

Stanisław Kowalczyk

Powołanie człowieka w oczach filozofów

Wrocławski Przegląd Teologiczny 3/1, 17-29

1995

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

POWOŁANIE CZŁOWIEKA W OCZACH FILOZOFÓW

Pojęcie powołania nie pojawia się *expressis verbis* w pismach filozofów, tym niemniej jest ono obecne na zapleczu ich rozważań. Mówią oni wielokrotnie o zadaniach indywidualnego człowieka, zadaniach społeczności, obowiązkach, sensie i celu życia, powinnościach i prawach człowieka. To wszystko można odczytać jako egzystencjalne powołanie człowieka. Trudno sformułować jednolitą koncepcję powołania osoby ludzkiej akceptowaną przez wszystkich czy choćby większość filozofów. Jest to niemożliwe, ponieważ istotnie różne są koncepcje człowieka w poszczególnych nurtach filozoficznych. Idea powołania człowieka jest pochodną wobec filozoficznej antropologii. Bogactwo filozoficznych koncepcji człowieka zauważalne również w myśli współczesnej wymaga wprowadzenia szeregu rozróżnień¹.

Filozofowie mówiąc o powołaniu człowieka (w sensie wyżej wyjaśnionym), najczęściej mówią językiem filozoficznym, tzn. odwołują się do motywacji racjonalno-naturalnej. Tak czynią przedstawiciele filozofii klasycznej. Istnieją jednak i tacy filozofowie, którzy w sposób jawny lub tylko pośredni usiłują nadać swym rozważaniom i konkluzjom sens quasi-religijny. Klasycznym przykładem takiej postawy jest Karl Jaspers, autor dzieła pt. *Filozoficzna wiara*. Nie odrzucał on wiary religijnej, ale z troską odnotował jej słabnące oddziaływanie na współczesnych ludzi. Dlatego Jaspers zaproponował wiarę zsekularyzowaną wolną od presji autorytetu objawienia i „fanatyzmu dogmatycznego”, koncentrującą się na fundamentalnej prawdzie: Bóg istnieje. Zaczątki takiej wiary myśliciel niemiecki dostrzegał w pismach Brunona, B. Spinozy i I. Kanta.

Filozofowie związani z teizmem swym rozważaniom na temat człowieka nie nadają sensu quasi-religijnego. Jaspers jest tu wyjątkiem. O wiele częściej natomiast propagatorzy ateizmu, mówiąc o powołaniu człowieka,

¹ Por. S. K o w a l c z y k, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.

usiłują wytworzyć zsekularyzowaną religię. Jeżeli religię rozumie się w sensie socjologicznym jako poszukiwanie sensu i punktu odniesienia całego życia, to można mówić o religiach ateistycznych². Wielu myślicieli ateistycznych deifikuje człowieka, jego atrybuty lub wytwory. Dlatego w ich semantyce często pojawia się termin „wierzę” względnie terminy bliskoznaczne. „Religijność” ateistyczna nie jest bynajmniej jednolita, dlatego można wyróżnić trzy jej podstawowe formy: indywidualistyczną, kolektywistyczną i aksjologiczną.

Przedstawicielem pierwszego nurtu był L. Feuerbach, który odrzucił ideę Boga osobowo-transcendentnego, akceptowaną przez chrześcijaństwo. Sądził mianowicie, że to nie Bóg stał się człowiekiem, ale człowiek stał się bogiem. Religię Boga pragnął zamienić na religię człowieka. Skoro człowieka uznał Feuerbach za Boga, to przyznał mu atrybuty boskie: samoodkupienia i samozbawienia. Człowiek potrzebuje odpuszczenia grzechów, ale dokonuje tego mocą miłości siebie samego. O ile Feuerbach jawnie proklamował naturalistyczną religię człowieka, to F. Nietzsche pośrednio tylko proklamował deifikację tzw. nadczłowieka (*Übermensch*). Nadludzie powinni odrzucić Mojżeszowy dekalog, przyjmując w jego miejsce nowe przykazanie „woli mocy”. W miejsce zasady „miłuj bliźniego” autor *Antychrysta* propagował zasadę: „bądź twardy, walcz”. *Übermensch* ma pełnić funkcję demiurgiczną i soteriologiczną: tworzy nowego człowieka (quasi-boga) i nowy kodeks etyczny (odrzucający wszelką odpowiedzialność wobec Boga).

Drugi nurt „religijnego” ateizmu ma profil kolektywistyczny, deifikuje bowiem nie jednostkę (czy jednostki), lecz kolektyw społeczny. Ten nurt reprezentuje A. Comte († 1857), który propagował tzw. „religię ludzkości”. Cała ludzkość jako „wielki organizm” i „najwyższa Istota” winna stać się przedmiotem czci religijnej. Comte swoją ateistyczną religię ludzkości wyposażył we wszystkie atrybuty typowej religii, mianowicie: sformułował dogmaty, zaprogramował kult, tworzył organizację kościelną, ustanowił święta. Praktykowanie religii ludzkości ma prowadzić do duchowego przeobrażenia ludzi. Życie jednostek dzięki włączeniu się w kolektyw ludzkości ma nabrać sensu eschatologicznego.

Twórca materializmu dialektycznego i historycznego K. Marks zakwestionował sens jakiegokolwiek religii. Marksizm jest jednak kontynuacją heglizmu, który z kolei jest panteizującą trawestacją chrześcijaństwa. Nic więc dziwnego, że w ideologii marksistowskiej pojawiły się elementy quasi-religijne. Przede wszystkim Marks przyznał człowiekowi atrybut autokreacji

² S. K o w a l c z y k, „Religijność” w fenomenie ateizmu, „Communio”, 1 (1981) nr 4, s. 75-90.

mówiąc, iż społeczność stworzyła człowieka jako człowieka. Kluczowa dla marksizmu idea alienacji jest niczym innym jak zsekularyzowaną wersją chrześcijańskiej idei grzechu. O ile chrześcijaństwo fakt odkupienia wiąże z osobą Chrystusa, Boga-Człowieka, to Marks proponuje kolektywnego odkupiciela – proletariat. U podstaw „teologii” Marksa znajdowała się laicka wiara w człowieka: jego absolutną dobroć i wszechmoc. Przyszłe idealne bezklasowe społeczeństwo, zapowiadane przez marksistowski materializm historyczny, jest laicką ideą samozbawienia i zsekularyzowanego raju.

Istnieje jeszcze aksjologiczny nurt „religijności” ateistycznej, który reprezentują: Huxley, Dewey i Santayana. J.S. Huxley, autor pracy pt. *Religia bez objawienia*, usiłował stworzyć nową religię: bez idei Boga, objawienia i rytuałów. Religia taka, oparta na teorii ewolucji, ma dopomagać ludziom w poszukiwaniu sensu życia, ma stanowić „drogę życia” i uczyć sztuki życia. Absolutem takiej religii są ogólnoludzkie ideały prawdy, dobra, piękna, jedności i świętości. Ten ewolucyjny humanizm ma pełnić funkcje nie tylko poznawcze (mówiąc o naturze i genezie człowieka), ale również aksjologiczno-humanistyczne, czyli kształtować sens życia. Analogiczną wersję naturalistycznej quasi-religii głosił J. Dewey († 1952), który proponował otwarcie jej na „wierze w rozum”. Przedmiotem takiej religii są podstawowe ludzkie wartości, które ewentualnie można nazwać „Bogiem” (jeśli ktoś chce). Innym przedstawicielem tego nurtu był G. Santayana († 1952). Absolut rozumiał on jako wewnętrzną więź człowieka z dobrem, pięknem, miłością i każdą wyższą wartością. Miłość wszystkich ludzi unifikuje się w idealnym dobru, które nie jest jednak osobowym transcendentnym bytem. Fenomen ateistycznych religii jest potwierdzeniem prawdziwości słów Schelera, że człowiek zawsze musi w coś wierzyć. Jeżeli nie wierzy w Boga, zaczyna wierzyć w bożki – idole.

Filozofowie mówiąc o stanie życia i egzystencjalnym powołaniu człowieka, różnią się w zależności od przyjmowanego światopoglądu. Całkowicie odmiennie pojmują powołanie człowieka teiści i ateiści: pierwsi sens i pełnię ludzkiego życia ludzkiego widzą w kontakcie z Bogiem, drudzy negację Boga osobowo-transcendentnego uznają za *conditio sine qua non* konsekwentnego humanizmu lub postawy naukowo-racjonalnej. Klasycznym przykładem nurtu teistycznego jest św. Augustyn, który swoje *Wyznania* rozpoczął słowami: „Niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie, [Boże]”. Echem tej wypowiedzi jest stwierdzenie S. Kirkegaarda, twórcy egzystencjalizmu, który pisał: „Kto nie chce utonąć w nędzy skończoności, musi koniecznie w najgłębszym znaczeniu dążyć do nieskończoności”³.

³ *Wybór pism*, Lwów 1914, s. 136.

Duński myśliciel wyróżnił w życiu człowieka trzy etapy czy też trzy style życia, a mianowicie: estetyczny, etyczny i religijny. Etap estetyczny łączy się z ludyczno-hedonistycznym nastawieniem do życia, charakteryzuje się po prostu egoizmem. Etap etyczny charakteryzuje ludzi szlachetnych, ale może łączyć się z podstawą jurydycznego schematyzmu względnie prowadzić do zniechęcenia w wyniku świadomości własnej niedoskonałości. Najlepszym rozwiązaniem jest postawa religijnej wiary, która jest „zatraceniem zmysłów, aby odnaleźć Boga”⁴. Wiara wykracza poza ludzkie kategorie i wyrachowania, dlatego wymaga „skoku z trampoliny”, tj. przejścia od skończonego świata do nieskończonego Boga. Wiara religijna jest wyborem i ryzykiem, tym była ona u Abrahama, przekonanego, iż Bóg żąda od niego ofiary z syna. Dotarcie do Boga jest najważniejszym powołaniem człowieka.

Teistyczną interpretację sensu życia ludzkiego przyjmował również G. Marcel. On również za punkt wyjścia filozoficznej refleksji przyjmował egzystencjalny niepokój i niepewność istnienia, dlatego akcentował tajemnicę bytu ludzkiego. Wszyscy jesteśmy uwikłani w tajemnicę życia, każdy z nas musi indywidualnie doszukać się jego sensu. Człowiek jest bytem wcielonym w materialne ciało, dlatego dezinkarnacja nie jest możliwa. Powołaniem człowieka jest zdobycie wewnętrznej wolności, co jest możliwe tylko przez postawę życzliwego ogólnoludzkiego braterstwa. Taka postawa wymaga otwartości człowieka na wartości pozytywne: dobroć, prawdę, wierność, przede wszystkim miłość. Ich kulminacją jest Bóg, osobowo-transcendentne „Ty”, w którym człowiek znajduje swoją pełnię. Człowiek jest wezwany do rozwoju, realizacji wyższych wartości. Jest to możliwe tylko poprzez wewnętrzne napotkanie Boga, z którym nawiązujemy kontakt przez zawierzenie religijnej wiary.

Mówiąc o powołaniu człowieka, trudno pominąć jego stosunek do społeczności. W tym względzie należy wyróżnić trzy nurty: ekstremalny indywidualizm, kolektywizm i wspólnotowy personalizm. Skrajny indywidualizm prezentują Rousseau i Sartre. Jean Jacques Rousseau († 1778) idealizował tzw. przedspołeczny stan człowieka, w którym istniała całkowita wolność: od społeczności, praw państwowych, etyki, od jakichkolwiek zobowiązań. Organizacja społeczna ma być efektem „umowy społecznej” jej członków. Francuski piewca wolności fenomen życia społecznego (a nie tylko jego konkretne formy) uznał za konsekwencję wolnej decyzji człowieka. Skoro zaś etyka pojawiła się dopiero w życiu społecznym, to człowiek został uznany za kreatora tak społeczności, jak i etyki. Także zjawisko religii Rousseau uznał za naturalny wytwór człowieka, dlatego

⁴ *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1969, s. 176.

zwalczał on chrześcijaństwo, a propagował tzw. religię naturalną. Była to odmiana deizmu, kwestionującego fakt objawienia, Kościoła, sakramentów, Biblii itd. Francuski współtwórca liberalizmu życie społeczne uznał za mniejsze zło, jego alternatywą byłoby walka wszystkich ze wszystkimi. Brakuje w tej koncepcji idei dobra wspólnego, nie jest nim bowiem suma egoizmów indywidualnych ludzi.

Jean Paul Sartre był propagatorem wolności ujmowanej negatywnie, tj. wolności od społecznych obowiązków, uniwersalnej etyki i religijnej wiary. Człowiek to świadomość wolności, jego istotą jest *volò* – chęć. Człowiek jest własnym „pro-jektem”, wyborem siebie i swego losu. Ideologiczne credo Sartre’a wypowiada jeden bohaterów dramatu *Diabeł i Pan Bóg*: „Ja tylko istnieję; ja sam zdecydowałem o złu; sam wynalazłem dobro, sam oszukiwałem, sam czyniłem cuda, sam się dziś oskarżam i sam siebie mogę rozgrzeszyć – jak człowiek. Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest nicością”⁵. Autonomia bytowa, społeczna i moralna ma stanowić nieodzowny warunek humanizmu. W takiej interpretacji idei wolności człowieka brakuje postawy życzliwości wobec ludzi. Sartre w drugim człowieku widzi tylko opozycję naszego „ja”, a więc jego zagrożenie. Konfliktowość życia społecznego ilustruje analizą fenomenu spojrzenia. Drugi człowiek patrząc na nas odbiera nam prywatność, a nawet podmiotowość. Egoizm jest nie tylko wrodzoną cechą, ale i właściwą postawą. Nawet ludzki język i miłość stanowią zagrożenie dla wolności, gdyż prowadzą do zawłaszczenia indywidualności i subiektywności. Człowiek nie jest bytem dla innego, pojęcie służby i współdziałania jest obce francuskiemu piewcy nieograniczonej wolności. Inni ludzie, stwierdził on w jednym ze swych dramatów, to „piekło”.

Na antypodach ekstremalnego indywidualizmu znajduje się kolektywizm marksistowski. Karol Marks stwierdził, że „społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka” (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* z r. 1844). Przed i poza społeczeństwem egzystuje tylko egzemplarz biologiczny, człowieczeństwo ma być wytworem życia społecznego i związanej z nim pracy. Wszystko, co człowiek posiada, ma być darem społeczeństwa: świadomość, język, narzędzia, sposób poznawania, samo człowieczeństwo. Skoro indywidualny człowiek jest tylko konkretyzacją życia społecznego, to sensem jego życia jest całkowite przyporządkowanie kolektywowi. Człowiek istnieje z łaski społeczności i dlatego powinien się jej całkowicie podporządkować. Społeczny kolektyw daje i odbiera prawa człowieka, sens życia, godność ludzką. Hominizacja jest efektem socjalizacji. Marks mówi o wolności jako końcowym etapie społecznej rewolucji, osiągalnej poprzez walkę

⁵ „Dialog”, 9(1959) nr 41, s. 67.

klasową i dyktaturę proletariatu. Czy jednak można komuś wolność ofiarować z zewnątrz? Człowiek musi być uprzednio wolny ontologicznie i wewnętrznie, a dopiero wówczas może wywalczyć sobie wolność społeczno-ekonomiczną i polityczną. Marksistowski kolektywizm, mówiąc o sensie ludzkiego życia, dokonał depersonalizacji człowieka.

Obu ekstremów, tj. liberalnego indywidualizmu i marksistowskiego kolektywizmu, unika personalistyczna koncepcja społeczeństwa pojmowanego jako wspólnota. W tym duchu rozumieją sens życia ludzkiego: Maritain, Mounier i Jaspers. Jacques Maritain stwierdził, iż indywidualny człowiek jest trwałym bytem osobowym, podmiotem życia społecznego, posiadaczem niezbywalnych praw. Ale każdy człowiek jest otwarty na innych ludzi, w nich upatruje szansę swego rozwoju, a nie chroniczne zagrożenia. Pierwszym naturalnym powodem życia społecznego jest pragnienie upowszechnienia posiadanych niższych i wyższych wartości. Jest to komunikacja prawdy, piękna, przyjaźni, miłości oraz dzielenie się swymi poglądami na życie. Innym powodem życia społecznego jest fakt, iż dopiero ono pozwala przełamywać różnorodne braki indywidualnego człowieka. Ludzka jednostka nie może istnieć, a tym bardziej rozwijać się, bez pomocy społeczeństwa. Ludzka społeczność nie jest jednak czymś w rodzaju biologicznego organizmu – zespołem ludzi pojmowanych jako quasi-komórki, ale nie jest ona również przypadkowym agregatem. Życie społeczne jest dziełem rozumu oraz wolą dobra wspólnego, świadomie przyjętego i w sposób zespołowy realizowanego. W tej interpretacji człowiek indywidualny, jako osoba, jest fenomenem niepowtarzalnym. Każdy posiada własny indywidualny sens życia, swoją podmiotowość, niezbywalne prawa i obowiązki. Sens życia realizuje się jednak w sposób nieuchronny w społecznej wspólnocie, w niej bowiem dokonuje się rozwój i wymiana wzajemna wszelkich wartości – w tym również prawdy, dobra, miłości, wiary.

Społeczne powołanie człowieka akcentował silnie Emmanuel Mounier († 1950). Przypominał on, że człowiek nie jest „świadomością samotniczą” czy „egoistycznym zamknięciem się w sobie”. Ludzkie indywidualne „ja” jest zawsze współegzystencją, nakierowaną na współdziałanie i komunikację z innymi osobami. Mounier polemizował z liberalizmem, zarzucając mu propagowanie egoizmu i życiowego materializmu. Prospołeczne nastawienie człowieka wymaga umiejętności dawania, ofiary z siebie, twórczej wierności. To wszystko stanowi życiowe powołanie każdego człowieka, zwłaszcza chrześcijanina. Człowiek nie tylko istnieje „z drugim”, ale jego moralnym obowiązkiem jest bycie „dla drugiego”. Liberalny indywidualizm był oskarżany przez Mouniera o kult pieniądza, wyzysk ekonomiczny robotników i degradację człowieka jako osoby. W liberalnej interpretacji człowieka ludzi wszystko dzieli, łączy ich jedynie solidarność potępieńców. Dlatego

Sartre mógł powiedzieć, że „drudzy to piekło”. Mounier przypomina, że drugi człowiek nie jest opozycją naszego „ja”, ale źródłem jego ubogacenia. Wspólnota personalna pojawia się w samym sercu immanencji człowieka. Społeczeństwo to spotkanie „ja” i „ty” na bazie wartości oraz działania. Mounier akcentował społeczne zobowiązania człowieka, wyrazem czego winno być działanie – w tym zaangażowanie się w dzieło społecznej sprawiedliwości.

Karl Jaspers, przedstawiciel teistycznego egzystencjalizmu, odciął się tak od indywidualizmu, jak kolektywizmu. Człowiek – zauważał – nie jest samowystarczalną monadą, dlatego ustawicznie komunikuje się z innymi ludźmi. Aspołeczna postawa jest nonsensem. Podstawą komunikacji są wartości prawdy i miłości. Prawda jest naturalnym fundamentem wspólnoty międzyludzkiej, respektuje ona rozumność i wolność człowieka. Bez prawdy nie ma komunikacji. O prawdzie mówi nie tylko nauka, ale także filozofia i religia. Pluralizm prawdy nie może być rozumiany jako jej relatywizacja. Komunikacja egzystencjalna jest „miłosną walką”, tzn. miłość do ludzi powinna być rozumna, a nie ślepa. Miłość jest źródłem życia i siłą duchową człowieka, rozświetla ona sens życia. Różne są formy miłości, ale nie może się ona zawęzać do sfery biologiczno-cielesnej, gdyż wówczas wyrodnieje. Miłość jest personalnym rozwojem i darem, niesie ze sobą radość i wewnętrzny pokój. Każda miłość jest nakierowana na osobę, finalizacją miłości jest Bóg. Miłość Boga i człowieka zdają się wzajemnie wykluczać, ale faktycznie nie przeczą sobie, ale się dopełniają. Nie można prawdziwie kochać Boga bez ludzi ani ludzi bez Boga. Jaspers, odcinając się od egoistycznego indywidualizmu, był zarazem w radykalnej opozycji wobec totalitarnych form życia społecznego. Każdy totalitaryzm jest antypersonalistyczny, skłania ludzi do zbrodni, niszczy prawo moralne i godność człowieka. Sens życia ludzkiego realizuje się poprzez tworzenie wspólnoty: tak z ludźmi, jak z Bogiem. Egzystencjalna komunikacja wartości jest podstawowym powołaniem człowieka jako osoby.

Charakteryzując powołanie człowieka w ujęciu filozofów, należy zwrócić uwagę na sferę wartości. Człowiek jest inspirowany w swoim życiu przez wartości, dlatego są one sensem jego życia i zarazem powołaniem życiowym. Jest to powszechne przekonanie przedstawicieli klasycznej i współczesnej filozofii, choć różnią się oni w odpowiedzi na pytanie, które wartości należy uznać za wiodące i fundamentalne. W aspekcie aksjologicznym istnieje polaryzacja stanowisk filozofów: jedni za naczelne wartości człowieka uważają wartości ekonomiczne, inni biologiczno-witalne, inni poznawcze, etyczne lub artystyczne, jeszcze inni – religijne. Niektórzy filozofowie, zwłaszcza związani z filozofią klasyczną, poszczególne typy wartości ujmują koniunkcyjnie, a nie dyzjunkcyjnie.

Niektórzy filozofowie naczelne powołanie człowieka upatrują w realizowaniu wartości ekonomiczno-gospodarczych. Po tej linii idą rozważania tak adherentów marksizmu, jak kapitalistycznego liberalizmu. Pierwsi przyjmują materializm teoretyczny, a drudzy materializm praktyczno-egzystencjalny.

Marksizm przyjmuje materializm dialektyczny i historyczny. Podstawą pierwszego z nich jest teza, iż wszystko, co istnieje – jest wyłącznie materią albo jej atrybutem, wytworem czy przejawem. Myśl ludzka jest także formą materii wysoko zorganizowanej, mianowicie systemu nerwowego. Teza o primacie materii przed myślą, stanowiąca istotę materializmu dialektycznego, rzutuje na tezy materializmu historycznego. Uznaje on prymat materialnej bazy przed ideologiczną nadbudową: nauką, filozofią, etyką, sztuką, religią itd. Skoro wszystko jest wytworem relacji ekonomicznych, to należy uznać absolutny prymat ekonomii wobec filozofii, etyki, prawa oraz ideologii. Zniesienie własności prywatnej środków produkcji ma doprowadzić do powstania systemu sprawiedliwości społecznej, tj. komunizmu. Temu celowi należy podporządkować wszystko, także zasady etyczne. To jest dobre, co służy realizacji komunizmu. Wszelkie wartości ludzkie uznane zostały za wtórne wobec wartości ekonomicznych, także wartości moralne i ideologiczne. Marksizm absolutyzuje kolektyw społeczny, mianowicie proletariąt. Równocześnie jest on wiarą w cudowną moc ekonomii, która – niezależnie od postawy moralnej ludzi – ma doprowadzić do stanu powszechnego szczęścia i dobra.

Wiara w onnipotencję wartości gospodarczych charakteryzuje również liberalny kapitalizm⁶. Uznaje on bezwzględny prymat ekonomii wobec etyki. Liberalizm jest powiązany z kapitalistycznym modelem gospodarczym, opartym na własności prywatnej. Jest to maksymalizacja prawa własności prywatnej, taki typ własności uznany został za prawo absolutne i nieograniczone. Tylko własność prywatna – sugeruje się – zapewnia inicjatywę, ekonomiczną kreatywność i maksymalizację produkcji. Jakakolwiek próba interwencjonizmu państwa niszczy wolny rynek, tj. spontaniczność procesów produkcyjnych i ekonomiczny rozwój społeczeństwa. Maksymalny rozwój gospodarczo-ekonomiczny to najważniejsza zasada życia społecznego. Kapitalistyczny liberalizm jest ekonomizmem, w centrum jego zainteresowań znajduje się produkcja i konsumpcja, a nie człowiek. Wszelkie inne ma temu celowi służyć: kultura techniczna i duchowa, nauka, etyka, nawet (jeżeli ją zachować) religia. U podstaw ekonomizmu znajduje się zakamuflowany egoizm (indywidualny lub grupowy), dlatego nie ma w nim miejsca dla autonomicznej objawionej religii. Ta ostatnia ma służyć ekonomii, nie

⁶ Zob. S. K o w a l c z y k, *Filozofia liberalizmu*, Warszawa 1995.

zaś kierować nią. Etos liberalno-indywidualistyczny ma charakter relatywistyczno-konwencjonalny. U podstaw życia społecznego ma znajdować się wyłącznie egoizm, który liberalizm aprobuje i podnosi do rangi laickiej „normy moralnej”. Etyka to wyłącznie „uczucia moralne”, które ze swej natury mają charakter relatywno-sytuacyjny. Etyka liberalna opiera się na emotywiźmie, będącym odmianą konwencjonalizmu. Pogoń za wartościami ekonomicznymi, w takiej interpretacji, stanowi najważniejszy wyznacznik sensu życia i powołania człowieka. Liberalizm, podobnie jak marksizm, zapatrzony jest w wartości ekonomiczne. O ile jednak komunizm raj na ziemi pragnął osiągnąć poprzez zniesienie własności prywatnej, to kapitalistyczny liberalizm ten sam cel zamierza realizować poprzez absolutyzację prawa własności prywatnej. Metody są inne, cel pozostał ten sam. Analogiczna w obu nurtach jest również niechęć do chrześcijaństwa i deprecjonowanie normatywnej etyki.

W dziejach filozofii można wyodrębnić nurt, który za naczelne ludzkie wartości uznał wartości witalno-zmysłowe. Ten nurt reprezentują między innymi Nietzsche i Freud. F. Nietzsche przyjmował materialistyczny biologizm, widząc w człowieku wyłącznie „ucywilizowane zwierzę”, część pulsującego biokosmosu, nie kierowanego żadnym celem czy sensem. Sumienie to jedynie „chytrość” słabego zwierzęcia, które broni się przed silnymi nakazami moralnymi. Skoro jednak materialne ciało jest kreatorem wszystkiego w człowieku, to troska o jego rozwój i dobre samopoczucie jest najważniejszym zadaniem człowieka. Zdrowie i życie animalne są celem, nie zaś środkiem. Celem wyłącznym człowieka jest doczesne życie biologiczno-zmysłowe. Dlatego w miejsce etyki miłości bliźniego człowiek winien wyrabiać w sobie „wolę mocy”, tzn. kultywować fizyczną siłę, przemoc, nienawiść, chęć walki itp. „Wola mocy” to wola życia. W przekonaniu Nietzschego nadczłowiek (*Übermensch*) uwolniony od Boga, znajduje się poza kategoriami dobra i zła, on sam decyduje o granicy pomiędzy nimi. Niemiecki witalista rewaloryzował egocentryzm, chęć panowania nad innymi, wyzysk, ucisk słabszych, zmysłowość, a nawet eutanazję. Akceptował jednoznacznie zasadę „cel uświęca środki”. Celem człowieka jest kultywowanie życia biologicznego, wszystko inne jest tylko środkiem.

S. Freud był drugim przedstawicielem witalistycznego materializmu. Wyróżnił on w człowieku trzy elementy: biologiczny organizm – *id*; sferę psychiczno-jednostkową – *ego* i społeczne *superego*. Pierwszy element jest najbardziej pierwotny i istotny, świadome „ja” człowieka jest wytworem podświadomości i wpływu społecznego „cenzora”. Freud wysoko oceniał swą rolę w dziejach nauki, porównując się z Kopernikiem i Darwinem. Pierwszy odebrał ziemi status nadrzędności w kosmosie, drugi włączył człowieka w ewolucję biokosmosu, sam zaś odebrał – jak mówił – człowie-

kowi przywilej posiadania świadomości i ducha. Człowiek to tylko zespół popędów, pośród których dominują popęd seksualny i popęd obawy śmierci. Freud wszystko sprowadzał ostatecznie do erosu, którego wytworem ma być etyka, uczucia narodowe i religia. Niemiecki psychoanalityk grawitował pomiędzy wiarą w eros i w nieustanny rozwój ludzkości a postawą pesymizmu. Sens życia zawęził do sfery popędowo-zmysłowej, ostatecznie jednak przewidywał autodestrukcję człowieka. Eros, traktowany jako idol, nie był w stanie trwale usensownić życia ludzkiego.

Przedstawiciele filozofii klasycznej niezwykle wysoko cenią wartości poznawcze, których wyznacznikiem jest poszukiwanie prawdy. Ten nurt reprezentuje św. Augustyn, który pomimo swego woluntaryzmu wypowiedział słynne słowa „kochaj bardzo prawdę”. Znany jest intelektualizm św. Tomasza z Akwinu († 1274), który uznał prymat poznania intelektualnego przed działaniem woli. Kartezjusz oś ludzkiej osobowości upatrywał w akcie myślenia, mówiąc „cogito ergo sum”. Błażej Pascal nazwał człowieka „trzcina myślącą”. Wymienieni myśliciele cenili wysoko wartości poznawcze. Przesłanką takiej postawy był epistemologiczny realizm i przekonanie o możliwości poznania obiektywnej prawdy, bez której z kolei nie są możliwe jakiegokolwiek inne wyższe wartości. W dziejach filozofii istniał również inny nurt, który wartości naukowo-poznawcze łączył z subiektywizmem i relatywizmem. Był to nurt skrajnego racjonalizmu, który w ostatnich dwu stuleciach połączył się ze scjentyzmem, czyli wiarą w swoiście pojmowany ludzki rozum. Empiryzujący scjentyzm odrzucił filozoficzną refleksję na rzecz nauk szczegółowych, głównie przyrodniczych. W tym nurcie zabrakło miejsca dla prawdy obiektywno-absolutnej, sądzono bowiem, że nauka ma charakter służebny wobec utylitarnych celów życia ludzkiego.

W świecie wartości nową jakość stanowią wartości moralne. Długa jest lista filozofów, którzy uznają je za wiodące w życiu człowieka. Otwiera tę listę Sokrates, który w opozycji do nurtu relatywistyczno-sceptycznego bronił absolutnego charakteru dobra. Platon dobro uznał za najwyższą ideę, którą zdawał się identyfikować z Absolutem. John H. Newman († 1890) w życiu i działaniu człowieka eksponował rolę sumienia, które uznał za równie integralny element ludzkiej osobowości jak intelekt, pamięć czy wolę. Sumienie jest wrodzonym poczuciem moralnym, dzięki któremu człowiek może nawiązać kontakt z Bogiem. Także Immanuel Kant († 1804), pomimo swego agnostycyzmu, dowartościował rolę powinności moralnej w życiu człowieka. Sumienie moralne uznał za najpewniejszą drogę prowadzącą do rozpoznania obecności Boga.

Filozofia chrześcijańska, na czele ze św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu, wśród wartości etycznych wiodącą rolę przypisuje miłości. Ona została uznana za praakt ludzkiego bytu i jego siłę wiodącą. Dlatego

Augustyn pisał: „Niczego nie kochać? Nigdy w życiu. Jeśli nie będziecie niczego nie kochali, będziecie bez ruchu, martwi, szkaradni, nędzni. Kochajcie, ale dobrze uważajcie, co należy kochać”⁷. Tomasz z Akwinu w podobnym duchu stwierdzał, iż miłość jest nieodzowna w życiu. Pełni ona funkcję twórczo-aktywizującą. Jest ona podstawą całego bytu człowieka, zwłaszcza jego woli i uczuć⁸. Wypowiedzi chrześcijańskich myślicieli, akcentujących rolę miłości, są inspirowane teologią św. Jana Ewangelisty, który Boga określił jako miłość. Właśnie ona chroni wartości etyczne przed wynaturzeniami jurydyzmu i formalizmu. Miłość w ujęciu klasycznej filozofii chrześcijańskiej stanowi podstawowy wymiar człowieka i zarazem jego życiowe (tak osobiste, jak i społeczne) powołanie.

Istnieje także nurt filozoficzny, który eksponuje wiodącą rolę wartości estetycznych w życiu człowieka. Klasycznym przykładem tej postawy jest George Santayana († 1952), który inne wartości – łącznie z religijnymi – redukował do sfery przeżyciowo-estetycznej. Religię traktował on jako „poetycką transformację doświadczenia”, jako „poezję, w którą wierzymy”. Poezja i religia – jak sądził – wzajemnie się przenikają, choć zarazem różnią. Poezja to religia bez dogmatów, kultu, praktyk religijnych i metafizycznych iluzji. Religia natomiast to poezja, która jako substytut nauki pełni funkcje „przewodnika życia”⁹. Religia jest poetycką alegorią życia ludzkiego, ukazuje piękno i wartość. Religia idealizując życie człowieka, stanowi element integrujący ludzi: rodziny, narody, ludzkość. Jest idealizacją i spirytualizacją natury ludzkiej. Dlatego aktywność religijna jest niezbędna dla głębszego doświadczenia sensu życia. Ona pozwala człowiekowi wejść w nowy wymiar istnienia, wolny od niebezpieczeństw i przemijalności. Chociaż religia pełni funkcje artystyczne i etyczne, to w zasadzie nie pełni funkcji poznawczych. Santayana pozostał naturalistą. Inaczej oceniał wartości estetyczne J. Maritain, który w wielkiej sztuce widział drogę do Boga jako pełnej prawdy o sensie ludzkiego życia.

W kręgu wartości swoistym fenomenem są wartości religiosakralne. Max Scheler uznał je za wartości najwyższe i dlatego wiodące w życiu człowieka wierzącego. Wcześniej w tym duchu wypowiadał się Kirkegaard. Filozofia chrześcijańska akcentuje globalno-personalistyczny profil religii, dlatego przestrzega przed traktowaniem jej jako tylko wycinka życia ludzkiego. Ona stanowi jego fundament i głębszy wymiar, dlatego wartości religijne ogniskują w sobie inne wartości (nie wykluczając ich). Akt religijny to oddanie się całego człowieka Bogu: intelektualne uznanie jego istnienia.

⁷ *De bono viduitatis* 21, 26: PL 40, 466.

⁸ *S. th.* I, q. 20, a. 1.

⁹ *Interpretation of Poetry and Religion*, New York 1927, s. 289 nn.

zawierzenie Mu w aktach miłości, zaangażowanie się emocjonalne, modlitewna adoracja, respektowanie zasad moralnych, poczucie tajemnicy. Wartości religijne łączą w sobie elementy poznawcze (specyficznej natury), moralne – na czele z aktami miłości – oraz artystyczne, związane z przeżyciem emocjonalnym. Przeakcentowanie jednego z tych elementów prowadzi do deformacji: spekulatywnego intelektualizmu w pojmowaniu religijnej wiary, subiektywnego woluntaryzmu względnie religijnego emocjonalizmu. Jeżeli wartości sakralne są rozumiane właściwie, to nie osłabiają one naturalnej dynamiki życia ludzkiego, ale nadają jej głębszy sens i podstawę. Wówczas stanowią one najpełniejsze powołanie człowieka. Kirkegaard, ulegając protestanckiemu indywidualizmowi, przeakcentował opozycyjność religii wobec naturalnych zadań człowieka.

Dzieje filozofii pozwalają zauważyć, iż niektórzy myśliciele gloryfikują antywartości, upatrując w nich sens życia i powołanie człowieka. Marksizm nakazywał walkę klas, rewolucję i dyktaturę proletariatu, widząc w nich niezbędne środki i etapy w realizacji społecznej sprawiedliwości. Nietzsche także gloryfikował walkę oraz nienawiść sądząc, iż doprowadzą one do pojawienia się nadludzi wytyczających nowe drogi rozwoju ludzkości. Liberalizm i skrajny indywidualizm prowokują postawę anarchizmu, który w destrukcji społecznych praw, etyki i religii (chrześcijaństwa) widzi warunek zbudowania lepszego świata. Kult antywartości finalizuje się nieuchronnie w fackie niszczenia człowieka. Totalitaryzmy komunizmu i hitleryzmu doprowadziły do komór gazowych, obozów koncentracyjnych i łagrów, w których zamęczono miliony niewinnych ludzi. Filozofia nietzscheańska była pożywką dla hitleryzmu, aprobując przemoc, nienawiść i eutanazję. Współczesny ideologiczny liberalizm również aprobuje niszczenie etosu, wartości religijnych, a nawet życia ludzkiego – zalecając aborcję i eutanazję. Gloryfikuje wolność jako naczelną powołanie człowieka, ale jest to wolność dla mocnych i wybrańców. Głosi tolerancję, ale faktycznie nie toleruje prawdy, dobra i *sacrum*. Dlatego stanowi błędną drogę współczesnej ludzkości.

Zarysowana bogata paleta koncepcji powołania człowieka zmusza do osobistego ich osądu oraz wyboru. Osąd różnorodnych teorii powołania człowieka powinien być rozumny i głęboko przemyślany, wybór zaś odpowiedzialny. Punktem wyjścia indywidualnej refleksji winna być odpowiedź na podstawowe pytanie: kim jestem? Czy człowiek jest osobą – podmiotem własnych decyzji, czy też przypadkowym materialnym agregatem względnie ucylizowanym zwierzęciem? Czy jest on nakierowaną wyłącznie na siebie monadą, czy też kimś powołanym do życia w społecznej wspólnocie? Od odpowiedzi na powyższe pytanie zależy kształt ludzkiego życia.

Filozofia klasyczna, poczynając od Sokratesa po współczesny personalizm – w tym także chrześcijański, widzi w człowieku osobę, istotę rozumną i wolną, nakierowaną na życie społeczne, realizatora wyższych wartości. Osoba ta to nie tylko *homo faber* i *homo ludens*, to także *ens cogitans*, *ens volens* i *ens orans*. Człowiek nie jest wyłącznie istotą rozumną tworzącą narzędzia i technikę, ale jest osobą wrażliwą na wartości wyższe: prawdę, dobro, piękno, *sacrum*. Osoba ludzka specyfikuje się przez zdolność myślenia, osąd sumienia, pragnienie miłości i szczęścia, poszukiwanie absolutu. Powołaniem człowieka jest ustawiczny rozwój: zewnętrzny i wewnętrzny, rozwój fizyczno-biologiczny i psychiczno-duchowy, rozwój ekonomiczny, umysłowy, moralny i artystyczny. Rozwój taki realizuje się poprzez interpersonalną komunikację, czyli życie społeczne. Człowiek jest bytem skończonym, ale pragnie wartości nieskończonych. Nie jest absolutem, ale poszukuje osobowo-transcendentnego absolutu. W społecznej wspólnocie i wspólnocie z Bogiem aktualizuje swoje możliwości. Powołaniem człowieka nie jest „mieć” – mieć wiele, ale „być” – być człowiekiem, być z innymi ludźmi i dla innych. Powołaniem osoby ludzkiej jest kształtowanie dojrzałej osobowości poprzez odwieczne wartości prawdy, dobra, piękna, miłości, wiary. Człowiek jest pielgrzymem, kres jego drogi wykracza poza horyzont otaczającego go kosmosu. Dlatego realizując swoje powołanie życiowe, tak często przeżywa dylematy wyboru pomiędzy bios i etos, pomiędzy egoizmem i altruizmem, pomiędzy *profanum* i *sacrum*. Wybór, jakże nieraz trudny i egzystencjalnie bolesny, jest przywilejem i koniecznością człowieka jako rozumnej i odpowiedzialnej osoby.