

DOROTA BAJER

(Katowice)

## EGZYSTENCJALIZM JAKO FILOZOFIA PODMIOTU<sup>1</sup>

Omówienie głównych założeń egzystencjalizmu nie jest proste, bowiem koncentruje się on na jednostkowym wymiarze ludzkiego istnienia i nie ma charakteru

---

<sup>1</sup> Ten aspekt egzystencjalizmu podkreśla Leszek Kołakowski w szkicu *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, w którym konstatuje on: „Filozofia egzystencjalna miała być próbą restytucji podmiotu po przewyciężeniu subiektywizmu minionej epoki; miała wyciągnąć z wszystkich nieudanych przedsięwzięć empirystów, fenomenologów, psychoanalityków. Miała przyjąć husserlowską ideę »powrotu do rzeczy samych«, jednakże rezygnując z redukcji transcendentnej, która miałaby umożliwić ów powrót, odciełała ku niemu drogę swoim radykalizmem subiektywistycznym. Miała zarazem podjąć wartości husserlowskiego anty-psychologizmu i zrekonstruować świat osobowy, nie odwołując się do jego »psychiczności«, a zarazem odróżniając go bezwzględnie od świata »rzeczy« – zarówno dusz, jak ciał fizycznych. (...) Jednostka ukonstytuowana jest przez ruch świadomości ku sobie zwróconej, a ruch ten nie może być nijak z zewnątrz uchwytny ani opisany, skoro każdy opis, mocą samej natury języka, ujmuje tylko przedmiotową stronę egzystencji, a więc to właśnie, co jest tylko jej rzeczową manifestacją, nie zaś jej życie realne. Nie ma, w ścisłym sensie, dwóch jednostek ludzkich, ponieważ operacja sumująca, która by miała je ująć jako »dwie« właśnie, musi zakładać subsumpcję obu pod pewien gatunek czy też ze względu na pewien zespół własności potraktować je jako »podobne«; tym samym sumowanie zakłada, że traktuje się indywidualium ludzkie jako »światowy« obiekt, pomijając to, co go tworzy jako egzystencję i co zarazem jest nieuchwytnie dla myśli dyskursywnej. Uświadomić sobie własną niesprowadzalność do rzeczowego bytu, to osiągnąć realne życie »jednostkowe«, przewyciężyć pokusę identyfikacji z bezosobowymi, anonimowymi formami bytu” (L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 12–13). Egzystencjalizm jako filozofię koncentrującą się na sposobie przeżywania istnienia przez podmiot postrzega także Adam Stanowski: „Chcąc najogólniej tę problematykę [pism egzystencjalistów – D. B.] określić, trzeba stwierdzić na wstępie, że posiada ona charakter wybitnie humanistyczny, koncentruje się wokół spraw człowieka. Od czasów zwrócenia się sofistów i Sokratesa od zagadnień przyrody – dominujących w pierwszym okresie myśli greckiej – ku sprawom człowieka nie było chyba w dziejach filozofii europejskiej tak zdecydowanego odejścia od wszystkiego, co nie wiąże się bezpośrednio z człowiekiem. (...) Egzystencjaliści, czyniąc zasadniczym przedmiotem swoich rozważań egzystencję, mają na myśli nie istnienie w ogóle, ale istnienie człowieka, właściwy mu sposób istnienia. Chodzi tu zresztą nie tyle o to, jak naprawdę, w rzeczywistości istnieje człowiek, ale o to, jak on to swoje istnienie przeżywa, jak mu się ono jawi. Mamy tu więc do czynienia nie tyle z antropologią filozoficzną, z metafizyczną koncepcją człowieka, ile z fenomenologią istnienia ludzkiego, z próbą opisu fenomenologicznego postaw ludzkich, stosunku człowieka do swojego istnienia, do sposobu, w jaki istnieje, i do tego, co istnieje obok niego” (A. Stanowski, *Egzystencjalizm*, w: „Znak” 1958, nr 48, s. 688).

spójnego systemu filozoficznego, który dałoby się scharakteryzować jak na przykład poglądy Platona czy Leibniza. Dodatkową trudność stwarza to, iż koncepcje egzystencjalistów często ewoluowały, ulegały modyfikacjom, jak na przykład myśl Marcela, Sartre'a czy Camusa oraz zazwyczaj były wyrażane obrazowym, metaforyzowanym językiem literatury<sup>2</sup>. Egzystencjalizm to filozofia podmiotu mająca charakter antynaturalistyczny, antypozytywistyczny i antyracjonalistyczny, która koncentruje się na konkretnym ludzkim byciu zawsze doświadczanym przez jednostkę subiektywnie, wewnątrznie, na zagadnieniach związanych z wolnością, samotnością i skończonością człowieka w świecie, problemach ujmowanych w kategoriach dramatyzmu ludzkiego istnienia. W egzystencjalizmie XX-wiecznym wyróżnia się dwa nurty: teistyczny i ateistyczny<sup>3</sup>. Do pierwszego zaliczani bywają tacy myśliciele jak Jaspers, Bierdiajew, Szestow, Marcel, do drugiego: Sartre, Camus i niekiedy Heidegger. Wydaje się, że jednym z głównych źródeł egzystencjalizmu jest zwątpienie w racjonalność istoty ludzkiej – fundament starogreckiej, w ogóle europejskiej, antropologii. Zwątpienie to – mające korzenie już w filozofii antycznej – zrodziło sceptycyzm wobec możliwości poznawczych człowieka, wobec jego zdolności do racjonalnego wyjaśnienia zjawisk rzeczywistości pojmowanej w kategoriach logosu. To z kolei powodowało niepokój egzystencjalny wynikający z niemożności zaspokojenia znamiennej dla istoty ludzkiej potrzeby zrozumienia całościowego i ostatecznego porządku rzeczy, a szczególnie sensu skończonego człowieczego istnienia. Świadomość ograniczeń poznawczych człowieka i wynikająca stąd niemożność zrozumienia świata poddanego prawu nieuchronnego przemijania potęgowały lęk przed nieuniknioną śmiercią i rodziły przekonanie o marności tego, co doczesne. Tak – już w antyku – kształtowała się świadomość tragizmu ludzkiego losu, który zaczynał się jawić w kategoriach wanitatywnych, jako zmierzanie ku śmierci. Niepokoje egzystencjalne ulegały i ulegają nasileniu w momentach utraty przez jednostkę lub zbiorowość poczucia bezpieczeństwa w świecie wskutek wojen, rozpadu systemów politycznych, ekonomicznych czy aksjologiczno-religijnych, ale

---

<sup>2</sup> „Egzystencjalizm jako kierunek myśli współczesnej nie jest systematycznym wykładem określonych poglądów filozoficznych i społecznych, lecz konglomeratem różnych motywów filozoficznych i literackich – stanowi to powód wielorakich interpretacji samej zawartości pojęciowej tego kierunku. Operacje mające na celu usystematyzowanie doktryny, zamknięcie jej w granicach określonych działów filozofii: ontologii, teorii poznania, etyki, aksjologii, estetyki – przekształcają się z miejsca w czynności typu kreatorskiego. Kreuje się mianowicie system, który *de facto* nie istnieje, choć jego wątki rozrzucone są w pismach filozofów egzystencjalistów. Przy czym operacje takie są nieuniknione i konieczne, jeśli się chce dać immanentną analizę kierunku, określić różnice zachodzące między jego poszczególnymi przedstawicielami, wyznaczyć nurty itd. Jest to wszak czynność wstępna, bez której nie sposób nawet przejść do kolejnych etapów działalności krytycznej: do określenia genezy społecznej i funkcji danej filozofii”; J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976, s. 39–40.

<sup>3</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2007, s. 109.

także na skutek jednostkowych traumatycznych doświadczeń jak zagrożenie śmiercią własną, bliskiej osoby, wykluczenie społeczne. Tak było na przykład w czasach hellenistycznych, gdy wskutek podbojów Aleksandra Wielkiego powstała, a później rozpadła się wielokulturowa, pluralistyczna monarchia, w której przenikały się światopoglądy i systemy wartości. Upadek tego imperium dowiódł, iż nie da się znaleźć trwałego egzystencjalnego oparcia w zróżnicowanym i wariabilnym świecie doczesnym, że winno się szukać ostoji w swym życiu wewnętrznym, w uniezależnieniu się od świata zewnętrznego, w idei *autarkii*, co radzili już cynicy i stoicy. Za jednego z odległych antenatów egzystencjalizmu można uznać Marka Aureliusza, który w swych *Rozmyśleniach* charakteryzował byt ludzki jako krótki i kruchy, człowieka zaś jako istotę nieokreśloną, płynną, mającą ograniczone możliwości percepcji zmysłowej i racjonalnej, a jednocześnie pragnącą zrozumieć całościowy sens istnienia. Aby podkreślić dramatyzm ludzkiej kondycji i obrazowo przedstawić wewnętrzne, egzystencjalne zmagania człowieka, Marek Aureliusz sięgnął po pojawiający się w literaturze i filozofii motyw życia jako walki z przeciwnościami losu i słabościami ludzkiej natury<sup>4</sup>. Rzymski filozof w swych refleksjach o kondycji ludzkiej wykorzystał też popularny w kulturze europejskiej topos życia teatru przedstawiający człowieka jako aktora na scenie świata, który, by doświadczyć *ataraksji*, powinien zaakceptować – jak radził Epiktet – przydzieloną mu przez reżysera spektaklu życiową rolę<sup>5</sup>. Marek Aureliusz szukał dla niestałego świata fizycznego uzasadnienia w jakiejś sile metafizycznej pozwalającej kruchemu człowiekowi zachować wiarę w racjonalny, a więc sensowny ład kosmosu. Tą siłą był dla niego rozumny Bóg-reżyser, który człowiekowi-aktorowi, zatem bytowi niesamodzielnemu, wyznacza określone role życiowe. Za odległego prekursora egzystencjalizmu można także uznać Pascala, myśliciela przedstawiającego człowieka jako »myślącą trzcinę«, istotę dramatycznie rozdartą między swą skończonością a pragnieniem nieskończoności, mającą świadomość swej nędzy i wielkości w naturze. Istotę, u której istnienie w przemijającym świecie budzi trwogę. Pascal akcentuje, iż pojmowany antynomicznie, empirycznie, indywidualny i skończony byt ludzki

<sup>4</sup> „Długość życia ludzkiego – to punkcik, istota – płynna, spostrzeżenie – niejasne, zespół całego ciała – to zgnilizna, dusza – wir, los – to zagadka, sława – rzecz niepewna. Krótko mówiąc, wszystko, co związane z ciałem, to rzeka, co z duszą, to sen i mara. Życie – to wojna i przystanek chwilowy w podróży, wspomnieniem pośmiertnym – zapomnienie”; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1984, s. 18.

<sup>5</sup> Koncepcja człowieka – aktora na scenie życia – pojawia się później w różnych znaczeniach u Bierdiajewa, Nietzschego i Camusa. „Człowiek zawsze jest teatralny na planie społecznym. W teatralności naśladuje to, co jest przyjęte w danej sytuacji społecznej. Człowiek z trudem dostaje się do własnego „ja”, jeśli za bardzo wszedł w swoją rolę. W tym sensie teatralność jest jedną z dróg obiektywizacji. Człowiek żyje w wielu światach i gra w nich różne role, w różny sposób siebie obiektywizuje”; M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 56.

bez Boga byłby absurdalny, bezsensowny, dlatego człowiek, aby się dopełnić i spełnić, musi wykroczyć poza temporalny świat fizyczny, ku wiecznie istniejącemu Stwórcy. Autonomicznie pojmowany rozum ludzki i zmysły człowieka – zdaniem Pascala – są bezradne wobec spraw ostatecznych i fundamentalnych problemów egzystencjalnych – pytań o racje ludzkiego istnienia, dlatego »porządek rozumu« trzeba dopełnić »porządkiem serca«, czyli wiarą w Boga. Autor *Myśli* podkreślał niewystarczalność gloryfikowanych przez Kartezjusza narzędzi zmatematyzowanego naukowego poznania i kategorii pojęciowych w szukaniu odpowiedzi na pytanie o ostateczny cel ludzkiej egzystencji<sup>6</sup>. Człowiek zatem u wspomnianych wyżej filozofów to byt tragiczny, wewnętrznie rozdarty, samotny, niepewny, zagubiony w świecie, pragnący zrozumienia siebie i całościowego sensu, szukający ratunku przed egzystencjalną rozpaczą w sile mogącej transcendować myśli i w wierze w Boga, którego istnienie uzasadniałoby w kategoriach metafizycznych porządek fizycznego świata, nadawałoby mu ostateczny sens i cel.

Egzystencjalizm jako nurt filozoficzny ma korzenie religijne, chrześcijańskie, jego teistyczny odłam jest pierwotny w stosunku do ateistycznego. Stwierdził to jasno Bierdiajew<sup>7</sup>, a później przekonująco uzasadnił między innymi Tymon Terlecki w swej prekursorskiej pracy *Egzystencjalizm chrześcijański* wydanej po raz pierwszy w 1957 roku w Londynie, w której wskazał fundamentalne różnice dotyczące wizji świata i człowieka w egzystencjalizmie teistycznym i laickim. Główne założenia egzystencjalizmu teistycznego – poza Kierkegaardem<sup>8</sup> – sformułowali

<sup>6</sup> Pascal od młodych lat był zafascynowany fizyką i matematyką, lecz nie dały mu one odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące racji ludzkiego bycia, dlatego zaczął szukać ich w wierze w Boga, w założeniu, że Stwórca istnieje, a wiara jest dla człowieka po prostu – w sensie egzystencjalnym – opłacalna. Zanegował zatem Kartezjański model poznania naukowego, którego podstawą miała być matematyka, gdyż tylko ona miałaby dawać wiedzę pewną.

<sup>7</sup> „Filozofia egzystencjalistyczna jest filozofią chrześcijańską. Bogoczłowieczą. Nie istnieje dla niej nic ważniejszego niż Prawda, ale Prawda nie jest obiektywizacją. Prawda nie jest wchodzeniem przedmiotów w nas, Prawda zakłada aktywność ludzkiego ducha, poznanie prawdy zależy od stopnia wspólnoty ludzi, od wspólnoty w Duchu”; M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, wyd. cyt., s. 110.

<sup>8</sup> Kierkegaard uznaje się za XIX-wiecznego prekursora egzystencjalizmu. Nie będę dokładnie omawiała jego poglądów, tylko zasygnalizuję tu kilka wątków myśli Duńczyka. Kierkegaard to filozof romantyczny i zgodnie z romantyczną antropologią akcentował on indywidualny, osobisty wymiar ludzkiego istnienia, polemizując z Heglem, który w swej dialektyce dziejów właściwie wyeliminował podmiot ludzki. Kierkegaard podkreśla w swych refleksjach antropologicznych dylematy człowieka związane z pytaniami o istnienie Boga i jego dobroć. Wiara dla autora *Albo-albo* jest doświadczeniem paradoksalnym, bardzo osobistym, niedającym się zracjonalizować, wymagającym rezygnacji z troski o sprawy codzienne. „Nieskończona rezygnacja jest ostatnim stadium poprzedzającym wiarę, kto nie przeszedł przez ten wysiłek, nie może osiągnąć wiary; dopiero w nieskończonej rezygnacji staje się dla mnie jasna wieczna wartość mojej istoty i wtedy dopiero może być mowa o ogarnięciu świata siłą wiary” – napisał Kierkegaard (S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981, s. 55). Rezygnacja z doczesności pozwala – zdaniem Kierkegarda – zyskać dzięki wierze wieczność, transcendować poza temporalne, empiryczne istnienie ludzkie. Egzystencja dla wrażliwych jednostek jest

w pierwszej połowie XX wieku przede wszystkim Karl Jaspers, Mikołaj Bierdiajew, Lew Szestow oraz Gabriel Marcel<sup>9</sup>. Bierdiajew w *Nowym Średniowieczu* wyraził katastroficzne przekonanie o głębokim kryzysie cywilizacji europejskiej, kryzysie, który rozpoczął się już w dobie Odrodzenia, bowiem humanizm renesansowy przyczynił się do spłylenia duchowości ludzkiej, zainicjował proces odrywania jej od chrześcijańskich korzeni. Stopniowa laicyzacja kultury doprowadziła w końcu do tego, że człowiek z bytu duchowego stał się abstrakcyjnym »samotnym atomem« w anonimowym społecznym kolektywie zdeterminowanym przez prawa natury i reguły życia społecznego. „Jesteśmy świadkami barbaryzacji świata europejskiego. Po wyrafinowanej dekadencji, cechującej apogeum europejskiej kultury, następuje inwazja barbarzyństwa” – konstatuje katastroficznie Bierdiajew<sup>10</sup>. Aby proces duchowego upadku człowieka i kultury zatrzymać, rosyjski myśliciel postuluje podjęcie działań mających odrodzić duchowość Europy, sugeruje wdrożenie w życie idei »nowego średniowiecza«. Dzięki niej – zdaniem Bierdiajewa – możliwe byłoby stworzenie prawdziwej, opartej na religijnych, duchowych fundamentach, wspólnoty ludzkiej, a to pozwoliłoby przezwyciężyć odwieczny ludzki lęk przed samotnością i skończonością człowieczego życia. Idea »nowego średniowiecza« miała być remedium na postępujący proces alienacji człowieka w zlaicyzowanym, zracjonalizowanym, pozbawionym transcendencji świecie, któremu brakuje całościowego sensu. Średniowiecze w rozumieniu Bierdiajewa to przede wszystkim epoka religijna, okres pogłębionej duchowości, kultury skierowanej na transcendencję, której głównym celem było rozwiązywanie problemów związanych z ludzkim istnieniem<sup>11</sup>. „W jakiej postaci wyobrażamy sobie nowe Średniowiecze? Łatwiej jest uchwycić cechy negatywne niż pozytywne. Jest to przede wszystkim (...) koniec humanizmu, indywidualizmu, formalnego liberalizmu kultury czasów nowożytnych i początek nowej kolektywnej epoki religijnej, w której powinno ujawnić się

---

według Duńczyka „szarpaniną bytu” (tamże, s. 66), gdyż odczuwają one samotność, trwogę, wewnętrzne antynomie oraz głód transcendencji. Cierpienie i rozpacz stymulują ludzi do refleksji nad swym istnieniem, zmuszają do trudnych egzystencjalnych poszukiwań i wyborów, jak miało to miejsce w przypadku bohaterów biblijnych – Abrahama i Hioba. Absurdalna, paradoksalna, wymykająca się racjonalizacji i osobiście doświadczana w przeżyciu wewnętrznym wiara w Boga nadaje – zdaniem Kierkegaarda – skończonej ludzkiej egzystencji nieskończoną wartość, stwarza metafizyczne racje uzasadniające człowiecze istnienie w świecie. Egzystencjalną dojrzałość według duńskiego myśliciela człowiek osiąga dopiero w stadium religijnym (poprzedzają je stadia estetyczne i etyczne), gdy konkretny, empiryczny podmiot, uświadamiając sobie tajemnicę i paradoksy wiary, doświadcza nieskończoności.

<sup>9</sup> Za początek XX-wiecznego egzystencjalizmu można uznać wydanie w 1919 roku przez Jaspersa *Psychologii światopoglądów* (K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1971).

<sup>10</sup> M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 44.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 78

wszystko to, co znajdowało się w podglebiu i podświadomości historii nowożytnej” – stwierdza rosyjski filozof<sup>12</sup>. Zdaniem Bierdiajewa nie da się poznać tajemnicy jednostkowego, przeżywającego wewnętrznie swe istnienie bytu ludzkiego, bowiem racjonalizowanie i obiektywizowanie go prowadzi do jego reifikacji<sup>13</sup>. W badaniu konkretnej ludzkiej egzystencji podmiot poznający jest jednocześnie bytem poznawanym, proces gnoseologiczny staje się zatem aktem egzystencjalnym, zanika opozycja podmiotu i przedmiotu poznania. Tak rozumiany proces poznawczy to twórczy akt rozjaśniający istnienie, to proces transcendowania, którego istotą jest ciągle pogłębianie wiedzy podmiotu o bycie ludzkim<sup>14</sup>. Bierdiajew – podobnie jak wcześniej Pascal i Kierkegaard – akcentuje w swej filozofii egzystencji ograniczenia ludzkiego rozumu w konfrontacji z tajemnicą istnienia mającą zawsze indywidualny wymiar. Myśl Bierdiajewa wskazuje kierunek działań, dzięki którym nastąpiłoby przezwyciężenie samotności i alienacji człowieka w świecie, zaspokojenie ludzkiej tęsknoty za autentyczną człowieczą wspólnotą. Autor *Nowego Średniowiecza* przeciwstawia duchową wspólnotę w Bogu społeczeństwu, które – jego zdaniem – nie jest oparte na trwałych i naprawdę integrujących ludzi wartościach, dlatego życie w nim nie jest w stanie przezwyciężyć lęków jednostki przed samotnością i skończonością, nadać jej egzystencji metafizycznego sensu. Tylko subiektywnie, indywidualnie pojmowana wiara w Boga umożliwi wyjście poza empiryczne ograniczenia ludzkiego bytu. Bierdiajew, podobnie jak Dostojewski, do którego poglądów nawiązywał, mocno akcentował też rolę miłości i przyjaźni w procesie przezwyciężania samotności jednostki. „Nadzieja człowieka na przezwyciężenie samotności wiąże się z miłością i przyjaźnią. Miłość jest przezwyciężeniem samotności, wyjściem z siebie w innego, odbiciem innego w sobie i siebie w innym. Miłość jest wspólnotą personalistyczną *par excellence*, wspólnotą osoby z osobą” – stwierdzał w *Rozważaniach o egzystencji*<sup>15</sup>. Miłość według Bierdiajewa jest transcendowaniem, a ono z kolei jest podstawową zasadą autentycznego życia ludzkiego<sup>16</sup>. Dzięki miłości – pojmowanej przede wszystkim w kategoriach ewangelicznych jako uczucie do Boga i bliźniego – człowiek wykracza ku Innemu, a tym

<sup>12</sup> Tamże, wyd. cyt., s. 79.

<sup>13</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, wyd. cyt., s. 31–32.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 36.

<sup>15</sup> Tamże, s. 67.

<sup>16</sup> Na myśl Bierdiajewa, podobnie jak na wielu egzystencjalistów teistycznych, na przykład Marcela, wpłynęły poglądy Maxa Schelera, który – odrzucając tradycję pozytywistyczno-naturalistyczną – stworzył nową antropologię filozoficzną ujmującą człowieka jako byt całościowy. Zdaniem Schelera istotą człowieka jest duchowość, gdyż w sferze ducha nie podlega on deterministycznym ograniczeniom przez popędy i środowisko. Pisał o tym Scheler w tekście *Stanowisko człowieka w kosmosie* (zob. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 82–83). Właśnie transcendowanie, szukanie Boga i tym samym rozwijanie swego człowieczeństwa, to *differentia specifica* ludzkiego istnienia. „Rzecz, która zaczyna wychodzić ponad siebie i poszukiwać Boga, to właśnie jest »człowiek«,

samym zaczyna tworzyć wspólnotę, coś całkowicie obcego bezuczuciowemu światu rzeczy. Filozofia egzystencjalna Bierdiajewa jest zatem propozycją przewyżczenia tragizmu ludzkiego bycia w zlaicyzowanym, postpozytywistycznym świecie, w którym szerzący się kult rozumu i nauki wcale nie czyni człowieka szczęśliwym, nie rozjaśnia tajemnicy ludzkiego istnienia i nie daje odpowiedzi na pytania o ostateczne racje człowieczego bycia. Zdaniem autora *Nowego Średniowiecza* człowiek może doświadczać przyszłości na dwa sposoby: jako lęku lub nadziei, Bierdiajew w swej filozofii zdecydowanie wybiera ten drugi wariant. W *Rozważaniach o egzystencji* rosyjski myśliciel konstatuje: „Ból samotności jest jednym z podstawowych problemów filozofii ludzkiego istnienia jako filozofii ludzkiego losu. Innym problemem, nie mniej męczącym i z nim związanym, jest ból czasu”<sup>17</sup>.

Przewyżczenie tyranii ludzkiego rozumu i wyjście poza temporalne ograniczenia empirycznego człowieczego bytu postulował też inny rosyjski egzystencjalista teistyczny – Lew Szestow. W swej słynnej, wydanej po raz pierwszy w 1938 roku, książce *Ateny i Jerozolima* stwierdził on, iż apoteoza rozumu w kulturze europejskiej jest dla niej zagrożeniem, doświadczenia egzystencjalne człowieka nie dają się bowiem ograniczyć do doznań empirycznych, dostępnych poznaniu naukowemu, racjonalnemu: „W trudnych chwilach rozum odmawia nam swego przewodnictwa i trzeba decydować na swoją własną odpowiedzialność, bez żadnych gwarancji, że konsekwencje wyboru uzasadnią naszą decyzję”<sup>18</sup>. Gloryfikacja rozumu może prowadzić do przemocy, nietolerancji, totalitaryzmu, dlatego, zdaniem Szestowa, uwolnienie Europejczyków od tyranii rozumu – symbolizowanego przez Ateny, źródło racjonalistycznej, »jasnej« tradycji kultury europejskiej – powinno być zwrotem w kierunku Biblii, w stronę »ciemnych« prawd wiary, których ludzki intelekt nie jest w stanie pojąć, gdyż Bóg jest nieograniczoną wolnością i tajemnicą. Porządek rozumu i porządek wiary wykluczają się, gdyż wiara w Boga nie potrzebuje rozumu, nie trzeba jej – jak czynił to na przykład św. Tomasz z Akwinu – racjonalnie uzasadniać, dowodzić istnienia Stwórcy. Nie jest też ona aktem wolnego człowieczego wyboru ani skutkiem moralnych zasług, wiara – według autora *Aten i Jerozolimy* – to dar i tajemnica, coś absurdalnego i paradoksalnego. To wolność od wiedzy, którą człowiek zdobył po zerwaniu zakazanego owocu z drzewa

---

jakkolwiek by zresztą wyglądał” – napisał Scheler w artykule *O idei człowieka* (tamże, s. 32). Według Schelera ludzką egzystencję cechuje zdolność do poznawania *eidos*, ujmowania zjawisk w sposób jakościowy, możliwość poznania ich istoty. Bycie człowiekiem to proces duchowego wznoszenia się: „Stawanie się człowiekiem jest wznoszeniem się mocą ducha do otwarcia wobec świata” – konstatuje Scheler w *Stanowisku człowieka w kosmosie* (tamże, s. 85). Ponieważ człowiek jest i procesem wznoszenia się, bytem dynamicznym, dlatego nie da się zdefiniować jego natury. „»Niedefiniowalność« należy do istoty człowieka” – stwierdza Scheler (tamże, s. 26).

<sup>17</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, wyd. cyt., s. 70.

<sup>18</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 186.

poznania dobra i zła. W interpretacji Szestowa grzech pierworodny jest skutkiem człowieczego pragnienia wiedzy, pragnienia niezwykle kosztownego i zgubnego dla ludzi, bowiem jego konsekwencją są zło i śmierć. Łamiąc Boski zakaz, człowiek skazał się na codzienny trud, cierpienie, strach przed nicością i ciągle poczucie winy. Los ludzki został podporządkowany konieczności, co zrodziło z kolei trwogę. „Trwogę (*horror*) oraz ów skrajny stopień trwogi, który zasługuje na miano religijnego (*religiosus*) przeżywamy wówczas, gdy czujemy, że zbliża się przerażające monstrum Konieczności – czyli właśnie Nicość – i człowiek, rzeczywiście zahipnotyzowany jakąś ponadnaturalną siłą, nie tylko nie może poruszyć ani jednym członkiem, nie tylko nie ośmiela się, jak to się zdarza w sennym marzeniu, choćby bezmyślnym krzykiem wyrazić swoją rozpacz i swój protest, ale wyteęza wszystkie duchowe zdolności, by uprawomocnić, potwierdzić, i »zrozumieć«, to jest przekształcić w wieczną prawdę to, co w doświadczeniu dane jest mu jedynie jako fakt” – konstatuje Szestow<sup>19</sup>. Odrodzenie zlaicyzowanej i zrjonalizowanej kultury europejskiej ma zatem polegać na uczynieniu jej duchową stolicą nie Aten, lecz Jerozolimy – symbolu wiary prowadzącej do zbawienia. Zdaniem Szestowa nie da się uniknąć w życiu odpowiedzi na fundamentalne pytanie dotyczące ludzkiego istnienia: „Co wybrać – koszmarną rzeczywistość czy nedorzeczne przypuszczenie? Koszmarna rzeczywistość ubliża całej naszej istocie, nedorzeczne przypuszczenie obraża majestat rozumu. Wyboru uniknąć nie można: jeśli bowiem sam go nie dokonasz, ktoś inny lub coś innego zrobi to za ciebie”<sup>20</sup>. Szestow podobnie jak Bierdiajew odwołuje się do poglądów Dostojewskiego i Kierkegaarda, ratunku przed trwogą bycia szuka w tajemnicy wiary pojmowanej jako wyzwolenie od intelektualizmu, który człowieka ogranicza, zniewala i jest po prostu bezużyteczny, gdy w grę wchodzi pytanie o ostateczne racje ludzkiego istnienia.

Empiryczne ograniczenia ludzkiego bytu próbuje w swej filozofii przezwyciężyć Karl Jaspers – myśliciel, którego można uznać za prekursora XX-wiecznego egzystencjalizmu. Człowiek pierwszej połowy XX wieku w ujęciu tego niemieckiego myśliciela jest istotą zniewoloną przez cywilizację konsumpcyjną i kulturę masową. Zamykając się w granicach empiryczno-pragmatycznego życia, istota ludzka nie może odczuć pełni istnienia i doświadcza egzystencjalnego zagubienia. Konsumpcyjna, masowa kultura reifikuje człowieka, niszczy jego podmiotowość, sprowadzając ludzkie życie do odgrywania ról społecznych, wykonywania codziennych zadań. Taki model egzystencji sprawia, iż człowiek tęskni za innym, pełniejszym i mającym wyższy sens, istnieniem, o którym wiedzy nie może posiadać. Istnieniem autentycznym, uwolnionym od racjonalizmu, determinizmu,

<sup>19</sup> Tamże, s. 287.

<sup>20</sup> Tamże, s. 203.



pragmatyzmu i konwencjonalności codziennego życia w społeczeństwie. Autentyczny ludzki byt to ciągle stwarzanie się, wolność osobistego wyboru, który nie musiałby podlegać żadnym społecznym determinantom ani mieścić się w paradygmacie społecznie pojmowanej racjonalności postępowania. Jednak uzyskana przez podmiot wolność wewnętrzna, wolność od świata rzeczy i norm społecznych, sprawiłaby, iż istnienie ludzkie stałoby się samotne i tragiczne, a człowiek musiałby za swe wybory przyjąć całkowitą odpowiedzialność, a żadne racje nie byłyby w stanie ich uzasadnić<sup>21</sup>. Jednostkę ludzką cechuje chęć uwolnienia się od skończonego świata materii, transcendowanie w kierunku tego, co wieczne i doskonałe. Zdaniem Bierdiajewa właśnie transcendowanie – jako główna cecha ludzkiego, wolnego istnienia – jest centralną ideą filozofii Jaspersa<sup>22</sup>, według którego człowiek to potencja, byt niegotowy, ciągle się stwarzający poprzez dokonywane wybory, wykraczający poza empiryczne ograniczenia. Podmiot poznający może tylko subiektywnie odczuwać zaszyfowaną Transcendencję, której nie da się ogarnąć w kategoriach naukowych ani ująć za pomocą dyskursywnego wyводу, dlatego można ją jedynie przybliżyć, posługując się symbolem. Transcendując, istota ludzka egzystuje, poszerza swą świadomość, pojmuje swe granice i możliwości, pyta o fundamentalne racje istnienia. Jednakże wolny człowiek może, to także przejaw jego wolności, odrzucić Transcendencję, bowiem to indywidualny, mający wymiar etyczny, wybór każdego podmiotu. Odrzucenie jej jest jednak akceptacją skończoności i przypadkowości ludzkiego istnienia, degradowaniem go do poziomu bytu rzeczy. Jaspers nie stwierdza, że Transcendencja to Bóg, idea Boga jest bowiem tylko jednym z szyfrów Transcendencji, jej uosobieniem i nazwaniem, gdyż nie da się ona w sposób prosty i jasny wyrazić, tak jak nie można za pomocą nauk szczegółowych wyartykułować metafizycznego sensu całości świata. Transcendencję konkretna jednostka może wewnętrznie odczuć dzięki mitom, przeżyciu religijnemu czy estetycznemu, a przede wszystkim dzięki doświadczeniu o charakterze filozoficznym, na przykład w sytuacjach granicznych. Odczucie Transcendencji to chwilowe wewnętrzne doświad-

<sup>21</sup> Doświadczenie samotności jest koniecznym warunkiem odczucia nieskończoności, właśnie w samotności dokonuje się wybór postawy wobec Transcendencji. Jeśli jednostka wybierze wiarę w Transcendencję, pokona swą samotność, wyjdzie z izolacji ku duchowej wspólnotcie. Zob. R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 77.

<sup>22</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, wyd. cyt., s. 33. O transcendowaniu, poszukiwaniu Boga i niedefiniowalności człowieka jako cechach ludzkiego istnienia w świecie pisał przed Jaspersem Scheler w wydanej w 1915 roku rozprawie *O idei człowieka*: „(...) »człowiek« jest intencją i gestem samej »transcendencji«, jest istotą, która modli się i poszukuje Boga. (...) *Niedefiniowalność* należy do istoty człowieka. Jest on tylko jakimś »między« (*ein »Zwischen«*), jakąś »granicą«, jakimś »przejściem«, jakimś »przejawianiem się Boga« w nurcie życia i wiecznym »wychodzeniem« (*»Hinaus«*) życia ponad siebie samo” (M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, wyd. cyt., s. 25–26).

czenie wymuszające na podmiocie konieczność określenia swej postawy życiowej i wyboru wartości<sup>23</sup>.

Przekraczanie własnego empirycznego bytu, transcendowanie w kierunku Boga i odrzucenie prawd nauki to podstawowe idee filozofii Gabriela Marcela, jednego z czołowych przedstawicieli francuskiego egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Według Marcela człowiek XX wieku żyje w świecie światopoglądowo i moralnie zdeintegrowanym, co sprawia, iż istota ludzka także jest wewnętrznie rozbita, zagubiona, ma poczucie bezsensowności swego istnienia. Człowiek nie godzi się na taki byt, szuka sensu całości. Marcel – podobnie jak Bierdiajew i Szestow – był przekonany, że duchowe uzdrowienie jego epoki może się dokonać w oparciu o wiarę, a nie naukę, która nie jest w stanie rozwiązać egzystencjalnych problemów człowieka. Jak Bergson autor *Być i mieć* mniemał, iż analityczny i statyczny rozum ludzki nie może ogarnąć dynamicznego istnienia człowieka, które jest zawsze subiektywnie pojmowane przez konkretny podmiot i wymyka się naukowemu, obiektywizującemu uogólnieniu oraz opisowi. Człowiek dla Marcela to *homo viator*, pielgrzym analizujący swe zmieniające się stany ducha, istnienie ludzkie jest bowiem dynamicznym procesem, byciem w drodze, co różni je od statycznego bytu rzeczy i mechanicznego, zamkniętego w granicach instynktów i popędów, istnienia zwierząt. Poznanie konkretnego ludzkiego istnienia, na które składają się zmieniające się stany ducha jednostkowego podmiotu, jest skrajnie subiektywnym, intuicyjnym aktem introspekcji. Intelktualizacja owych aktów wewnętrznych prowadzi do reifikacji człowieka, wymaga bowiem spojrzenia na niego z zewnątrz, jak na empirycznie istniejącą, skończoną w swym materialnym bycie, rzecz. Zdaniem Marcela istnienie ludzkie ma przede wszystkim niepowtarzalny, osobowy, duchowy wymiar i właśnie to odróżnia je od rzeczy i zwierząt. Jako bytu osobowo-duchowego człowieka nie można empirycznie poznać i sprowadzać do kategorii biologicznych czy socjologicznych. Istotą ludzkiej, doczesnej egzystencji jest »pielgrzymowanie« do Boga, by uzyskać pośmiertne zbawienie. W trakcie tej wędrówki osobowy byt ludzki jest ciągle zagrożony przez pokusy fizycznego, zmysłowego świata, które, jeśli człowiek się im nie oprze, mogą doprowadzić do jego duchowej klęski, zniewolenia przez rzeczy, oddalenia od Boga, wzmocnienia lęku przed śmiercią oraz utraty racji istnienia. Tylko wiara w Boga pozwala przezwyciężyć chaos i skończoność świata materialnego, zredukować lęk przed śmiercią i rozpatrywać ludzki byt w kategoriach nieskończoności, metafizycznie pojmowanego sensu. Otwarcie

---

<sup>23</sup> Zdaniem Coplestona Jasperowskie ujęcie transcendencji bardziej przypomina zwyczajowo pojmowanego Boga niż nieokreślony Absolut. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, wyd. cyt., s. 89–90. Zdaniem Rudzińskiego o tym, czy transcendencja jest Bogiem, musi zdecydować – w ramach wolnego wyboru – każdy konkretny podmiot poznający. Zob. R. Rudziński, *Jaspers*, wyd. cyt., s. 62–63.

człowieka na wieczny, pozazmysłowy świat, na Boga, to istnienie autentyczne. Stwórca jest dla Marcela jedynym prawdziwym źródłem siły i ponadczasowych wartości etycznych, które »pielgrzymujący« w życiowej wędrówce ma intuicyjnie w swym wnętrzu odnaleźć i urzeczywistnić, dając tym świadectwo jedynej prawdzie – Bogu. Bóg według francuskiego filozofa jest bytem obiektywnie istniejącym w pozaempirycznym świecie, tak jak zdaniem Platona istnieją idee. Transcendowanie, czyli wyzwalanie się ze świata materii, pogłębianie istnienia duchowego jednostki w drodze do Boga to dopełnianie ułomnego, fizycznego bytu ludzkiego. Marcel – podobnie jak Kierkegaard, Bierdiajew czy Szestow – nie zajmuje się dowodzeniem istnienia Boga, przyjmuje je na zasadzie aksjomatu jako podstawową rację ludzkiego istnienia w skończonym materialnym świecie, w którym tylko Stwórca może dać człowiekowi nadzieję ratującą przed zwątpieniem i rozpaczą. Takiej nadziei nie jest w stanie dać nauka ani idee generowane przez ludzki intelekt. Dzięki miłości bliźniego istota ludzka może tworzyć silne duchowe więzi i budować wspólnotę, która jednak nie znosi niepowtarzalności konkretnej osoby. Duchowe więzi sprawiają, iż wspólnotowo transcenduje się poza fizyczną rzeczywistość. Marcel – tak jak Bierdiajew – rozpatruje istnienie wspólnoty ludzkiej nie na poziomie socjologicznym, lecz duchowym. Tak pojętą wspólnotę integrują cele eschatologiczne, ściśle związane z autentycznym, osobowym wymiarem człowieczego istnienia. Doczesny świat jest zdaniem Marcela »upadły« wskutek grzechu pierworodnego i będzie zepsuty do końca swego istnienia, dlatego osoba ludzka musi transcendować do świata lepszego, niematerialnego. W dziele *Homo viator* Marcel stwierdził, iż „jej dewizą [osoby – D.B.] nie jest *sum*, ale *sursum*”<sup>24</sup>, co jasno sugeruje polemiczność jego tez z poglądami Kartezjusza. Specyfiką ludzkiego, osobowego istnienia w materialnym świecie – według autora *Być i mieć* – jest wznoszenie się do Boga, uwalnianie od rzeczy, ograniczeń ciała, a nie fizyczny byt<sup>25</sup>. Pozostawanie w empirycznej rzeczywistości to zdaniem Marcela egoistyczne, rozpaczliwe trwanie samotnych jednostek w zantagonizowanym i pozbawionym wyższego sensu świecie. Marcel – podobnie jak Bierdiajew, Szestow czy Jaspers, a wcześniej sentymentalista Jean-Jacques Rousseau – sugeruje, że rozwinięta cywilizacja jest zagrożeniem dla

<sup>24</sup> G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 25.

<sup>25</sup> Koncepcję człowieka jako istoty »wznoszącej się« do Boga zaczerpnął Marcel od Schelera, który w swym słynnym tekście *Stanowisko człowieka w kosmosie* napisał: „Jedynie człowiek – o ile jest osobą – potrafi, jako istota żywa, *wznieść się* ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się *poza (jenseits)* światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania *wszystko*, włącznie z samym sobą. Jako istota duchowa człowiek jest istotą przewyższającą siebie jako istotę żywą oraz istotą przewyższającą świat. Jako taka [istota duchowa], zdolny jest też do ironii i humoru, które zawsze zawierają jakieś wzniesienie się ponad własne istnienie” (M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, wyd. cyt., s. 93–94).

autentycznego istnienia ludzkiego, dlatego autor *Być i mieć* jak Bierdiajew postuluje powrót do średniowiecza, epoki prawdziwej wiary w Boga oraz skromnego życia.

Za głównego przedstawiciela egzystencjalizmu ateistycznego uznaje się Jean-Paula Sartre'a. Ideowy grunt pod rozwój XX-wiecznej ateistycznej filozofii egzystencjalnej przygotowywany był w Europie Zachodniej przez kilku wieków, przynajmniej od okresu oświecenia, kiedy miał miejsce proces wyraźnej laicyzacji kultury, negacji światopoglądu religijnego, co dobrze widać między innymi na przykładzie działalności francuskich encyklopedystów, którzy – będąc deistami – zredukowali Boga do roli pierwszego nieruchomego poruszyciela, zegarmistrza, eliminując ideę czuwającej nad światem Boskiej opatrności. Warto tu wspomnieć o szoku, jakiego doznał Wolter – wzór oświeceniowego wolnomyśliciela, racjonalisty i deisty – na wieść o mającym miejsce w 1755 roku w Lizbonie trzęsieniu ziemi, które pochłonęło tysiące niewinnych istnień ludzkich. Wydarzenie to niewątpliwie prowokowało pojawiające się już wcześniej w filozofii europejskiej pytania o źródło i rolę zła w świecie oraz o to, jak pogodzić dogmat o nieskończonej wszechmocy i dobroci Boga z empirycznie doświadczanym złem. Trudno też było – po takich wydarzeniach jak wspomniane trzęsienie ziemi w Lizbonie – bezkrytycznie zaakceptować, wykpioną przez Woltera w *Kandydzie* teodyceę Leibniza, jego teorię, że żyjemy na najlepszym ze światów, gdyż dobry Bóg, monada najdoskonalsza, genialny matematyk, stwarzając go, wybrał wariant optymalny, a zło to mało istotne, aczkolwiek konieczne, by dostrzec dobro, detale kosmicznego ładu. Immanuel Kant, którego myślenie w dużej mierze ukształtowały nobilitujące ludzki rozum ideały oświeceniowe, zakwestionował z kolei naukowość metafizyki, gdyż – jego zdaniem – nie mieściła się ona w paradygmacie wiedzy naukowej tak jak na przykład matematyka czy przyrodoznawstwo<sup>26</sup>. W kolejnym stuleciu, w dobie pozytywizmu, gdy nastąpił dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych i na bazie secjentyzmu próbowano zbudować światopogląd naukowy, Darwin swą koncepcją ewolucji gatunków zadał potężny cios teorii o Boskim akcie kreacji świata<sup>27</sup>. Ma-

<sup>26</sup> Zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Kraków 2001, s. 7–8.

<sup>27</sup> W ostatnich latach Kościół katolicki zmienił swój stosunek do teorii ewolucji, która stała się dobrze uzasadnioną naukowo hipotezą, zatem nie sposób jej ignorować. W swym stanowisku ogłoszonym w listopadzie 2006 roku Rada Naukowa Episkopatu Polski odrzuciła skrajne koncepcje materialistycznego ewolucjonizmu i fundamentalistycznego fideistycznego kreacjonizmu, stwierdzając: „Stworzenie ma właściwą sobie dobroć i doskonałość, ale nie wyszło całkowicie wykończone z rąk Stwórcy. Jest ono stworzone »w drodze« (in statu viae) do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg je przeznaczył. Bożą Opatrznością nazywamy zrządzenia, przez które Bóg prowadzi swoje stworzenie do tej doskonałości (302). W rozumieniu chrześcijańskim Bóg nie tylko uczynił swoje stworzenie, lecz jest Tym, który wciąż podtrzymuje je w istnieniu, pozwala mu rozwijać się i prowadzi ku właściwemu celowi” ([www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/kosciol\\_ewolucja\\_27112006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/kosciol_ewolucja_27112006.html). Kwiecień 2011).

terialiści – Feuerbach i Marks – sugestywnie dowodzili, że idea Boga jest mitem stworzonym przez ludzi, a Nietzsche ogłosił, iż Bóg umarł.

Tak zaczął się rozpadać spójny, całościowy obraz świata opartego na przekonaniu o Boskim porządku kosmicznego uniwersum, mocno podkopując przeswiadczenie, że życie człowieka jest elementem Boskiego planu świata, że ma ono jakieś metafizyczne uzasadnienie, jakiś wyższy sens, iż nie jest tylko przypadkiem. Człowiek zaczął być postrzegany jako istota autonomiczna, decydująca – w ramach biologicznych i społecznych uwarunkowań – o swym losie. Kończył się – jak powiedzieliby postmoderniści – czas wielkich narracji. Poza wymienionymi wyżej czynnikami istotny wpływ na rozwój egzystencjalizmu laickiego wywarły mające miejsce w pierwszej połowie XX wieku dwie wojny światowe, które uświadomiły wielu ludziom, jak kruche są – oparte na ideałach chrześcijańskich – etyczne fundamenty kultury europejskiej, jak trudno w epoce obozów koncentracyjnych i masowej zagłady uwierzyć w dobroć oraz opiekę Boga, w ogóle w jego istnienie. Istotnym – dla rozwoju egzystencjalizmu laickiego – wydarzeniem było też powstanie w 1922 roku ZSRR, pierwszego komunistycznego i ateistycznego państwa na świecie.

Jean-Paul Sartre'a uważa się – jak już wspomniałam – za czołowego XX-wiecznego przedstawiciela egzystencjalizmu laickiego. Ten francuski myśliciel twierdził, że człowiek jest istotą całkowicie wolną, wręcz »skazaną na wolność«, jak napisał w *Bycie i nicości*<sup>28</sup>. Wolność – jego zdaniem – to sposób ludzkiego bycia w świecie, bycia, które – przez nic niedeterminowane i nieuzasadniane – jest dla człowieka ciężarem, gdyż, jeśli nie ma Boga ani kanonu uniwersalnych wartości pozwalających się orientować w rzeczywistości, trzeba przyjmować całkowitą odpowiedzialność za dokonywane bez żadnych wskazówek wybory życiowe, ale nawet gdyby jakieś wzory były, decyzję podejmuje zawsze konkretny człowiek i on musi przyjąć za jej skutki pełną odpowiedzialność. Tym bardziej, że konsekwencje wyboru mogą rzutować także na życie innych ludzi, człowiek bowiem funkcjonuje w społeczeństwie<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Myśl Sartre'a była inspirowana poglądami Heideggera, jednak podobieństwo poglądów obu filozofów jest stosunkowo niewielkie. Obaj inaczej pojmują wolność ludzką, koncepcję człowieka-projektu, proces konstituowania się sensu bycia, w ogóle istotę ludzkiej obecności w świecie. Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 120–126.

<sup>29</sup> W tekście *Egzystencjalizm jest humanizmem* Sartre napisał: „Ale jeżeli rzeczywiście egzystencja wyprzedza istotę, to człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest. Tak więc pierwszym krokiem egzystencjalizmu będzie uświadomienie człowiekowi, czym jest on sam, i złożenie na niego całkowitej odpowiedzialności za własne istnienie. Ale mówiąc, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie, chcemy powiedzieć, że jest on odpowiedzialny nie tylko za swą własną indywidualność, ale również za wszystkich innych ludzi” (J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 28–29).

Sartre przeciwstawił świadomy byt ludzki nieświadomemu istnieniu rzeczy<sup>30</sup>. Człowiek według autora *Mdłości* to – podobnie jak w ujęciu Kartezjusza – byt dualistyczny, składający się z ciała i świadomości, która w oderwaniu od ciała nie może istnieć i której składnikiem jest samoświadomość. Nie jest ona jednak świadomością różnych, odizolowanych od siebie anatomicznych części danej jednostki, lecz doświadczaniem człowieka jako integralnej, istniejącej w jakiejś sytuacji, fizycznej całości: „Na cielesność składa się zatem w pierwszym rzędzie sam fakt narodzin – w okolicznościach, których świadomość sobie nie wybiera w dokładnie takim sensie, w jakim nie wybiera sobie tego, że w ogóle istnieje. Gdyby człowiek był podstawą własnego bytu, a nie tylko własnego sposobu bycia, czyli neantyzacji, to znaczy gdyby był Bogiem – nie rodziłby się, a tym samym nie miałby ciała. Cielesność jest dla Sartre’a synonimem nieusuwalnej przypadkowości istnienia świadomego, a zarazem jego nieuchronnej skończoności. Drugą stroną narodzin jest bowiem śmierć – wydarzenie całkowicie absurdatne, kładące z zewnątrz kres wszelkim świadomym projektom. Inaczej niż dla Heideggera, śmierć bynajmniej nie jest dla Sartre’a ostateczną ludzką możliwością, lecz niepojętym i przypadkowym (choć zarazem w przypadkowości swej koniecznym) końcem wszelkich możliwości” – konstatowała Małgorzata Kowalska w swej pracy o Sartrze<sup>31</sup>. Człowiek ma więc świadomość czegoś (przedmiotu poznania) oraz świadomość siebie samego, wie bowiem, kim jest i kim mógłby lub chciałby być, co można uznać za szczególny rodzaj świadomości intencjonalnej. Wyobrażony przedmiot świadomości – projektowane »ja« – wykracza poza realną rzeczywistość, jest więc w rozumieniu Sartre’a jej negacją (neantyzacją) pokazującą istniejące, ale tylko w świadomości konkretnego podmiotu, poczucie wybrakowania tego, co jest realnie. Dzięki pracy wyobraźni człowiek może oderwać się od rzeczywistości, w której funkcjonuje, od rzeczy. Tworząc przedmioty wyobraźni, istota ludzka staje się całkowicie wolna, nie jest przez nic determinowana i określana jak rzecz, może być, kim chce. Zdolność do neantyzacji świata to – zdaniem francuskiego myśliciela – przejaw ludzkiej wolności, przynajmniej w sferze wyobraźni<sup>32</sup>. Dla Sartre’a świat jest fenomenem, zjawiskiem, ale jednocześnie istnieje obiektywnie, niezależnie od świadomości podmiotu, gdyż inaczej nie dałoby się go za-

<sup>30</sup> Adam Stanowski, omawiając poglądy Sartre’a, stwierdza: „W człowieku, istocie świadomej i zdolnej do refleksji, musi budzić odrazę niepotrzebne, bezmyślne, pozbawione jakiegoś wewnętrznego znaczenia istnienie rzeczy, które mimo tej swojej niedorzeczności będą nadal istniały. Odraza ta – według Sartre’a – stanowi obok poczucia obcości w świecie podstawowe przeżycie egzystencjalne” (A. Stanowski, *Egzystencjalizm*, art. cyt., s. 692).

<sup>31</sup> M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 91.

<sup>32</sup> Zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, wyd. cyt., s. 47–48.

negować<sup>33</sup>. Neantyzacja nie jest u autora *Bytu i nicości* negacją rzeczywistości jako całości, ale istnienia konkretnego. Rzeczy są dla Sartre'a tylko bytami w sobie, nie posiadają świadomości, zdolności działania, są określone i nie mogą być niczym innym, niż są. Człowiek zaś – byt dla siebie – istnieje inaczej, jest świadomy, może poznawać rzeczy i siebie, może negować rzeczywistość, potrafi działać oraz – co szczególnie ważne – projektować siebie, dlatego jego »egzystencja poprzedza esencję«, czyli najpierw istnieje, a dopiero później próbuje się określać, definiować, nadawać sens swemu życiu i światu<sup>34</sup>. Niepełny, nieokreślony człowiek, ma – zdaniem Sartre'a – możliwość transcendowania w kierunku, który jego twórcza świadomość wyznacza. Osiągnięcie przez jednostkę życiowego spełnienia, czyli projektowanego przez nią w wyobraźni celu, oznaczałaby bierność, a więc reifikację istoty ludzkiej, której istnienie stałoby się takie jak byt rzeczy<sup>35</sup>.

Człowiek Sartre'a, choć wydawałoby się całkowicie wolny w sferze świadomości, nie funkcjonuje przecież w aksjologicznej i społecznej próżni, jego świadomość nie jest czystą kartą, bowiem egzystuje on w konkretnej rzeczywistości, jest uwikłany w świat, wchodzi w relacje międzyludzkie, coś akceptuje, coś neguje, a negując – projektuje siebie, ma za sobą jakieś doświadczenia życiowe, jako istota obdarzona świadomością zdaje sobie sprawę z różnych zasad i wartości, które kształtowały jego życie i zostały przezeń zinterioryzowane, określają jego stosunek do innych bytów, a więc o absolutnej wolności – nawet jeśli miałyby

---

<sup>33</sup> Widać tu wpływ fenomenologii Husserla na myśl Sartre'a – to w świadomości podmiotu, w akcie refleksji, konstytuuje się sens istniejącego przedmiotowo świata, który, gdy podmiot dostrzeże w nim jakiś brak, może neantyzować.

<sup>34</sup> „Człowiek jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie”; J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>35</sup> Sartre transcendowanie człowieka pojmuje podobnie jak Nietzsche, inaczej niż Jaspers czy myśliciele zaliczani do tak zwanego egzystencjalizmu chrześcijańskiego (Bierdiajew, Szestow, Marcel). Dla autora *Much* człowiecza zdolność do transcendowania to wyraz humanizmu egzystencjalistycznego: „Człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie; z drugiej strony może istnieć, dążąc właśnie do celów transcendentnych. Człowiek będąc tym przekroczeniem siebie, wyjściem poza siebie i nie pojmując rzeczy inaczej, jak w związku z tym wyjściem poza siebie, sam tkwi w centrum, w sercu tego przekroczenia (*dépassement*). Nie istnieje żadna powszechność poza powszechnością ludzką, poza powszechnością subiektywności ludzkiej. Ten związek transcendencji jako podstawy człowieka (nie w stanie takim, w jakim Bóg jest transcendentny, lecz w sensie wyjścia poza siebie) oraz subiektywności w tym związku, że człowiek nie jest zamknięty w sobie, lecz zawsze jest obecny we wszechświecie ludzkim – to właśnie nazywamy humanizmem egzystencjalistycznym. Humanizm, ponieważ przypominamy człowiekowi, że nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie. Humanizmem, ponieważ wskazujemy, że nie odbywa się to przez zwrot do siebie samego, ale zawsze przez poszukiwanie poza sobą celu, który jest takim wyzwoleniem, takim właśnie szczególnym osiągnięciem, że człowiek może realizować siebie dokładnie po ludzku” (tamże, s. 81–82).

ona dotyczyć wyobraźni – trudno tu raczej mówić<sup>36</sup>. „Piekło to są Inni” – napisał sentencjonalnie Sartre w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*<sup>37</sup>. Stwierdzenie to jest pesymistyczną diagnozą stosunków międzyludzkich, w których drugi człowiek staje się dla podmiotu poznającego rzeczą, lecz rzeczą szczególną, widzianą w jakiejś konkretnej sytuacji, w określonych związkach: „Ciało innego człowieka postrzegam inaczej niż zwykle rzeczy. Nie sposób oderwać go od sytuacji, którą organizuje i która składa się na jego odsłaniany przeze mnie sens. Jest ono jakby zasadą jedności tej sytuacji, jej aktywnym ogniskiem. (...) Podobnie jak moje własne ciało, ciało Innego jest dla mnie punktem widzenia na świat, ośrodkiem, do którego odsyłają przedmioty i narzędzia do tego świata należące. Zasadnicza różnica polega na tym, że jest to punkt widzenia, wobec którego zajmuję własny punkt widzenia (jakim jest moje ciało). Mimo całej swej specyfiki ciało Innego jest więc również narzędziem, którym mogę się posłużyć w taki sam sposób, jak innymi narzędziami. (...) Można powiedzieć, iż ciało Innego postrzegam jako przedmiot wprawdzie aktywny, ale o aktywności »zdegradowanej«, stanowiącej korelat moich własnych aktów świadomych, a tym samym w stosunku do mnie podrzędnej. Niemniej jest to przedmiot niezwykły. Ujmuję go bowiem w perspektywie przysługującej Innemu zdolności do wykraczania poza przedmiotowość czysto fizykalną, to znaczy w perspektywie transcendencji. (...) Dzieje się tak dlatego, powiada filozof, że ciało innego człowieka jest dla mnie jego »strukturą wtórną«. Źródłowe doświadczenie Innego to doświadczenie cudzej podmiotowości”<sup>38</sup>. Gdy człowiek, wchodząc w relację z inną osobą, uświadamia sobie, że w świadomości Innego zostaje uprzedmiotowiony – choć w swej percepcji też Innego reifikuje – czuje się zdegradowany i doświadcza wstydu. To pozwala mu w momencie, gdy wchodzi w interakcje z ludźmi, zrozumieć przedmiotowy charakter swego istnienia, gdyż inni go widzą niczym rzecz, można powiedzieć – jak ujął to groteskowo Gombrowicz – »robią mu gębę«, określają, po swojemu kategoryzują, degradują,

<sup>36</sup> Wyraźnie nasuwa się tu Freudowska koncepcja nieświadomości, która – zdaniem wiedeńczyka – w dużej mierze determinuje, a więc ogranicza, sferę świadomości. Jednak Sartre nie akceptował tego poglądu twórcy psychoanalizy, gdyż jego zdaniem samoświadomość była składnikiem świadomości danego człowieka, a wyobraźnia będąca częścią świadomości stanowiła przejaw wolności oraz kreatywności ludzkiej i – zdaniem autora *Młodości* – nie była przez nic determinowana. Niektóre pomysły Freuda Sartre po modyfikacjach próbował – jednak z różnym skutkiem – wykorzystywać, tworząc »psychoanalizę egzystencjalną«. Poglądy Sartre’a na temat świadomości i wolności ewoluowały, filozof z czasem modyfikował je, na przykład w swych wczesnych pracach dowodził – stawiając się w opozycji do Husserla – że świadomość jest bezosobowa, następnie twierdził, iż ma ona charakter osobowy. W swych późnych tekstach, pozostając pod wpływem marksizmu, zweryfikował także swe spojrzenie na istotę ludzkiej wolności.

<sup>37</sup> J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w: tenże, *Dramaty*, tłum. J. Kott, Warszawa 1956, s. 176.

<sup>38</sup> M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, wyd. cyt., s. 97–98.



bo nie postrzegają jako rozwojowego projektu, możliwych potencji. Jednostka odzyskuje swą podmiotowość, uświadamiając sobie odmienność Innego, fakt, iż nie jest nim. Wchodzenie w relacje międzyludzkie to – zdaniem Sartre’a – doświadczenie dość nieprzyjemne, depersonalizujące i ograniczające jednostkę, ale jednocześnie pozwalające jej zrozumieć własną odmienność, ontyczną autonomię oraz związaną z nią samotność w świecie. Egzystencjalna antropologia Sartre’a jest na ogół pesymistyczna. Istnienie ludzkie to – zdaniem francuskiego filozofa – swoisty ontyczny absurd, gdyż człowiek bez swej woli, na zasadzie przypadku, jest rzucony w istnienie i skazany na wolność, z której udźwignięciem – i wynikającej z niej całkowitej odpowiedzialności za swe życie – ma duże problemy<sup>39</sup>. Aby afirmować swe podmiotowe istnienie, człowieczeństwo, jednostka musi ciągle na nowo się stwarzać, projektować, heroicznie dążąc do wyobrazonego ideału. Lęk przed śmiercią, nicością i brzemieniem odpowiedzialności powodują, że człowiek może szukać oparcia w wierze, w Bogu, ale wtedy – zdaniem Sartre’a – rezygnuje on z własnej podmiotowości i godności. Ucieczka od wolności i samotności może przebiegać też w kierunku rzeczy, czyli bytu określonego, definiowalnego, zdegradowanego, pozbawionego świadomości, a tym samym wewnętrznych rozterek, dającego więc ukojenie. Paradoksalnie jednak, gdyby człowiek osiągnął założony w swej wyobraźni ideał, to połączyłby – hipotetycznie – byt dla siebie z bytem w sobie, co nie jest jednak możliwe nawet w teorii, byłaby to bowiem doskonałość wewnętrznie sprzeczna, gdyż istnienie pod postacią rzeczy wyklucza możliwość negacji, zaś byt podmiotowy ma zawsze świadomość jakiegoś braku, musi więc neantyzować. Istnienie jakiegoś absolutu, Boga, jest dlatego – według Sartre’a – logicznie niemożliwe<sup>40</sup>. Kondycję ludzką cechują zatem ciągle oscylowanie między nieosiągalnym ideałem i wybrakowaną rzeczywistością oraz konieczność dokonywania wyborów, które nie przybliżają i tak do wyobrazonego, projektowanego celu, ale to właśnie – zdaniem autora *Mdłości* – istnienie autentyczne, bowiem afirmujące wolność istoty ludzkiej, wartość według Sartre’a najważniejszą, bo dającą samotnemu człowiekowi poczucie, iż jest kreatorem tworzącym swe życie i wartości<sup>41</sup>. Fundamentalną różnicą między egzystencjalizmem teistycznym

---

<sup>39</sup> Sartre polemizował z opiniami, że egzystencjalizm laicki jest pesymistyczny i kwietystyczny. „Jest doktryną [twierdził – D. B.] najbardziej optymistyczną, albowiem uznaje, że przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym. Również nie może być traktowany jako próba odebrania człowiekowi odwagi do czynu, ponieważ mówi mu, że jedyna nadzieja leży w działaniu i jedyną rzeczą, która pozwala człowiekowi żyć – jest czyn. W konsekwencji mamy tu do czynienia z moralnością czynu i zaangażowania się” – konstatuje Sartre (J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wyd. cyt., s. 58).

<sup>40</sup> Zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, wyd. cyt., s. 56.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 56. Przy omawianiu egzystencjalnej, antyesencjalistycznej antropologii Sartre’a nie da się sensownie mówić o jakiejś paradygmatycznej naturze człowieka, gdyż jawi się ona jako coś niestałego, znacznie zasadniejsze jest określenie kondycja ludzka. Domarecki tak ją

i laickim są koncepcje świata i człowieka. Dla egzystencjalistów teistycznych jest on tworem Boga i ma przede wszystkim wymiar duchowy, dla laickich – materialny. Człowiek dla jednych i drugich egzystencjalistów jest bytem trwale niegotowym, wewnętrznie antynomicznym. Egzystencjaliści teistyczni akcentują osobowy i duchowy wymiar ludzkiego istnienia w świecie fizycznym. Zadaniem tak pojmowanej przez nich istoty ludzkiej jest zgłębianie tajemnicy istnienia, transcendowanie w kierunku Boga lub bliżej nieokreślonego Absolutu jak u Jaspersa, dążenie do pośmiertnego zbawienia oraz uczestnictwo w duchowej wspólnotcie. Dla przedstawicieli egzystencjalizmu laickiego człowiek to byt immanentny, którego istnienie całkowicie zamyka się w doczesności, to istota biologiczno-społeczna, której wolność realizuje się w projektowaniu siebie w przyszłość, czyli swoiście pojmowanym psychicznym akcie twórczym, dzięki któremu jednostka może nadać jakiś sens swemu empirycznemu, skończonemu istnieniu. Egzystencjaliści obu nurtów wyraźnie akcentują potrzebę życia autentycznego<sup>42</sup> (inaczej je jednak pojmując) i aksjologiczny wymiar ludzkiego bytu, odmiennie jednak rozumiejąc ludzką wolność, odpowiedzialność, źródła oraz sposób istnienia wartości etycznych. Dla

---

zdefiniował: „Kondycją człowieka jest nie to, kim jest jako taki (bo to domena natury ludzkiej), ale to, kim się staje; kim siebie czyni; co się z nim aktualnie dzieje; w jakim (w domyśle – przejściowo) znajduje się stanie, położeniu; w jakich konkretnie warunkach przychodzi mu żyć i działać. Pojęcie kondycji ludzkiej przeczy temu, jakoby człowiek miał być gotowym, raz na zawsze ukształtowanym, z góry zaprogramowanym, a więc w jakimś sensie skończonym, tworem. Pojęcie ludzkiej kondycji zakłada odwrotnie, że człowiek to projekt, którego zasadą jest zmiana” (P. Domarecki, *Zgryzoty po-nowoczesne*, w: *Kondycja człowieka współczesnego*, red. Cz. Piecuch, Kraków 2006, s. 323). Kontrowersje związane z semantyką istotnego dla antropologii filozoficznej pojęcia »natury ludzkiej« omawia też I. Bittner w swej książce: *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 14–20.

<sup>42</sup> „Punktem wyjścia dla całej myśli egzystencjalistycznej jest chyba stwierdzenie jakiegoś zagubienia się współczesnego człowieka, jego wyobcowania (alienacji – jakby powiedzieli marksiści) z tego, co stanowi jądro człowieczeństwa, ucieczka od przeżywania swej ludzkiej egzystencji w całej jej prawdzie, zastąpienie postawy autentycznej jakimiś postawami fałszywymi, świadomie lub nieświadomie zakłamanymi. Myśl tę można by właściwie sprowadzić do poszukiwania autentycznej postawy życiowej człowieka. [...] Nastawienie na poszukiwanie autentycznej postawy życiowej człowieka – i chyba nie więcej – jest wspólne wszystkim egzystencjalistom” (A. Stanowski, *Egzystencjalizm*, art. cyt., s. 689). Poszukiwanie postawy autentycznej wobec istnienia jako cechę egzystencjalizmu podkreśla też Leszek Kołakowski: „Rezygnując z nadania racji ludzkim wyborom, filozofia egzystencjalna wprowadza wszakże pod różnymi nazwami jedną przynajmniej i jedyną wartość, której bronić należy. Jest to wartość autentyczności; realizuje się przez uświadomienie własnej sytuacji jako egzystencji, przez odmowę usprawiedliwień, przez nieprzerwany wysiłek samo-utwierdzenia na przekór wszystkim pokusom identyfikacji z anonimową, rzeczową formą bytu. Jeśli wolność jest sytuacją faktyczną, autentyczność jest dobrowolną samowiedzą tej sytuacji; jest możliwością każdego człowieka i nie zna wartości wyższych, z których można by ją wyprowadzić. Jest symbolem odnoszenia się do świata każdorazowo konstytuowanego co do sensu przez własną decyzję każdej jednostki ludzkiej z oddzielną. Przeciwnieństwem autentyzmu nie jest brak odpowiedzialności, skoro odpowiedzialność jest sytuacją nie do uniknięcia, niezależną od moich decyzji; jej przeciwnieństwem jest ucieczka od samowiedzy odpowiedzialności, ucieczka nigdy ostatecznie nieudana, podszyta zakłamaniami, złą wiarą, oszustwem wobec siebie” (L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, wyd. cyt. s. 20).

teistów ich źródłem jest Bóg, człowiek je tylko intuicyjnie rozpoznaje i urzeczywistnia, będąc w owym procesie gnoseologicznym zagrożonym przez – jak to ujął Scheler – »iluzję aksjologiczną«, czyli błędne rozpoznawanie i hierarchizowanie wartości uniemożliwiające poznanie wartości wyższych. Złudzenia aksjologiczne są zdaniem Schelera skutkiem resentymentu<sup>43</sup>. Dla egzystencjalistów laickich autonomiczna pod względem moralnym istota ludzka tworzy wartości, zatem mają one charakter konwencjonalny, relatywny. Egzystencjalizm obu nurtów jest sprzeciwem wobec degradujących istotę ludzką mechanizmów kulturowych depersonalizujących, reifikujących, sprowadzających istnienie podmiotu do codziennej troski, poprawnego odgrywania ról społecznych i życiowego pragmatyzmu, zatem działań maskujących prawdę o autentycznej, osobowej egzystencji człowieka w świecie.

### Summary

Existentialism is an anti-system philosophy, since it concentrates on the subjectively experienced, individual existence of a subject. Existentialists focus on such aspects of a human existence as freedom, loneliness, finiteness and a desire for authenticity. In the 20th century existentialism it is possible to distinguish two trends: theistic and atheistic.

For existentialists of both trends, a man is a dynamic and creative subject, subjectively experiencing the existence in the world. This existence is completely different from the existence of things and animals. For the representatives of the theistic trend, he is a dualist individual who stands out mainly due to his spirituality, ability to transcend towards the infinity, towards God. To the representatives of the atheist faction, on the other hand, he appears to be an immanent, finite in time and closed in the physical mortal life subject. The existentialists of both trends emphasise – though understanding it in various ways – the need for an authentic life and the axiological dimension of the human existence in the world, however, differently comprehending the origins and the way ethical values exist. Theistic and atheistic existentialism is an objection against the cultural mechanisms which degrade and depersonalize a man, it is a defence of human freedom and subjectivity against the unification and reification which threaten the man in the consumer civilization.

---

<sup>43</sup> M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 55–56.

**Bibliografia**

- Bierdiajew M.: *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*. Tłum. H. Paprocki. Warszawa 2003.
- Bierdiajew M.: *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2002.
- Bittner I.: *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*. Łódź 1997.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 11. *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2007.
- Domarecki P.: *Zgryzoty po-nowoczesne*. W: *Kondycja człowieka współczesnego*. Red. Cz. Piecuch. Kraków 2006.
- Filozofia egzystencjalna*. Red. L. Kołakowski, K. Pomian. Warszawa 1965.
- Kierkegaard S.: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1981.
- Kowalska M.: *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa 1997.
- Marcel G.: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Tłum. P. Lubicz. Warszawa 1984.
- Marek Aureliusz: *Rozmyślania*. Tłum. M. Reiter. Warszawa 1984.
- Michalski K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978.
- Piecuch Cz.: *Człowiek metafizyczny*. Kraków 2001.
- Sartre J.-P.: *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. Krajewski. Warszawa 1998.
- Sartre J.-P.: *Przy drzwiach zamkniętych*. W: Tenże: *Dramaty*. Tłum. J. Kott. Warszawa 1956.
- Scheler M.: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987.
- Scheler M.: *Resentyment a moralność*. Tłum. J. Garewicz. Warszawa 1977.
- Stanowski A.: *Egzystencjalizm*. W: „Znak” 1958, nr 48.
- Szestow L.: *Ateny i Jerozolima*. Tłum. C. Wodziński. Kraków 1993.
- [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/kosciol\\_ewolucja\\_27112006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/kosciol_ewolucja_27112006.html). Kwiecień 2011.