzi nieuchronnie do ograniczenia wolności. Także miłość erotyczna koliduje z wolnością, dlatego staje się wyniszczeniem człowieka.

Francuski myśliciel krytycznie oceniał również rolę ludzkiej mowy, widząc w niej zamach na swobodę myśli drugiego człowieka. Język, jako informator sensu, jest próbą oddziaływania na drugiego człowieka. Jest więc narzucaniem mu własnej opinii, odbieraniem mu pełnej wolności wyboru własnych poglądów. W przekonaniu referowanego autora nie ma między ludźmi autentycznej wspólnoty. Każda społeczność jest pozbawianiem wolności ludzi jednostkowych. Píše o tym Sartre w dramacie pt. *Przy drzwiach zamkniętych*¹². Opowiada w nim o trzech ludziach przebywających wspólnie w piekle, w którym nie ma ani ognia, ani szatanów. Każda z tych osób pragnie mówić i być słuchana, ale sama nie chce słuchać i zrozumieć innych. W ten sposób wspólny pobyt tych ludzi zamienia się w piekło wzajemnych udręk. Jeden dla drugiego zamyka drzwi, przyczyniając się do powstania atmosfery więzienia i niewoli. Piekłem są więc dla nas inni ludzie.

Egocentryczny indywidualizm Sartre'a, jak wynika z powyższego, posiada profil pesymistyczny i pasywistyczny. Był tego on świadomy, dlatego usiłował przełamać atmosferę bezsensu. Twierdził więc, że człowiek nie posiada trwałych wzorców ontycznych i aksjologicznych. Dlatego sam musi wybierać i sam kształtować postawę egzystencjalną. Z tego względu konieczne jest dla człowieka zaangażowanie¹³. Tylko czyn pozwala człowiekowi na autorealizację i spełnianie przeżywanego nadziei. Człowiek powinien realizować także cele pozajednostkowe. Skoro człowiek jest „sumą przedsięwzięć”¹⁴, to działanie należy do istoty człowieka. Człowiek tworzy się przez konkretne poczynania. Postulat zaangażowania pozwala przewyższać postawę pasywizmu i kwietyzmu. W ten sposób Sartre pragnął przełamać swój skrajny egocentryczny indywidualizm.

II. UMIARKOWANY INDYWIDUALIZM AKSJOLOGICZNO-RELIGIJNY

Prekursorem chrześcijańskiego egzystencjalizmu był Błażej Pascal († 1662), który ludzką naturę charakteryzował odwołując się do paradoksów i opozycji: porządku serca i porządku rozumu, skończoności i nieskończoności, konieczności i wolności, miłości oraz nienawiści. Pascal ogniskował uwagę na jednostkowym człowieku, choć zarazem wielokrotnie wskazywał na potrzebę szukania oparcia w „ty” drugiego człowieka. Człowiek szuka drugiego człowieka,

¹² *Przy drzwiach zamkniętych*. Tłum. J. Kott. W: *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 111—177.

¹³ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, s. 62—63, 74—78.

¹⁴ Tamże, s. 58.

pragnie jego szacunku, a nade wszystko miłości¹⁵. Miłość autentyczna nie jest miłością przymiotów posiadanych przez drugiego człowieka, ale jego osoby¹⁶. Człowiek, stanowiąc tajemnicze zespolenie skończoności i nieskończoności, zwraca się całą swą istotą ku Bogu — poszukując w Nim pełni swej osobowości, szczęścia, realizacji twórczych możliwości¹⁷.

Bezpośrednim inicjatorem chrześcijańskiego egzystencjalizmu był duński myśliciel, Søren Kierkegaard († 1855), którego zainteresowanie było nakierowane na problematykę człowieka i Boga. Był przekonany, że konkretna egzystencja człowieka nie da się uchwycić w system pojęciowo-abstrakcyjny. Życie człowieka, przeżycia wiary, nadziei, rozpaczy, miłości i egoizmu, stanowią coś niepowtarzalnego i osobistego u każdego człowieka. Wymienione uczucia ze swej natury ukazują powiązanie człowieka z innymi ludźmi oraz Bogiem¹⁸.

Koncepcja człowieka Kierkegaarda łączy się integralnie z wyróżnieniem trzech etapów (czy też form) życia ludzkiego: estetycznego, etycznego i religijnego¹⁹. Postawa estetyczna, występująca bądź w formie prymitywnej (hedonizm), bądź w formie bardziej sublimowanej (artystyczna fascynacja życiem), jest traktowaniem życia w sposób zewnętrzny i naskórkowy. W takiej postawie jest wyraźne lekceważenie innych ludzi. Konsekwencją tego jest utrata wiary w sens życia albo bardziej odpowiedzialne podejście do życia. W ostatnim wypadku jest to już etap etyczny, w którym dominuje poczucie obowiązku za swoje życie i los innych ludzi. Ostatnim etapem jest etap religijny, w którym odczuwamy wewnętrzną potrzebę napotkania Boga. Możliwe jest to nie w wyniku racjonalnych rozważań i uzasadnień, ale poprzez siłę wiary wznoszącej się ponad prawa i wymogi ludzkiego umysłu²⁰. Człowiek napotyka innych ludzi i samego Boga poprzez realizację wartości wyższych.

Czołowym współczesnym reprezentantem chrześcijańskiego egzystencjalizmu jest Gabriel Marcel († 1973). W jego rozumieniu człowiek nie tylko jest istotą społeczną, ale wspólnota oraz współdziałanie z innymi ludźmi są niezbędne dla duchowego rozwoju jednostki. Życiowe doświadczenie powstaje wyłącznie poprzez kontakt z innymi. Współczesny człowiek jest opanowany manią posiadania („mieć”), gdy tymczasem istotą ludzkiej egzystencji jest uczestnictwo („być”) — zarówno w świecie jak w Bogu²¹. Żądza posiadania przeszkadza w dojrzeniu innych ludzi, ich wartości i potrzeb. Istotą człowieka jest współistnienie, dlatego kartezjańskie „ja myślę” należy przekształcić na „my jesteśmy”, tzn. ufamy sobie, pomagamy wzajemnie, jesteśmy dla siebie.

Tak więc Marcel zdecydowanie i w sposób przemyślany przeciwstawia się egocentryzmowi i solipsyzmowi, charakterystycznym dla naturalistycznego egzystencjalizmu. W jego przekonaniu „nasza wolność zawiera się w uznaniu naszego uczestnictwa we wszechświecie”²². Człowiek, obok własnego „ja”, dostrzega wówczas innych ludzi. Sposób komunikacji z nimi zależy od stopnia wewnętrznej dojrzałości jednostki. Drugi człowiek nie powinien być anoni-

¹⁵ Pascal, *Myśli*. Tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1952, nr 278, s. 106.

¹⁶ Dz. cyt., nr 306, s. 114.

¹⁷ Por. G. Grabowski, *Antropologia Błażaja Pascala*, Lublin 1980 (maszynopis), s. 61—67.

¹⁸ Kierkegaard, *Albo-albo*. Tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1976, t. II, s. 223.

¹⁹ J. Pastuszka, *Postawy życiowe według Sorena Kierkegaarda*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1959) z. 4, s. 105—125.

²⁰ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, jw., s. 358—362.

²¹ G. Marcel, *Być i mieć*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1952.

²² G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*. Tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 34.

mowym „on”, lecz osobowym „ty”. Personalistyczne traktowanie innych ludzi potwierdza i rozwija naszą osobowość. „O tyle potwierdzam siebie jako osobę, o ile rzeczywiście wierzę w egzystencję innych i o ile wiara ta wpływa na moje postępowanie”²³. Jeżeli natomiast patrzemy na siebie jako istotę uprzywilejowaną, to innych ludzi zaczynamy instrumentalizować. Traktujemy ich bądź jako „rezonatory” wspomagające nasze samouwielbienie, bądź jako przeciwstawiających się nam wrogów²⁴. Egocentryzm jest nie do pogodzenia z personalnym traktowaniem innych ludzi.

Istotną cechą ludzkiej osoby jest „rozporządzalność”, to jest dyspozycyjność wobec innych ludzi²⁵. Życie ludzkie ma być służbą, nie zaś wegetacją i pasywnym trwaniem pozbawionym sensu. Personalne relacje między ludźmi nie mogą ograniczać się do domeny teoretyczno-poznawczej, lecz winny dopełniać się w sferze wartości. „Poznanie indywidualnego bytu jest nierozdzielne od aktu miłości, czyli caritas, dzięki któremu ów byt przedstawia się poprzez to, co czyni z niego istotą niepowtarzalną czy — jeśli ktoś chce — obraz Boga”²⁶. Ludzka kondycja bytowa domaga się wewnętrznego otwarcia człowieka, realizowanego poprzez akty życzliwości i miłości, wiary i nadziei oraz wierności wobec innych. Miłość pogłębia duchowo człowieka i dokonuje interioryzacji jego działań. Równocześnie zaś, łącząc się z poczuciem odpowiedzialności za innych, aktywizuje człowieka. Tak więc filozofia Marcela jest filozofią uczestnictwa, komunii, zaangażowania jednostki dla dobra innych ludzi. Trend indywidualizmu został przełamany na bazie wartości: tak naturalnych jak religijno-nadprzyrodzonych.

Egzystencjalizm humanistyczno-teistyczny, choć nie związany bezpośrednio z chrześcijaństwem, akceptował Karl Jaspers († 1969). Wyjaśniając ludzką naturę, przeciwstawiał się koncepcjom materialistyczno-monistycznym, dlatego zakwestionował różne formy antropologicznego redukcjonizmu, między innymi marksizm i freudyzm. W naturze człowieka wyakcentował rolę wolności, charakteryzując człowieka jako wybierającego i zarazem przedmiot wyboru²⁷. Konsekwencją posiadania wolności jest „komunikacja”, to jest współdziałanie z ludźmi. Dotyczy ona tak płaszczyzny metafizycznej jak etycznej, obejmując zarówno relacje jednostkowe jak społeczne. Człowiek, przeżywając w sposób świadomy swą egzystencję, poszukuje podstawy i źródeł swego istnienia. Jeśli się duchowo „otworzy” w sposób wolny poprzez akty miłości, wówczas napotyka Transcendencję, czyli Boga²⁸. W antropologii Jaspersa, mimo jej wyraźnego indywidualizmu, nastąpiło przełamanie izolacji interpersonalnej w oparciu o świat wartości.

Przedstawicielem teistycznego egzystencjalizmu był również żydowski myśliciel, Martin Buber († 1965), autor głośnej pracy *Ich und Du*. Zwrócił on uwagę filozofii na relacje, jakie człowieka łączą z otaczającym go światem. Byt ludzki jest spotkaniem i współistnieniem²⁹. Człowiek istnieje bowiem w świecie rzeczy i ludzi: poznaje ten świat, doświadcza go i współtworzy. Buber, omawiając koncepcję człowieka, zakwestionował tak teorię indywi-

²³ G. Marcel, *Homo Viator*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 22.

²⁴ Tamże, s. 15—18.

²⁵ Tamże, s. 23.

²⁶ Tamże, s. 25. Por. M. Winowska, Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1948) s. 175 nn.

²⁷ K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1932, t. II, s. 170, 181—182.

²⁸ Dz. cyt., t. III. *Metaphysik*, s. 3.

²⁹ „Alles wirkliche Leben ist Begegnung”. *Ich und Du*. W: *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, s. 15.

dualizmu jak teorię kolektywizmu. Błędem indywidualizmu jest traktowanie człowieka jako „monady” izolowanej od świata: bytowo i aksjologicznie. Konsekwencją kolektywistycznej teorii jest zacieranie odrębności poszczególnych ludzi: ich świadomości, sumienia, poczucia odpowiedzialności. „Tylko między prawdziwymi osobami jest prawdziwy związek”³⁰. Buber prawdopodobnie nie akceptował relacyjnej koncepcji osoby ludzkiej, ale pragnął podkreślić powiązanie człowieka z całokształtem uwarunkowań przyrody i społeczeństwa. Nasze „ja” jest zawsze ku czemuś ukierunkowane: poznaje, przeżywa, doświadcza, poszukuje czegoś. Relacje są pryzmatem, poprzez które ujawnia się bytowość człowieka. Relacje kształtują wewnętrzną naturę człowieka, dlatego współczesny kryzys relacji jest kryzysem człowieka.

Relacja człowieka wobec innych może być dwojaka: monologowa lub dialogowa. Pierwsza z nich to relacja typu: ja — ono; druga to relacja typu: ja — ty. Tylko w ostatniej relacji wypowiada się człowiek w całej swej pełni³¹. W relacji „ja — ono” brak autentycznego dialogu, partnerstwa i wzajemnego inspirowania się. „Ja” występuje wówczas nie w roli podmiotu — osoby, lecz w roli jednostki. Taka postawa jest typowa dla nauk przyrodniczych, technicznych, czasem także niektórych typów filozofowania oraz w działalności filantropijnej. Istnieje w tych wypadkach niebezpieczeństwo depersonalizacji człowieka. Dlatego w relacjach społecznych, szczególnie zaś w relacji do Boga, człowiek winien zajmować postawę typu: ja — ty. Tylko wówczas zajmujemy postawę autentycznie osobową, która pozwala duchowo się rozwijać i uzdolnia nas do realizacji altruistycznych wyższych wartości³². Postawa ta przerasta naturalne siły człowieka, dlatego Buber proces integrowania i rozwoju ludzkiej osoby łączył z potrzebą łaski Bożej³³. Podstawą relacji „ja — ty” jest świat ducha, świadomość sensu życia, a więc rzeczywistość pozamaterialna.

III. UWAGI KOŃCOWE

Przedstawiciele egzystencjalizmu, jak wynika z powyższego zarysu, różnorodnie wyjaśniali relację pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Różnorodność rozwiązań wynikała z odmiennego spojrzenia na naturę człowieka, jego kondycję ontologiczną i funkcję aksjologiczną w świecie. Heidegger i Sartre, przedstawiciele egzystencjalizmu naturalistycznego, opowiadali się za skrajnym indywidualizmem³⁴. Niemiecki myśliciel zresztą bardziej akcentował naturalność relacji człowieka do społeczeństwa, choć społeczność oceniał jako częste zagrożenie dla indywidualnych wartości osoby ludzkiej. Jest to raczej pesymistyczna ocena roli społeczeństwa w odniesieniu do poszczególnych jednostek ludzkich.

Sartre jednoznacznie zaprezentował żywiołowy skrajny indywidualizm, w wyniku czego społeczność jawi się u niego jako chroniczne zagrożenie jednostki. Fenomenologiczna analiza ludzkiego spojrzenia, dokonana przez francu-

³⁰ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1971, s. 163.

³¹ Por. J. Kopytiuk, *Moralny charakter relacji ja—ty u M. Bubera*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) z. 2, s. 31—48.

³² M. Buber, *Ich und Du*, jw., s. 65—68.

³³ Tamże, s. 15, 77.

³⁴ M. Heidegger, pisząc pracę *Sein und Zeit*, wyraźnie sympatyzował z naturalistycznym agnostycyzmem.

skiego myśliciela, jest jednostronnym i dlatego tak pesymistycznym spojrzeniem na człowieka. Ludzkie spojrzenie ma być ciągle spojrzeniem obojętności czy nawet nienawiści drugiego człowieka. Bywają i takie spojrzenia, ale czy tylko takie? Błędem tego egzystencjalisty jest generalizacja i absolutyzacja takiej postawy w relacjach międzyludzkich³⁵. Istnieją przecież inne postawy i inne spojrzenia: życzliwe, łaskawe, rozumiejące, przebaczące, miłosierne, ośmielające, po prostu dobre. Sartre mówi prawdę o istnieniu złych, nienawistnych spojrzeń, ale ogólny fałsz jego wywodu wynika z pominięcia elementu dobra istniejącego u tak wielu ludzi.

Antropocentryzm autora pracy Byt i nicosis jest naturalistyczny i egocentryczny. Jest to koncepcja człowieka bez Boga, pozostawionego wyłącznie własnym siłom. Tworzywem bytu ludzkiego ma być bezsens, co niezwykle utrudnia — a właściwie uniemożliwia — wiarę w sens i wartości trwałe życia. Samotny człowiek staje wobec innych samotnych ludzi, w których upatruje swoich wrogów, pragnących pozbawić go wolności. Jest to rzeczywiście infernalna wizja człowieka, sprowadzająca się do tezy: piekło to inni. Wniosek taki wynika logicznie z antyteizmu tego myśliciela: utrata wiary w Boga jest zarazem utratą wiary w człowieka.

Sartre, mimo pesymistycznej oceny rzeczywistości, postuluje laicki humanizm. Zachęca człowieka do działania na rzecz innych ludzi, chcąc uniknąć aksjologiczno-egzystencjalnej anarchii. Idee odpowiedzialności i aktywizmu, które głosił, są jednak w sztuczny sposób doczepione do jego filozofii przesyconej nihilizmem i poczuciem absurdalności ludzkiego życia. Skrajnie naturalistyczne i egocentryczne spojrzenie na człowieka nie da się werbalnie przezwyciężyć.

Przedstawiciele egzystencjalizmu teistycznego w sposób istotnie odmienny wyjaśniali stosunek jednostki do społeczeństwa. Niewątpliwie w swej antropologii bardziej interesowali się jednostką niż społeczeństwem, co stanowi bezsprzeczne zawężenie w próbie rozwiązania zagadnienia. Byli tego zapewne świadomi, dlatego na płaszczyźnie aksjologicznej i religijnej poszukiwali właściwych rozwiązań problemu. Chrześcijański egzystencjalizm uznaje transcendentny wymiar człowieka oraz jego przeznaczenie do życia we wspólnocie jako czynnika niezbędnego dla wewnętrznej równowagi każdego człowieka. Osoba ludzka jest ustawicznie w „drodze”, posiada ontologiczny status pielgrzyma, nie jest bytowo i aksjologicznie samowystarczalna. Dlatego potrzebuje innych ludzi jako bliźnich, a nie wrogów czy obojętnych obserwatorów. Kierkegaard, Marcel i Buber trafnie wykazali, że człowiek — mimo niepowtarzalnej specyfiki indywidualnego „ja” — poszukuje dopełnienia w „ty” drugiego człowieka, a przede wszystkim w absolutnym „Ty” Boga.

Szczególnie charakterystyczna jest przeciwstawność postaw egzystencjalnych oraz rozwiązań filozoficznych, jaka dzieli Marcela i Sartre'a. Pierwszy widzi sens życia, drugi kwestionuje go. Pierwszy wskazuje na „otwartość” osoby ludzkiej, drugi mówi o jej zamknięciu egoistycznym. Pierwszy akcentuje naturalność relacji interpersonalnych i pozytywny ich wpływ na rozwój osoby ludzkiej, drugi dostrzega wyłącznie wzajemne separowanie się ludzi. U Marcela jest afirmacja wielkości człowieka, u Sartre'a egzystencja człowieka oparta jest na absurdzie. Dla pierwszego z nich bliźni jest przyjacielem, dla ostatniego wrogiem. Te odmiennie spojrzenia na człowieka powodują skrajnie różne interpretacje roli społeczeństwa w życiu indywidualnego człowieka.

³⁵ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, jw., s. 242—243.