

# Kowalczyk, Stanisław

---

## Jednostka a społeczeństwo w interpretacji marksistowskiej

---

Studia Płockie 10, 151-168

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://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 zróżnicowanym<sup>1</sup>. Zogniskował on uwagę na człowieku, ujętym nie abstrakcyjnie, ale jako konkretnej egzystencji. Zagadnienie relacji „jednostka — społeczeństwo” przez czołowych przedstawicieli egzystencjalizmu było rozpatrywane dość różnorodnie<sup>2</sup>. 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-istnieniem<sup>3</sup>. 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

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 zuniformizowany<sup>4</sup>. 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 obraną 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 nich<sup>5</sup>. Każdy człowiek winien aktywnie nieść pomoc ludziom, gdyż bytowanie ludzkie jest współistnieniem<sup>6</sup>. 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 zaprzeczeniem<sup>7</sup>. Każdy inny człowiek ogranicza nas, co wywołuje nieuchronnie konflikty. Sartre szczegółowo analizuje fenomenologię ludzkiego spojrzenia<sup>8</sup>. 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 istnienia<sup>9</sup>. Człowiek inny niejednokrotnie staje się zwiastunem nicości<sup>10</sup>, 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 uzależniony<sup>11</sup>.

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

<sup>4</sup> Tamże, s. 178.

<sup>5</sup> Tamże, s. 199.

<sup>6</sup> Tamże, s. 121.

<sup>7</sup> *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 28.

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

<sup>9</sup> *L'être et le néant*, jw., s. 328.

<sup>10</sup> Tamże, s. 338—340.

<sup>11</sup> 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*<sup>12</sup>. 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 zaangażowanie<sup>13</sup>. Tylko czyn pozwala człowiekowi na autorealizację i spełnianie przeżywanych nadziei. Człowiek powinien realizować także cele pozajednostkowe. Skoro człowiek jest „sumą przedsięwzięć”<sup>14</sup>, to działanie należy do istoty człowieka. Człowiek tworzy się przez konkretne poczynania. Postulat zaangażowania pozwala przewyżczać 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,

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

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

<sup>14</sup> Tamże, s. 58.

pragnie jego szacunku, a nade wszystko miłości<sup>15</sup>. Miłość autentyczna nie jest miłością przymiotów posiadanych przez drugiego człowieka, ale jego osoby<sup>16</sup>. Człowiek, stanowiąc tajemnicze zespolenie skończoności i nieskończoności, zwraca się całą swą istotą ku Bogu — poszukując w Nim pełni swej osobowości, szczęścia, realizacji twórczych możliwości<sup>17</sup>.

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 Bogiem<sup>18</sup>.

Koncepcja człowieka Kierkegaarda łączy się integralnie z wyróżnieniem trzech etapów (czy też form) życia ludzkiego: estetycznego, etycznego i religijnego<sup>19</sup>. 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 umysłu<sup>20</sup>. 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 Bogu<sup>21</sup>. 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”<sup>22</sup>. Człowiek, obok własnego „ja”, dostrzega wówczas innych ludzi. Sposób komunikacji z nimi zależy od stopnia wewnętrznej dojrzałości jednostki. Drugi człowiek nie powinien być anoni-

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

<sup>16</sup> Dz. cyt., nr 306, s. 114.

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

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

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

<sup>20</sup> S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, jw., s. 358—362.

<sup>21</sup> G. Marcel, *Być i mieć*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1952.

<sup>22</sup> 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”<sup>23</sup>. 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 wrogów<sup>24</sup>. Egocentryzm jest nie do pogodzenia z personalnym traktowaniem innych ludzi.

Istotną cechą ludzkiej osoby jest „rozporządzalność”, to jest dyspozycyjność wobec innych ludzi<sup>25</sup>. 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”<sup>26</sup>. 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 wyboru<sup>27</sup>. 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 Boga<sup>28</sup>. 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 współistnieniem<sup>29</sup>. Człowiek istnieje bowiem w świecie rzeczy i ludzi: poznaje ten świat, doświadcza go i współtworzy. Buber, omawiając koncepcję człowieka, zakwestionował tak teorię indywi-

<sup>23</sup> G. Marcel, *Homo Viator*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 22.

<sup>24</sup> Tamże, s. 15—18.

<sup>25</sup> Tamże, s. 23.

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

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

<sup>28</sup> Dz. cyt., t. III. *Metaphysik*, s. 3.

<sup>29</sup> „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”<sup>30</sup>. 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 pełni<sup>31</sup>. 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 wartości<sup>32</sup>. Postawa ta przerasta naturalne siły człowieka, dlatego Buber proces integrowania i rozwoju ludzkiej osoby łączył z potrzebą łaski Bożej<sup>33</sup>. 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 indywidualizmem<sup>34</sup>. 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-

<sup>30</sup> M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1971, s. 163.

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

<sup>32</sup> M. Buber, *Ich und Du*, jw., s. 65—68.

<sup>33</sup> Tamże, s. 15, 77.

<sup>34</sup> 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 międzyludzkich<sup>35</sup>. 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.

<sup>35</sup> Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, jw., s. 242—243.



...nie ma bowiem nadziei, że...  
 ...zawsze jest coś nowego...  
 ...nie ma bowiem nadziei, że...  
 ...zawsze jest coś nowego...  
 ...nie ma bowiem nadziei, że...  
 ...zawsze jest coś nowego...

1. Por. W. A. Ijzber, Fenomenologia egzystencjalna, W...  
 2. Ibidem, tamże, s. 22.

*Ks. Stanisław Kowalczyk*

## **JEDNOSTKA A SPOŁECZEŃSTWO W INTERPRETACJI MARKSISTOWSKIEJ**

**Treść: Wstęp. I. Ujęcie Marksowskie. II. Stanowisko  
polskich marksistów współczesnych. III. Końcowe  
refleksje**

Zagadnienie relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem, jak wiadomo, jest współcześnie rozumiane bardzo różnorodnie. Teoria organistyczna akcentuje prymat kolektywu, skrajny indywidualizm liberalizmu opowiada się za nie-naruszalnością praw jednostki i jej nadrzędnością wobec społeczeństwa, chrześcijański personalizm uznaje społeczny charakter człowieka i zarazem podkreśla godność naturalną ludzkiej osoby<sup>1</sup>.

Interesująca nas teoria organistyczna sugeruje, że społeczność w różnorodnej formie (kolektyw, proletariat, państwo) jest ontologicznie bardziej fundamentalna aniżeli jednostkowi ludzie, stanowiący elementy składowe społecznego „organizmu”. Teoria ta może łączyć się z totalizmem, który wymaga całkowitego podporządkowania się ludzi państwu i jego celom, w konsekwencji czego dochodzi do instrumentalnego traktowania ludzkiej osoby. Takie tendencje ujawniły się u Platona († 347 przed Chr.), który mówiąc o państwie „idealnym” opowiadał się za daleką idącą interwencją władzy publicznej w życie prywatne obywateli i ograniczenie faktyczne ich praw<sup>2</sup>. Było to instrumentalne traktowanie jednostkowego człowieka, realizowane — niestety — w wielu ustrojach dyktatorskich czasów nowożytnych i współczesnych.

Teorię organistyczną przyjmował również G.W.F. Hegel († 1831), który kolektywowi przyznał bytowość realno-substancjalną. Jego metafizyka panlogizmu mówi o trój etapowym rozwoju absolutnego bytu w formie logosu, przyrody i ducha. Ostatni etap obejmuje trzy fazy: faza ducha subiektywnego odnosi się do jednostek ludzkich, faza ducha obiektywnego łączy się z powstaniem państwa, wreszcie faza ducha absolutnego zawiera narastającą — w ra-

<sup>1</sup> Por. J. Majka, Człowiek w społeczeństwie. W: O Bogu i o człowieku, Warszawa 1968, t. I, s. 227—238; S. Kowalczyk, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, Warszawa 1979, s. 86—100.

<sup>2</sup> Platon, Prawa 631—632, 942; W. Jaeger, Paideia, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, t. II, s. 255—262.

mach sztuki, religii i filozofii — świadomość bóstwa. W tej interpretacji kolektyw jest wyższą formą rozwoju bytu absolutnego, konkretne zaś jednostki ludzkie to momenty w dialektycznym rozwoju bóstwa.

## I. UJĘCIE MARKSOWSKIE

Sposób charakterystyki relacji między jednostką a społeczeństwem, jaki zawarty jest w pismach Karola Marksa († 1883), należy do istotnych elementów marksizmu. Na tym odcinku można uchwycić fundamentalny profil tego systemu. Niewątpliwie wspomniany myśliciel kontynuuje w swoistej formie teorię organistyczną, kładąc akcent na społeczność jako czynnik osobotwórczy jednostkowego człowieka. Wskazuje na to definicja istoty człowieka, zawarta w „Tezach o Feuerbachu”: „Istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”<sup>3</sup>. Sformułowanie to, posiadające charakter definicji człowieka, jest skierowane przeciw indywidualistycznemu materializmowi L. Feuerbacha. Marks zarzucił mu pominięcie roli struktury ekonomiczno-społecznej w wyjaśnianiu genezy jednostki ludzkiej. Wówczas ujmuje się jednostkę „abstrakcyjną”, gdyż realna istota człowieka jest wyrazem relacji społecznych: w nich i poprzez nie powstaje.

Dla Marksa społeczeństwo nie jest zbiorem jednostek, ich iuxtapositio. Jednostki nie istnieją przed społecznością, dlatego i społeczeństwo nie składa się ani nie powstaje z jednostkowych ludzi. Takie rozumienie społeczności jest typowe, w przekonaniu referowanego autora, dla mieszczańskiego indywidualizmu. Jednostka powstaje w ramach społeczności, dlatego jej geneza wyjaśnia się tylko przez odwołanie się do społeczności. Oto wypowiedź z „Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych” dotycząca omawianego problemu: „Jak samo społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka, tak i człowiek produkuje społeczeństwo. (...) Ludzka istota przyrody istnieje dopiero dla człowieka społecznego; bo dopiero tu przyroda jest dla niego więzią łączącą człowieka z człowiekiem. (...) Dopiero wtedy jego byt przyrodniczy staje się dla niego bytem ludzkim i przyroda staje się dla niego człowiekiem. Tak więc społeczeństwo jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody”<sup>4</sup>. Wypowiedź niedwuznacznie podejmuje analizę ontologiczną bytu ludzkiego, streszczającą się w tezie, że „społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka”. Jest to stanowisko, które można nazwać teorią kolektywistyczną względnie socjoprioryzmem<sup>5</sup>. W społeczeństwie rodzi się człowiek jako człowiek, to jest jako istota świadoma i wolna, stanowiąca osobę.

Warto zwrócić uwagę na sposób motywacji tezy socjoprioryzmu, to jest kolektywistycznej genezy człowieczeństwa. Nie jest to najczęściej motywacja filozoficzna, ale empiriologiczna, w szerokim rozumieniu pojęcia doświadczenia. Marks odwołuje się do faktów z zakresu psychologii, pedagogiki, socjologii i nauk pokrewnych. Twierdzi mianowicie, że wszystko — co człowiek po-

<sup>3</sup> K. Marks, „Tezy o Feuerbachu”, VI. W: Marks-Engels, Dzieła, Warszawa 1961, t. III, s. 7.

<sup>4</sup> K. Marks, Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844. W: Dzieła, Warszawa 1960, t. I, s. 579.

<sup>5</sup> Zob. T. Slipko, Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 2, s. 3—16.

siada w swej naturze — zawdzięcza społeczeństwu: samoświadomość, język, styl pracy fizycznej i umysłowej, narzędzia, a nawet organy poznawcze. Jednostkowa „ogólna świadomość jest tylko teoretyczną postacią tego, czego żywą postacią jest realna wspólnota, społeczność”<sup>6</sup>. Jedyne w ramach wspólnoty ludzkie jednostki „zyskują możliwość wszechstronnego wykształcenia swoich przyrodzonych zdolności; dopiero we wspólnocie staje się możliwa jedność osobista”<sup>7</sup>. Tego rodzaju argumentacja posiada profil prakseologiczny, odwołując się do faktu rozwoju biologicznego i wychowania umysłowego realizujących się — jak wiadomo — w ramach określonych form życia społecznego (rodziny, szkoły, narodu). Czasem u Marksa pojawia się także filozoficzna motywacja socjoprioryzmu. Stwierdza on wówczas, że rozwój człowieka jednostkowego „zależy nie od świadomości, lecz od bytu; nie od myślenia, lecz od życia”<sup>8</sup>. Tego rodzaju motywacja jest konsekwencją przyjęcia założeń materializmu historycznego, w ramach którego uznaje się prymat materialno-ekonomicznej bazy przed ideologiczną nadbudową.

Socjoprioryzm łączy się organicznie z socjocentryzmem, to jest wyakcentowaniem dominującej roli społeczności w relacji „jednostka — kolektyw”. Marks jest przeciwny „sztucznemu” przeciwstawianiu jednostki i społeczności. Dla niego jednostka ujmowana w oderwaniu od społeczności jest „abstrakcją”. „Jednostka jest istotą społeczną. Dlatego jej przejawy życia — choćby nie miały bezpośrednio postaci społecznej, postaci przejawów życia wspólnie z innymi — są przejawami i potwierdzeniem życia społecznego. Życie indywidualne i gatunkowe człowieka nie są czymś różnym, choć sposób życia indywidualnego jest siłą rzeczy bądź bardziej szczególnym, bądź bardziej ogólnym przejawem życia gatunkowego”<sup>9</sup>. Autorowi nie chodzi więc jedynie o to, że życie psychiczne człowieka aktualizuje się i doskonali w kontekście życia społecznego. Autor „Rękopisów” najwyraźniej identyfikuje ontologicznie jednostkę i społeczeństwo. Teza „jednostka ludzka jest istotą społeczną”, występująca w filozofii arystotelesowskiej, w marksizmie jest rozumiana jako pełna tożsamość bytu jednostki i kolektywu. Człowiek, mimo swej indywidualności i specyfiki, jest „całością, idealną całością, subiektywnym bytem dla siebie myślącego i zmysłowo doznawanego społeczeństwa”; jest on „rzeczywistym używaniem bytu społecznego”<sup>10</sup>. A więc człowiek jest nie tylko społeczną istotą, ale społeczność jest istotą człowieka.

Marks polemizował z Hegłowskim rozumieniem państwa, co pośrednio ukazuje jego rozumienie relacji między jednostką a kolektywem. W przekonaniu niektórych marksistów wspomniana polemika jest zarazem odżegnywaniem się od skrajnego kolektywizmu typowego dla Hegla<sup>11</sup>. Taka interpretacja wywołuje kontrowersyjną w świetle wypowiedzi zawartych w „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa”. Hegel państwo i ludzkie jednostki uznał za partnerów istniejącej pomiędzy nimi relacji. Marks koryguje takie rozumienie, stwierdzając, że państwo działa nie przez jednostki indywidualne „jako

<sup>6</sup> K. Marks, Rękopisy..., jw., s. 580.

<sup>7</sup> K. Marks i F. Engels, Ideologia niemiecka. W: Dzieła, t. III, s. 83.

<sup>8</sup> Tamże, s. 287. Autorzy Ideologii niemieckiej twierdzą, że świadomość człowieka — tak istotna w formowaniu się człowieczeństwa — jest konstytuowana przez struktury ekonomiczno-społeczne.

<sup>9</sup> Rękopisy..., jw., s. 580. Por. J. Y. Calvez, La pensée de Karl Marx, Paris 1956, s. 513—515.

<sup>10</sup> Rękopisy..., jw., s. 580.

<sup>11</sup> Por. T. M. Jaroszewski, Osobowość i wspólnota, Warszawa 1970, s. 29 nn.

osobniki fizyczne, lecz indywidualne jednostki jako członków państwa”<sup>12</sup>. Nie ma więc ludzkich indywidualności jako takich, są tylko członkowie społeczności. „Istotą indywidualnej osobowości nie jest (...) abstrakcyjna natura fizyczna, lecz jej charakter społeczny”<sup>13</sup>. W tej interpretacji człowiek traci swoją indywidualność, prywatność, wszystko bowiem jest ujmowane w relacji do państwa. Oczywiście Marks państwa nie traktował jako „rzeczywistej osoby”, ale równocześnie w kolektywie dostrzegał faktyczne urealnienie ludzkiej osobowości. „W rzeczywistości — pisał — osoba abstrakcyjna osiąga dopiero w osobie moralnej, w społeczeństwie, rodzinie itd. prawdziwe istnienie swej osobowości”<sup>14</sup>. Marks nie reizował państwa, ale zarazem dopiero w nim widział „prawdziwe istnienie osobowości” ludzkiej. Teoria kolektywizmu jest więc podtrzymywana przez niego w wersji radykalnej, gdyż „indywidualność” i „osobowość” zostały zredukowane do więzi człowieka ze społeczeństwem. W ten sposób jeden z elementów relacji — kolektyw wchłania ontologicznie drugi element — jednostkę. Jednostka ludzka wyraża się wyłącznie w życiu społecznym, które ją bytowo konstytuuje. Kolektyw jest wyrazem najbardziej kompletnym osobowego bytu ludzkiego.

Karol Marks nie ograniczył się do analizy ontologicznego aspektu relacji „jednostka — społeczność”, lecz zainteresował się także aksjologicznym aspektem problemu. Rozgraniczył mianowicie wspólnoty nieautentyczne, w których człowiek indywidualny traci zwykle swe prawa na rzecz uprzywilejowanych jednostek, oraz wspólnoty doskonałe, czyli autentyczne. Taką wspólnotą doskonałą będzie ludzkość na ostatnim etapie swego rozwoju, to jest etapie humanizmu komunistycznego, w którym zaniknie wszelka alienacja człowieka. Nastąpi wówczas „pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego”; wówczas także nastąpi „prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a człowiekiem”<sup>15</sup>. Dawne wspólnoty instrumentalizowały jednostkę ludzką, wspólnota istniejąca w ramach ekonomiczno-społecznego ustroju komunistycznego ma umożliwić pełny rozwój indywidualnej osobowości człowieka. Będzie to etap rozwiązania dylematów związanych z relacją pomiędzy jednostką a społeczeństwem.

## II. STANOWISKO POLSKICH MARKSISTÓW WSPÓŁCZESNYCH

Zagadnienie relacji między społecznością a jednostką było przedmiotem uwagi czołowych marksistów polskich, między innymi Schaffa, Fritzhanda i Jaroszewskiego. Pierwszy z nich reprezentuje wyraźnie skrajne kolektywistyczne ujęcie problemu, dwaj ostatni opowiadają się za bardziej liberalną, umiarkowaną interpretacją.

Adam Schaff, autor głośnej pracy „Marksizm a jednostka”, jeden z pierwszych w świecie marksistów dowartościował problematykę człowieka jako jednostki. Dlatego dziwi fakt, że on właśnie — komentując pisma Marksa — wyraźnie akceptuje tradycyjny kolektywizm socjologiczny. Odwołuje się do definicji jednostki jako całokształtu stosunków społecznych, definicji zawartej w

<sup>12</sup> K. Marks, Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. W: *Dziela*, t. I, s. 266.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Dz. cyt., s. 289.

<sup>15</sup> *Rękopisy...*, jw., s. 577.

„Tezach o Feuerbachu”, widząc w niej coś więcej aniżeli stwierdzenie społecznego charakteru człowieka. Marksowska definicja sugeruje, że „człowiek jest produktem społeczeństwa, tzn. to, że jest taki, jaki jest, jest dziełem społeczeństwa”<sup>16</sup>. Jeszcze dobitniej wypowiedział to Schaff w innej pracy, pt. „Filozofia człowieka”, gdzie pisał: „Człowiek jest zawsze i wszędzie tworem społeczeństwa, w pewnym sensie tego słowa — odbiciem jego stosunków”<sup>17</sup>. Jest to więc uznanie bytowego i chronologicznego prymatu społeczności przed jednostką. Ta ostatnia nie tylko jest powiązana wieloma węzłami z kolektywem, ale jest przez niego konstytuowana. Ludzka natura „sprowadza się więc do roli produktu, czy — jeśli ktoś woli — do roli funkcji stosunków społecznych”<sup>18</sup>. Ludzka natura, obejmująca samoświadomość, wolność wyboru, wartościowanie aksjologiczne itp. przejawy życia psychicznego, ma stanowić wyłącznie efekt życia w ramach kolektywu. Schaff, widząc w człowieku „funkcję społecznych stosunków”, zdawał się interpretować osobę funkcjonalnie. Ludzka natura byłaby więc pozbawiona ontycznej stabilności i autonomii, stanowiąc przejaw i funkcję układów społecznych. Warto w tym miejscu przypomnieć, że marksizm myśli i całe życie psychiczne człowieka interpretuje jako „funkcję procesów materii wysoko zorganizowanej — mózgu”. W ten sposób osoba ludzka i jej życie psychichoduchowe zostały zinterpretowane procesualnie. W interpretacji omawianego autora osoba ma stanowić funkcję życia społecznego, fenomen pochodny struktur materialno-ekonomicznych jako najbardziej ontycznie pierwotnych.

Schaff polemizuje z zarzutem, że marksistowskie rozumienie jednostki ludzkiej jest równoznaczne z zaturacją jej ontologicznej odrębności i autonomii. Polemika ta sprowadza się, niestety, do gołosłownych stwierdzeń, że personalizm chrześcijański jest antynaukowy i metafizyczny, natomiast koncepcja marksistowska jest potwierdzona przez naukę. Autor ostatecznie wyraża przekonanie, że ludzka jednostka nie przestaje być sobą, jeśli jej „poglądy i postawy są ujęte genetycznie jako społecznie uwarunkowane”<sup>19</sup>.

Uznanie bytowego prymatu społeczności wobec jednostki, przyjmowanego przez Schaffa, jest tezą ontologiczną. Równocześnie jednak motywacja takiego stanowiska posiada charakter wyraźnie psychologiczno-socjologiczny<sup>20</sup>. Autor stanowicie stwierdza, że kultura umysłowa, etyczna, artystyczna, duchowa itp. są przekazywalne człowiekowi przez społeczeństwo, w izolacji od którego zamiera życie autentycznie ludzkie. W tym miejscu polski marksista odwołuje się nawet do faktu, że teoria natywizmu jest dziś powszechnie zarzucona w nauce i filozofii. W konkluzji Schaff stwierdza, że ludzka jednostka w jej wymiarze osobowym jest „procesem”, „tworem własnym człowieka społecznego”<sup>21</sup>. Jest to funkcjonalno-procesualne pojmowanie ludzkiej osoby jednostkowej, w wyniku czego traci ona status autonomicznego substancjalnego bytu. Człowiek jednostkowy w proponowanej interpretacji ma istnieć wyłącznie jako procesualny korelat społeczności.

Nieco inną interpretację relacji „jednostka-społeczeństwo” podał Marek Fritzhand, ujmując ją w relacjach aksjologicznych. Pozwoliło mu to odejść

<sup>16</sup> A. Schaf, Marksizm a jednostka ludzka, Warszawa 1965, s. 92.

<sup>17</sup> A. Schaff, Filozofia człowieka, Warszawa 1962, s. 99.

<sup>18</sup> Marksizm a jednostka ludzka, jw., s. 94.

<sup>19</sup> Tamże, s. 99.

<sup>20</sup> Tamże, s. 94—96.

<sup>21</sup> Tamże, a. 138.

w pewnym stopniu od skrajnego kolektywizmu<sup>22</sup>. Negatywnie ocenił on zwłaszcza okres stalinowski, kiedy uprawiano kult kolektywu, w wyniku czego człowiek był traktowany jako „manifestacja bytu klasowego, pozbawiona własnej, indywidualnej egzystencji”<sup>23</sup>. W przekonaniu Fritzhanda autentyczny marksizm odcina się zarówno od indywidualizmu jak kolektywizmu. Ten ostatni występuje w różnych formach: u Schelera społeczność jest zbiorową osobą, u Junga społeczeństwo ma zbiorową psychikę, u Hegla idea państwa zyskała własne substancjalne istnienie<sup>24</sup>. Autor kwestionuje tego rodzaju rozwiązanie problemu, stwierdzając, że marksizm bynajmniej nie stawia wyżej teorii kolektywizmu od teorii indywidualizmu. „Społeczeństwo — pisze Fritzhand — nie istnieje poza czy ponad ludźmi, nie posiada samoistnego bytu”<sup>25</sup>.

Krytyczny stosunek wobec skrajnego kolektywizmu prezentuje Fritzhand głównie na płaszczyźnie aksjologicznej. Indywidualizm prowadzi do egoizmu, ale kolektywizm może prowadzić do instrumentalizowania ludzkiej jednostki. A przecież „człowiek stanowi (...) najważniejszą wartość, ostateczny cel sam w sobie, punkt wyjścia i rdzeń jego [Marksa] systemu etycznego”<sup>26</sup>. W ten sposób dowartościowana została ranga jednostki jako najwyższej wartości. Preferowanie aksjologiczne jednostki przed kolektywem posiada wydźwięk niewątpliwie humanistyczny.

Fritzhand, dystansując się od tradycyjnego kolektywizmu, nadal solidaryzuje się z „socjalistycznym kolektywizmem”. Dlatego, choć odrzucił ontologiczną samoistość społeczeństwa, to równocześnie kwestionuje „tezę o samoistnym i pozaspołecznym istnieniu jednostek”<sup>27</sup>. Indywidualna osoba ludzka, nie istniejąc w oderwaniu od społeczeństwa, nie posiada bytowej substancjalności i autonomii. Zdaniem Fritzhanda „człowiek jest człowiekiem tylko w łączności z innymi ludźmi i tylko dzięki tej łączności”<sup>28</sup>. Nie ma społeczeństwa poza jednostkami ludzkimi, ale także nie ma ludzi poza społeczeństwem. Tego typu stwierdzenia posiadają u autora profil ontologiczny, orzekają bowiem o bytowym prymacie społeczeństwa wobec jednostek.

Również na płaszczyźnie aksjologicznej Fritzhand nie ukrywa swego poparcia dla „socjalistycznego kolektywizmu”. W jego interpretacji „dobro społeczne nie istnieje poza dobrem jednostek, lecz nie poszczególnych jednostek, ale wszystkich jednostek”<sup>29</sup>. Jest to, jak stwierdza, „marksistowski humanizm” dystansujący się zarówno od indywidualizmu jak kolektywizmu. Deklarowana przezeń aksjologiczna supremacja „człowieka” okazuje się całkowicie zgodna z tradycyjnym kolektywizmem marksizmu, który jednostki wyjaśnia jako składowe elementy ontyczne kolektywu. Socjocentryzm łączy się u Fritzhanda z socjoprioryzmem. Dlatego stwierdził, że antropogeneza i socjogeneza nierozzerwalnie łączą się ze sobą<sup>30</sup>.

<sup>22</sup> Akcentuje to T. Slipko, *Pojęcie człowieka...*, jw., s. 8—12. Szkoda, że autor referując Fritzhanda pominął te jego wypowiedzi, które zbliżają go do krytykowanego przezeń kolektywizmu.

<sup>23</sup> M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, s. 123.

<sup>24</sup> M. Fritzhand, *Indywidualizm czy kolektywizm? „Człowiek i Światopogląd”* (1972) nr 2, s. 13—14 (7—28).

<sup>25</sup> Tamże, s. 23.

<sup>26</sup> Fritzhand, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1961, s. 50.

<sup>27</sup> Fritzhand, *Indywidualizm czy kolektywizm?* jw., s. 24.

<sup>28</sup> Fritzhand, *Człowiek, humanizm, moralność*, Warszawa 1966, s. 91. Jest to nawiązanie do wypowiedzi Marksa.

<sup>29</sup> *Indywidualizm czy kolektywizm?* jw., s. 26.

<sup>30</sup> *Człowiek, humanizm, moralność*, jw., s. 98.

Interesująco analizuje relację „jednostka — społeczność” inny polski marksista, Tadeusz Jaroszewski. On także odcina się od skrajnego kolektywizmu, nazwanego „realizmem socjologicznym”, który „przypisuje państwu oraz instytucjom i grupom społecznym, nieformalnym lub formalnym, realny byt podmiotowy, traktując osoby ludzkie jako zwykle (...) obiektywizację życia społecznego”<sup>31</sup>. Jest to Hegłowski rozumienie społeczeństwa i jednostki. Jaroszewski, chcąc wypośredkować między „realizmem socjologicznym” a indywidualizmem personalistycznym, odwołuje się do faktu dialektycznej więzi ludzkiej jednostki i społeczeństwa. „Osobowość — pisze — staje się w dialektycznym procesie komunikacji międzyludzkiej, w dialektycznym zderzeniu różnorodnej społecznej ekspresji działalności jednostek”<sup>32</sup>. Osobowość człowieka, jego świadome siebie „ja” i życie psychiczne, nie istnieją więc w izolacji od społeczeństwa. Więcej nawet: one są jego wytworem i ontologiczną konką, akcentuje zarazem aktywny charakter ludzkiej jednostki wobec społeczeństwa. Jaroszewski, uznając genetyczny prymat kolektywu przed jednostką. Człowiek nie jest pasywną figurą woskową, lecz — kształtowany przez społeczeństwo — sam również je współtworzy<sup>33</sup>.

### III. KOŃCOWE REFLEKSJE

Marxistowska interpretacja relacji, jakie łączą jednostkę ze społecznością, ze strony autorów inspiracji chrześcijańskiej najczęściej była kwestionowana. Sposób motywacji i skala negacji są jednak zróżnicowane. M. Bierdiajew pisał: „Komunizm odrzucił Boga nie w imię człowieka (...), ale (...) w imię kolektywu, nowego bóstwa”. „Nie ma człowieka, jest klasa”<sup>34</sup>. Równie globalnie negatywną krytykę można napotkać w pismach polskich autorów, m.in. Józefa Pastuszki<sup>35</sup>. Autorzy tego nurtu twierdzą, że marksizm absolutyzuje społeczeństwo, traktując je jako swego rodzaju hipostazę i absolut.

Inni autorzy chrześcijańscy bardziej ostrożnie piszą na temat marksistowskiego kolektywizmu. Jean-Yves Calvez dostrzega, głównie na płaszczyźnie aksjologicznej, rolę jednostkowego człowieka w pismach Marksa. Autor „Rękopisów” traktował społeczność nie jako deprecjowanie czy przekreślenie człowieka jednostkowego, ale jego pełny i wszechstronny rozwój. „Komunizm jest humanizmem, który w żaden sposób nie poświęca indywidualności osobowych. To realizacja konkretnego człowieka i jedynie jego”<sup>36</sup>. Wypowiedzi Calveza nie zawsze są sformułowane jednoznacznie: czasem tylko referuje Marksa, innym razem zdaje się wypowiadać już własną opinię.

W podobny sposób ocenia marksizm ks. Tadeusz Ślipko, w którego przekonaniu u współczesnych marksistów polskich — zwłaszcza Fritzhanda — nie ma absolutyzującej koncepcji społeczeństwa. Równocześnie autor ten wykazuje istnienie socjoprioryzmu w założeniach antropologii marksistowskiej.

<sup>31</sup> T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970, s. 31.

<sup>32</sup> Tamże, s. 36. Por. Jaroszewski, *Marxistowska koncepcja człowieka*. W: *Filozofia marksistowska*, Warszawa 1971, s. 656 nn.

<sup>33</sup> *Osobowość i wspólnota*, jw., s. 37—38.

<sup>34</sup> M. Bierdiajew, *Problem komunizmu*, Warszawa 1937, s. 50—51. Cyt. za: M. Fritzhand, *Myśl etyczna młodego Marksa*, jw., s. 67.

<sup>35</sup> J. Pastuszka, *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny” 43 (1947) s. 105—118.

<sup>36</sup> J. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, jw., s. 538. Por. tamże, s. 513—515.



Skoro zatem „u podstaw marksistowskiej tezy o genetycznym uwarunkowaniu jednostki przez społeczeństwo mieści się pojęcie społeczeństwa jako bytu rzeczywistego konstytuującego egzystencję jednostki, stanowiącego źródło i siłę twórczą wszystkich elementów psychicznego i zewnętrznego życia jednostki”, to jednostka ta „z konieczności schodzi do rzędu epifenomenu społeczeństwa, wielkości wtórnej i pochodnej”<sup>87</sup>. W takiej antropologii „człowiek” przestaje być osobą, stając się człowiekiem „kolektywnym”. Autor, uznając humanistyczne postulaty marksizmu, wskazuje na brak immanentnej logiki między jego ontologią genetyczną człowieka a aksjologią humanizmu.

Co sądzić ostatecznie o marksistowskiej interpretacji stosunku jednostki do społeczeństwa? Ocena autorów chrześcijańskich, mimo sygnalizowanych wyżej — w gruncie rzeczy mało istotnych — różnic, jest zasadniczo negatywna. Trzeba przyznać, że zarówno klasycy marksizmu jak jego współcześni zwolennicy nie deklarują się za teorią skrajnego kolektywizmu. Nie ma więc u nich formalnej absolutyzacji społeczności na niekorzyść jednostki. Współcześni marksiści przyznają jednak, że w historii marksizmu niejednokrotnie człowiek jednostkowy był traktowany jako „manifestacja bytu klasowego, pozbawiona własnej indywidualnej egzystencji”. Fritzhand stwierdzenie to odnosi do stalinowskiej wersji marksizmu, ale wydaje się, że była to wersja bardziej upowszechniona i długotrwała. Jeżeli nie w teorii, to w mentalności i postępowaniu wielu zwolenników materializmu historycznego człowiek jednostkowy mało znaczył, gdyż liczył się przede wszystkim kolektyw.

Współczesny marksizm nawiązuje do antropologii filozoficznej „Rękopisów”, co pozwala w pewnym stopniu eksponować rolę jednostki w jej przyporządkowaniu względem społeczności. Lektura pism „młodego” Marksa pozwala jednak zauważyć, że w aspekcie ontologicznym preferował on wyraźnie rolę kolektywu wobec roli jednostki. Dlatego stwierdził, że „społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka”, tzn. hominizację uznał za efekt podjęcia życia społecznego. W takiej interpretacji człowiek to nie indywidualna osoba, zawierająca w swej naturze czynniki osobotwórcze. Człowiek jest człowiekiem wyłącznie jako „członek państwa”, to jest jako człowiek „społeczny”, czyli kolektywny. Jego życie psychiczne i osobowość istnieją wyłącznie w ramach społeczeństwa i dzięki niemu. Powyższa eksplikacja ontologiczna relacji „jednostka — społeczność” pośrednio podważa autonomiczno-personalny wymiar człowieka oraz opowiada się za „socjologicznym realizmem”, czyli teorią organistyczną.

Marksiści eksponowali rolę jednostki na płaszczyźnie aksjologicznej, stwierdzając, że jej najpełniejszy rozwój nastąpi we wspólnocie realizującej ekonomiczny ustrój komunizmu. Był to jednak akt wiary, nie zaś wniosek wydedukowany logicznie z analizy filozoficznej relacji łączącej jednostkę ze społeczeństwem. Aksjologiczny optymizm Marksa załamuje się wówczas, kiedy omawia problematykę eschatologiczną. Stwierdza wtedy, że śmierć jest „srogim zwycięstwem gatunku nad określonym osobnikiem” człowieka<sup>88</sup>. Przyznaje więc, że „nieśmiertelność” jest atrybutem kolektywu ludzkiego, nie zaś jednostki. W ten sposób barierę przemijalności przełamuje tylko wspólnota, która ocali coś z życia jednostek za cenę całkowitego ich wchłonięcia w siebie. Marksowska eschatologia laicka jest wyrazistą egzemplifikacją bytowego prymatu kolektywu przed jednostką omawianego nurtu.

<sup>87</sup> T. Ślipko, Pojęcie człowieka..., jw., s. 14.

<sup>88</sup> Marks, Rękopisy..., jw., s. 581.

Reinterpretacja polskich marksistów analizowanego problemu jest niewątpliwie interesująca, czasem nowatorska, ale ostatecznie nie wychodzi poza ramy socjologicznego kolektywizmu. Schaff rolę jednostki redukuje do roli „produktu” i „funkcji społecznej”, co mieści się w ramach teorii organistycznej — i to jej skrajnej interpretacji. Proponowane rozumienie osoby ludzkiej ujmują ją w kategoriach funkcjonalno-procesualnych, w wyniku czego nie może ona stanowić ontologicznie trwałego korelatu wobec społeczeństwa. Fritzhand, choć dowartościowuje częściowo dobro jednostki jako cel życia społecznego, to w swej analizie płaszczyzny ontologicznej nie odchodzi od „socjalistycznego kolektywizmu”. Jego socjoprioryzm prowadzi logicznie do socjocentryzmu<sup>39</sup>, w ramach którego trudno mówić o dwu równie trwałych elementach relacji „jednostka — społeczeństwo”. Jaroszewski odwołał się do dialektycznego charakteru powyższej relacji: społeczeństwo produkuje człowieka, ale i człowiek współtworzy społeczeństwo. Rzeczywiście dosłownie wypowiedział tę myśl Karol Marks, ale — jak się wydaje — obie części jego wypowiedzi odnoszą się do różnych płaszczyzn. Społeczeństwo kształtuje jednostkę w sensie ontologicznym, natomiast człowiek współtworzy społeczeństwo w sensie psychiczno-społecznym. W eksplikacji marksistowskiej społeczeństwo istnieje jako bytowy fenomen pierwotny, dlatego rola ludzi jednostkowych sprowadza się do kontynuacji i wzbogacania życia społecznego.

Preferowanie roli społeczności na niekorzyść roli jednostki, zauważalne w marksizmie dawnym i współczesnym, jest szczególnie wyraźne w zakresie problematyki człowieka<sup>40</sup>. Nie jest rzeczą przypadku, że marksizm akcentuje prawa ekonomiczno-socjalne obywatela, natomiast chrześcijaństwo takie prawa, jak: wolność, równość, nienaruszalność osobista, prawo wyboru światopoglądu itp. Personalizm chrześcijański osobowe „ja” człowieka uznaje za podmiot wszelkich praw, które są mu należne z tytułu posiadania natury ludzkiej. W interpretacji marksizmu ucłowieczenie jest efektem podjęcia życia społecznego i pracy. Indywidualno-osobowy wymiar człowieka jest traktowany jako epifenomen życia społecznego, dlatego człowiek jest uznawany za człowieka wyłącznie w ramach społeczności i dzięki włączeniu się do niej. Takie pojmowanie genezy ludzkiej natury sprawia, że prawa obywatela preferuje się przed prawami człowieka. Godność człowieka ma stanowić konsekwencję relacji społecznych, dlatego i jego prawa mają być rezultatem konkretnych układów ekonomiczno-społecznych.

Zarysowana wyżej teoria kolektywistyczna, przyjmowana przez marksizm, organicznie ząbija się z szeregiem istotnych jego tez oraz postulatów. Preferowanie praw obywatela przed prawami człowieka jest tylko jedną z konsekwencji teorii kolektywistycznej. Z teorią organistyczną łączy się integralnie teoria dyktatury proletariatu, przyznanie proletariatowi roli kolektywnego demiurga, oraz pojawiające się w niektórych odłamach marksizmu (stalinizm, maoizm) tendencje totalitarne.

Przeprowadzone analizy, nawiązujące tak do wypowiedzi Marksa jak współczesnych marksistów polskich, pozwalają mówić o teorii kolektywistycznej jako trwałym elemencie filozofii marksistowskiej. Osobę ludzką widzi marksizm wyłącznie poprzez pryzmat życia w społeczności, do niego ją właściwie redukuje. Taka interpretacja nie zapewnia autonomii bytowej jednostkowej

<sup>39</sup> Skoro osoba ludzka jest ontologicznie pochodna wobec społeczności, to tym samym jest plasowana na drugim miejscu — po kolektywie.

<sup>40</sup> S. Kowalczyk, *Możliwości dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego dotyczące go praw człowieka*, „Chrześcijańskie w Świecie” 10(1978) nr 3—4, s. 60—65.

osobie w jej relacji wobec kolektywu społecznego. Dlatego personalizm chrześcijański takiego rozwiązania problemu przyjąć nie może: tak w aspekcie ontologicznym jak aksjologicznym. Człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, ale jego bytowe „ja” transcenduje aktualne układy oraz relacje ekonomiczno-społeczne.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że problem kolektywu społecznego nie jest w zasadzie nowym odkryciem. W literaturze filozoficznej i socjologicznej od dawna starano się o jego rozwiązanie. W szczególności w socjologii i antropologii. W socjologii problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W antropologii problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W filozofii problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W teologii problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W psychologii problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W pedagogice problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W sztuce problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W literaturze problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W muzyce problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W sportach problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W rekreacji problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W turystyce problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W gastronomii problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W sztuce problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W literaturze problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W muzyce problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W sportach problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W rekreacji problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W turystyce problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji. W gastronomii problem kolektywu społecznego jest przedmiotem badań i dyskusji.

12 Skoro osoba ludzka jest ontologicznie pochodząca z kolektywu, to tym samym jest płaconym za drugą miarę — po kolektywie.  
 13 S. Kowalczyk, „Możliwość dialogu chrześcijańskiego z socjologią”, „Chrześcijaństwo w Polsce”, 10 (1973), nr 3-4, s. 50-52, 53-54.  
 14 S. Kowalczyk, „Chrześcijaństwo w Polsce”, 10 (1973), nr 3-4, s. 50-52, 53-54.