

Kowalczyk, Stanisław

Wiodące koncepcje człowieka we współczesnej kulturze Europy Zachodniej

Studia Płockie 21, 47-58

1993

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Stanisław Kowalczyk

WIODĄCE KONCEPCJE CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE EUROPY ZACHODNIEJ

Odkąd człowiek uświadamia sobie „osobliwość” swej natury, stawia przed sobą istotne pytania: kim jestem? skąd jestem? po co istnieję? Sokratejskie hasło „poznaj samego siebie” wciąż jest aktualne, gdyż pytanie o człowieka wciąż czeka na pełną odpowiedź. W przeszłości ludzie nigdy tyle nie wiedzieli o sobie, a mimo to ludzka osoba ciągle pozostaje w znacznej mierze tajemnicą. Przyrodnicze i socjologiczne nauki szczegółowe opisują „mieć” człowieka, lecz nie są w stanie rozpoznać jego osobowego „być”. Obraz człowieka jest problemem istotnym, ponieważ jest sprzężony z szeregiem podstawowych wartości oraz problemów, między innymi prawdy, wolności, etosu, kultury, życia społecznego, wyzwolenia.

Klasyfikacja koncepcji człowieka

Różnorodność koncepcji człowieka niewątpliwie utrudnia ich klasyfikację. W książce „Człowiek w myśli współczesnej” wyróżniłem dziewięć wiodących nurtów we współczesnej antropologii filozoficznej. I Pierwszym z nich jest nurt ewolucyjno-kosmologiczny. Reprezentują go trzej myśliciele: Hegel - z panteistyczno-kreatywną koncepcją człowieka, Whitehead - z procesualno-relacyjną teorią człowieka, oraz Teilhard de Chardin - proponujący ewolucyjno-kosmiczną wizję osoby ludzkiej.

W dwu ostatnich stuleciach wielu zwolenników znajdował materializm. Istnieją trzy zasadnicze jego odmiany: socjologiczny materializm, mechanistyczny i witalistyczny. Materializm socjologiczno-kolektywistyczny przyjmowali: L. Feuerbach, K. Marks i F. Engels. Pierwszy z nich absolutyzował człowieka ujmowanego jako gatunek, dwaj ostatni absolutyzowali kolektyw - proletariat. Materializm mechanistyczny upowszechniali: Russell, Lévi-Strauss i Kotarbiński. B. Russell analizował byt ludzki w aspekcie logistyczno-empirycznym, Cl. Lévi-Strauss nawiązywał do 18-wiecznego modelu „człowieka-maszyny”, T. Kotarbiński propagował bliski materializmowi mechanistycznemu pansomatyzm. Nurt materializmu biologiczno-witalistycznego reprezentują: Nietzsche i Freud. F. Nietzsche widział w człowieku ucywilizowane zwierzę - afiszujące się swą umysłową kulturą, Z. Fred redukował człowieka do spłotu biologicznych popędów.

We współczesnej kulturze umysłowej silnie zaznaczył się nurt fenomenologii, znajdują-

cy się na antypodach scjentyzmu i materializmu. Do jego czołowych przedstawicieli należą: Scheler, Heidegger i Ingarden. M.Scheler aktualistyczną koncepcję osoby ludzkiej łączył z aksjologicznym personalizmem, M.Heidegger postulował autentyzm przeżywania ludzkiej egzystencji. Polski uczony, Romam Ingarden, wypuklał obecność osobowego „ja” jako podstawy strumienia świadomości człowieka oraz podstawę odpowiedzialnej wolności.

W literaturze współczesnej może najsilniej zaznaczyć się egzystencjalizm, w ramach którego można wyróżnić dwa nurty: skrajnie indywidualistyczny i dialogiczny. Egzystencjalizm radykalno-indywidualistyczny reprezentują: Kierkegaard i Sartre. S. Kierkegaard rozgraniczył trzy postawy człowieka wobec życia: estetyczną, etyczną i religijną, optując za ostatnią z nich. J.-P. Sartre widział w człowieku „ja” pozbawione substancjalności i osobowości, dysponujące natomiast nieograniczoną wolnością. Egzystencjalizm dialogiczno-społeczny przyjmowali: Jaspers i Marcel. K.Jaspers widział w człowieku egzystencję poszukującą komunikacji z innymi ludźmi, natomiast G.Marcel źródło życia społecznego upatrywał w przeżywaniu wartości moralnych, ideowych i sakralnych.

Istnieje jeszcze nurt personalistyczno-aktywistyczny we współczesnej antropologii, nawiązujący zwykle do tomizmu. Wśród jego przedstawicieli można wymienić: Maritaina, Mouniera (w pewnym stopniu) oraz Wojtyłę. J.Maritain upowszechniał personalistyczno-holistyczną koncepcję człowieka, rozumianego jako złożenie ciała i duszy. E.Mounier łączył tomizm z myślą współczesną, m.in. z egzystencjalizmem i marksizmem. K. Wojtyła, dziś papież Jan Paweł II, jest zwolennikiem personalizmu tomistyczno-fenomenologicznego.

Panorama modeli człowieka we współczesnej filozofii jest bardzo bogata, dlatego zaznaczone zostały tylko nurty dominujące. One właśnie najbardziej oddziaływały na współczesną kulturę umysłową, zwłaszcza filozoficzną. Nie jest możliwa aktualnie pełna charakterystyka poszczególnych nurtów współczesnej filozofii człowieka, dlatego uwzględnione zostały tylko niektóre jej aspekty. Mianowicie zasygnalizujemy kolejno: założenia metodologiczne modeli człowieka, relację względem idei personalizmu, oraz koncepcje wolności i sensu życia.

Metodologiczne założenia antropologii

Jedne nurty współczesnej antropologii uznają autonomię filozofii, inne bardziej lub mniej wyraźnie ją kwestionują. Metodologiczną autonomię filozofii człowieka kontestują między innymi: marksizm, neopozytywizm, strukturalizm, teoria psychoanalizy oraz w pewnej mierze teologia procesu. Wymienione systemy, mówiąc o człowieku, odwołują się do nauk szczegółowych względnie zapożyczają z nich istotne przesłanki. Marksizm fenomen człowieczeństwa usiłuje wyjaśnić korzystając z nauk przyrodniczych (zwłaszcza z teorii ewolucji) i nauk socjologicznych. Dlatego człowiek jest interpretowany jako końcowe ogniwo ewolucji świata zewnętrznego, równocześnie zaś jako produkt kolektywnej pracy. Nietzsche i Freud byli przekonani, że nauki biologiczne w zupełności wystarczą do rozwikłania zagadki człowieka. Nic więc dziwnego, że widzieli w nim wyłącznie życie biologiczno-animalne: instynkty i agresję, dla których kultura duchowa jest jedynie sublimacją. Jeszcze bardziej zawężona jest metodologia strukturalizmu Lévi-Straussa, który fizykę i chemię uznał za adekwatne dla zrozumienia człowieka. Dlatego widział on w człowieku jestestwo analogiczne do mrówki, pozbawione całkowicie życia umysłowo-duchowego. Whitehead, twórca teologii procesu, uznał w zasadzie autonomię filozofii wobec nauk przyrodniczych. Faktycznie jednak przejął z nauk fizykalnych przekonanie, że cała rzeczywistość ma charakter dynamiczno-procesualny.

Dlatego kwestionował trwałość substancjalną człowieka, widząc w nim ciąg procesów, aktów, doznań itp. Była to procesualno-relacyjna koncepcja człowieka, pozbawionego bytowego fundamentu trwałego. Wpływy scjentyzmu są wyraźne również u Russella, który analizował fenomen człowieka przy zastosowaniu metod logiczno-matematycznych i empirycznych. Była to logicyzacja i empirycyzacja bytu ludzkiego.

Wspólnym mankamentem tych wszystkich nurtów filozofii człowieka, które odwoływały się deklaratywnie lub milcząco do nauk szczegółowych, jest redukcjonowanie osoby ludzkiej do wymiaru cielesno-materialnego. Stąd powstawały modele: człowieka-maszyny, człowieka-zwierzęcia, człowieka-procesu i zespołu relacji, człowieka-korelatu kolektywu. Były to okaleczone ujęcia człowieka, zacierające czy wręcz kwestionujące obecność „ja” osobowego. Jedyne Teilhard de Chardin, choć korzystał z nauk biologicznych, nie doszedł do antropologicznego redukcjonalizmu. Jego empiryzująca metodologia łączyła się jednak z ontologią personalistyczną, zapożyczoną z klasycznej myśli chrześcijańskiej.

Wiele nurtów współczesnej antropologii opowiada się za autonomią filozofii wobec nauk szczegółowych. Są to między innymi tomizm, fenomenologia i egzystencjalizm. Tomizm wyjaśnia byt ludzki przy użyciu języka ontologii, odwołując się do takich kategorii jak: byt, substancja, akt i możliwość, materia i forma, władze intelektu i woli. Jest to język obiektywistyczny, ale w pewnej mierze genetycznie związany ze światem rzeczy-przedmiotów. Dlatego niektórzy tomści język ontologiczny łączą z językiem opisu fenomenologicznego, tak czyni np. Maritain i kardynał Wojtyła. Opis fenomenologiczny doskonale uwypukla egzystencjalne doświadczenie człowieka: moralne, artystyczne, religijne, interpersonalne. Jest to język wartości i zarazem język podmiotu-osoby, co doskonale obrazuje swoistość człowieka w otaczającym go świecie. Nurt egzystencjalizmu chętnie także korzysta z języka literackiego, dlatego przedstawiciele filozofii egzystencjalnej są autorami sztuk teatralnych, powieści, krytykami literackimi itp. Literatura piękna doskonale opisuje podmiotowość człowieka i jego życie wewnętrzne, choć czasem grawituje ku filozoficznemu idealizmowi.

Bezdroża antypersonalizmu i apersonalizmu

Charakteryzując współczesną antropologię, należy rozgraniczyć monistyczne i dualistyczne koncepcje człowieka. Monizm związany jest najczęściej z materializmem, są to m.in. marksizm, freudyzm i reizm. Człowiek jest w nich określany jako materia myśląca, rozciąglą, splot biologicznych impulsów i popędów, maszyna itp. Filozoficzny dualizm uznaje bytową złożoność człowieka, wyróżniając w nim różne poziomy (resp. aspekty, elementy): materialno-somatyczny i psychiczno-duchowy. Współtworzą one osobowość człowieka, wzajemnie na siebie oddziaływując. Człowiek nie jest ani samym ciałem ani samą duszą, ale ich zespoleniem - compositum. Filozofia tomistyczna przyjmuje dualizm bytowo-substancjalny, uznając wzajemną nieredukowalność ciała i duszy. Marksizm i Whitehead uznają wprawdzie zjawisko dualizm bytu ludzkiego, tj. odmiennosć procesów biologicznych i psychicznych. Sądzą jednak, że człowieczeństwo jest w swej naturze wewnętrznej jednorodne: dla marksizmu tworzywem bytu ludzkiego jest materia, dla Whiteheada - społeczność zdarzeń i procesów.

Charakteryzując człowieka, często stawiano pytanie: czy ludzka osoba jest substancjalnie trwała czy też jest jedynie sukcesją przeżyć i doznań? W odpowiedzi na to pytanie różnicują się statyczne i dynamiczne modele człowieka. Pierwsze z nich wywodzą się z filozofii arystotelesowskiej, bazując na kategorii substancji. Tomści widzą w człowieku byt trwały, substancjalny, co wyjaśnia ontyczne continuum konkretnego człowieka. Niektórzy współ-

cześni autorzy obawiają się, że kategoria substancji minimalizuje czy zawiesza dynamikę człowieka, dlatego rezygnują z tego pojęcia. Egzystencjaliści pomijają w opisie człowieka pojęcie substancji, względnie - jak Sartre - kwestionują jego sens. Fenomenolog Scheler usiłuje znaleźć pośrednią drogę pomiędzy substancjalizmem a skrajnym asocjacionizmem, dlatego mówi o „substancji aktywnej”. Hegel, Whitehead i Teilhard odchodzą od pojęcia substancji na rzecz takich kategorii jak: proces, relacja, dialektyka faz itp. Skrajny asubstancjalizm jest widoczny u Whiteheada i Sartre’a, którzy określają człowieka jako serię przeżyć i działań pomiędzy momentami narodzin i śmierci. Teilhard akcentuje fakt, iż człowiek jest nie tylko kresem ewolucji ale i jej aktywnym kontynuatorem. Jest więc zdolny do autoewolucji. Dynamiczne modele człowieka trafnie wskazują na aktywno-kreatywną naturę człowieka, niektóre z nich jednak podważają bytową tożsamość indywidualnych ludzi. Jeżeli człowiek jest redukowany do serii aktów i przeżyć, to brak wówczas trwałego osobowego podmiotu. Kto w takim razie podejmuje decyzje, ocenia wartości, uczestniczy w życiu społecznym, przeżywa twórczą swą wolność itp.? Współcześni tomiści, nie rezygnując z pojęcia substancji, wskazują na bogactwo i specyfikę działań człowieka: zewnętrznych i wewnętrznych, jednostkowych i społecznych.

Charakteryzując funkcjonujące we współczesnej kulturze zachodniej koncepcje człowieka, należy rozgraniczyć dwa podstawowe nurty: personalistyczne i apersonalistyczne; niektóre z tych ostatnich są nawet ewidentnie antypersonalistyczne. Nurty personalistyczne widzą w człowieku: podmiot, osobę, trwałe „ja”, istotę wolną i rozumną, kogoś odpowiedzialnego za świat absolutnych wartości. Nurty apersonalistyczne redukują człowieka do wymiaru materii i życia biologicznego.

Przykładem antypersonalistycznej antropologii jest materializm mechanistyczny. Bertrand Russell, choć widzi specyfikę człowieka w zakresie zjawiskowo-aktywnej, to kwestionuje jakościową różnicę pomiędzy nim a światem zewnętrznym. Człowieczeństwo to jedynie fenomen pamięci, świadomości, emocjonalnej aktywności itp. Życie biologiczne i życie psychiczne, zróżnicowane w subiektywnym odczuciu, są ontologicznie jednorodne. Kategoria ducha jest odwieczną iluzją ludzkości pozbawioną realności. Bardziej jeszcze radykalny jest nurt strukturalizmu, którego twórca - Lévi-Strauss - zakwestionował realność: ja, osobowości, wolności, myśli, społeczeństwa, sumienia itd. Ludzkość jest quasi-mrowiskiem, którym rządzą wyłącznie prawa fizyki i chemii. Uczniowie Lévi-Straussa zapowiadają, że w przyszłości sama antropologia będzie jedynie muzealnym eksponatem. Zapominają jedynie powiedzieć, kto urządzi to przyszłe muzeum i kto będzie je odwiedzał.

Nieco więcej widzą w człowieku Feuerbach i Marks. Nie rezygnując z materializmu, odkrywają w naturze ludzkiej - ujmowanej gatunkowo względnie kolektywnie - możliwość realizacji niższych i wyższych wartości. Feuerbach mówił o „sercu” człowieka, cenił zjawisko miłości, postulował potrzebę naturalistycznej religii. Przedmiotem miłości i religii winien być jednak sam człowiek, nie zaś transcendentny Bóg. Człowiek ma być bogiem człowieka. Marks i Engels całkowicie dezawuowali tak miłość jak religię, ale postulowali aksjologię skoncentrowaną na ideałach równości i sprawiedliwości społecznej. Wymienione wartości uznali za najwyższy cel człowieka, usprawiedliwiający użycie metod gwałtownych: walki klasowej, rewolucji i dyktatury proletariatu. Aksjologiczno-społeczny humanizm Feuerbacha oraz twórców marksizmu jest niewątpliwie reliktem ich chrześcijańskiego rodowodu. W kontekście chrześcijańskiej antropologii jest on zrozumiały, natomiast przeszczepiony na fundament materializmu i ekonomizmu staje się niezrozumiały i pozbawiony ontologicznego zaplecza. Wyższe wartości, na czele ze sprawiedliwością i miłością, są sensowne jedynie na bazie personalnej koncepcji człowieka. Tej zaś zabrakło u Feuerbacha i Marksa, dlatego po-

stulaty wartości społecznych czy nawet religijnych pojawiają się niczym *deus ex machina*. Chociaż materializm mechanistyczny i marksizm utracił dziś w Europie wielu adherentów, to częsta jest mentalność przyrodniczo-techniczna w społecznościach zachodnich. Człowiek jest widziany głównie jako *homo faber*, kreator kosmosu, eksperymentator, technokrata, robot-producent. Sprzyjają takiemu modelowi człowieka procesy industrializacji, technizacji i komputeryzacji. Człowiek jest ceniony w kategoriach techniczno-pragmatycznych. W takim modelu jest pozytywnym rysem podkreślenie kreatywności człowieka, jego powiązanie z otaczającym go światem i społeczeństwem. Ale istnieją również zjawiska negatywne. Często jest to człowiek jednowymiarowy, zubożony duchowo, emocjonalnie oziębły, pozbawiony ideowego i moralnego kręgosłupa. Bezideowość idzie w parze z postawą życiowego konsumpcjonizmu i aksjologicznego relatywizmu. Współczesny *homo faber* nie zna smaku altruistycznej miłości i życia religijnego. Materializm teoretyczny przeistacza się u wielu ludzi w materializm praktyczny. Pustka duchowa takich ludzi sprzyja poszukiwaniu surogatów: muzyki „silnego uderzenia”, narkotyków, erotyki itp.

Pokrewny model człowieka proponuje materializm witalistyczny, zwłaszcza Nietzsche i Freud. Nietzsche widział w człowieku przypadkowy twór ewolucji. Człowiek to jedynie zwierzę, które swą biologiczną słabość rekompensuje poprzez wytworzenie kultury umysłowej: nauki, filozofii, etyki, religii. W gruncie rzeczy, sugeruje jednak niemiecki myśliciel, człowiek na tym traci. Nakaz miłości, podstawowe principium chrześcijaństwa, osłabia biologiczną aktywność człowieka i jego naturalny instynkt agresji. Człowiek, będąc ucywilizowanym zwierzęciem, powinien „wolać mocy” stać się nadczłowiekiem. Będąc nim, jest zwolniony z etyki „niewolniczej”. W miejsce dekalogu miłości tworzy dla siebie dekalog streszczający się w słowach: bądź twardy i bezlitosny.

Twórca psychoanalizy, Freud, zrywa z jakąkolwiek etyką. Ludzkie „ja” interpretuje jako wytwór społecznego superego i biologicznych popędów (*id*). Cała duchowa kultura ma stanowić sublimację instynktu seksualnego, nie wyłączając etyki i religii. Świadomość - sądzi Freud - tylko pozornie jest gospodarzem ludzkiego bytu, faktycznie rządzi nim podświadomość i siły biologiczne. Człowiek w takiej interpretacji to nie *ens amans* czy *ens orans*, ale bezosobowy zespół instynktów, odczuć, pragnień itp.

Biologiczny model człowieka, propagowany przez Nietzschego oraz Freuda, ma dziś wielu sympatyków - niekoniecznie jawnych. Model ten jest ewidentnie jednostronny, ponieważ bogactwo osoby ludzkiej sprowadza do poziomu życia biologiczno-popędowego. Choć trafnie ukazuje więź człowieka ze światem ożywionym - zwłaszcza zwierzęcym, to jednak błędnie widzi w człowieku wyłącznie zwierzę. Negacja osobowego ducha, wewnętrznego „ja”, wolności i odpowiedzialności, prowadzi do zakwestionowania życia duchowego. Pogarda dla idei miłości, miłosierdzia, braterstwa międzyludzkiego oraz etosu jest pogardą człowieka-osoby. W gruncie rzeczy, mimo deklaracji o wyzwoleniu człowieka - np. u Nietzschego, biologiczny model człowieka przesycony jest pesymizmem. Człowiek bywa czasem w zachowaniu zwierzęciem, ale czy jest to pełna prawda ludzkiej osoby? Współczesna zachodnia cywilizacja często grawituje ku moralnemu permissywiizmowi, co implikuje naturalizm i biologizm w pojmowaniu natury ludzkiej. Jeśli sprowadza się człowieka do poziomu animalnego, to życie społeczne zamienia się w dżunglę. Ucieczka przed platonizmem i manicheizmem nie może przemienić się w apoteozę zwierzęcości.

We współczesnej antropologii filozoficznej można stwierdzić obecność apersonalnej filozofii człowieka, związanej z mentalnością liberalno-indywidualistyczną. Głównym jej rzecznikiem na terenie filozofii jest Jean Paul Sartre, który opisywał człowieka jako „serię przedsięwzięć” czyli pasmo odczuć, działań, wrażeń itd. Ludzkie „ja” utraciło u niego osobo-

wość i substancjalność, właściwie rozmywa się ono. To prawda, że francuski egzystencjalista akcentował rolę wolności w życiu człowieka, definiując go jako świadomość wolności. Wolność jest samą istotą człowieka, dlatego nie wolno z niej nigdy cedować na rzecz społeczeństwa czy nawet Boga. Wolność była jednak przez Sartre'a absolutyzowana, dlatego w jej imieniu postulował subiektywizację kryteriów etycznych. Człowiek jednostkowy ma być własnym kreatorem, dlatego jest uprawniony do wytyczania granic prawdy i fałszu, dobra i zła. Sartrowska wolność jest zawieszona w pustce wartości, gdyż ona ma właśnie stanowić te wartości - w sposób równie arbitralny co subiektywny. Wolność stała się celem samym w sobie, oderwana od zaplecza osoby. Nie jest to już właściwie wolność ale raczej samowola i kaprys, prowadzące ostatecznie do podważania odpowiedzialności za własne i cudze człowieczeństwo.

Drugi personalizmu

Zarysowane wyżej nurty antypersonalizmu i apersonalizmu nie są jedynymi na scenie współczesnej kultury. Istnieje wiele nurtów personalistycznych, które w sposób klarowny ukazują ontologiczną i moralną podmiotowość człowieka. Personalizm antropologiczny, reprezentują m.in. Maritain, Mounier, Scheler, Jaspers, Marcel, Wojtyła. Należą oni do różnych szkół i nurtów: tomizmu, katolicyzmu społecznego, fenomenologii, egzystencjalizmu. Każdy z tych nurtów wnosi cenne elementy do integralnej koncepcji człowieka jako osoby.

Jacques Maritain był rzecznikiem klasycznego tomizmu, opisując człowieka jako rzeczywistość psychofizyczną, świadomy siebie i wolny podmiot. Wewnętrzno-duchowe „ja” człowieka jest osobą autonomiczną wobec płaszczyzny materialno-biologicznej, chociaż z nią związane. Człowiek jest *sui iuris*, podmiotem swych działań i uprawnień. Jest immanentny światu poprzez swe ciało, a równocześnie transcendentny wobec niego dzięki życiu duchowemu. Maritain przeciwstawił się charakterystycznemu dla liberalizmu kultowi jednostki. Trafnie przypomniał, że człowiek to nie tylko egzemplarz gatunku, ale przede wszystkim osoba - rzeczywistość autonomiczna i niepowtarzalna. Osoba ludzka jest bardziej cenna od materialnego uniwersum.

Personalizm tomistyczny kontynuował kardynał Karol Wojtyła. Wyjaśniając osobę ludzką, rewaloryzował kategorię czynu. Tajemnica człowieka najbardziej ujawnia się w jego personalnym doświadczeniu: wewnętrznych czynach miłości, dobra, międzyludzkiej solidarności, oraz zewnętrznej pracy na rzecz społeczności. Czyn człowieka jest swoistym oglądem jego wewnętrznej natury osobowej. Człowiek i tylko on jest zdolny do samostanowienia i samopanowania, a więc osobowej autorealizacji. Osoba ludzka jest doskonale zintegrowana ze wszystkimi elementami, i psychofizycznej natury. Ludzkie działanie (*actio*) wskazuje na profil osobowego „być” (*esse*). Powołaniem człowieka jest to, aby jego działania były nie tylko czynem człowieka ale czynem ludzkim-osobowym.

Specyficzny jest personalizm Emanuela Mouniera, który - będąc ideowo wierny chrześcijaństwu - pozostał nieufny wobec tomizmu. Zarzucał mu przesadny spiritualizm i niedowartościowanie życia społeczno-ekonomiczno-politycznego. Autor eseju „Manifest w służbie personalizmu” podkreślał w naturze ludzkiej duchowość, uwrażliwienie na wartości wyższe, nakierowanie na życie społeczne. Człowiek - stwierdzał - jest tym, czym sam siebie czyni. Ciało ludzkie nie jest złem koniecznym, ale trwałym i pozytywnym współelementem

człowieka. Mounier oponował silnie przeciw liberalizmowi i kapitalizmowi, słusznie zauważając, iż proces indywidualizacji nie jest równoznaczny z procesem personalizacji. Osoba jest czymś więcej aniżeli jednostka, ma bowiem zdolność realizacji wyższych wartości i posiada społeczne zobowiązania. Liberalny kult jednostki znajduje u Mouniera przeciwwagę w postulatcie altruizmu i służby społeczeństwu.

Jeśli personalizizm Mouniera ma profil wybitnie społeczny, to personalizizm współtwórcy fenomenologii - Maxa Schelera - ma profil aksjologiczno-religijny. Kwestionował on zarówno liberalny indywidualizm jak kolektywizm, opowiadał się zaś za „personalistycznym solidaryzmem”. Choć człowiek jest genetycznie powiązany dzięki swemu ciału z procesem ewolucji, to jednak nie jest jej rezultatem w swym wymiarze duchowo-osobowym. Człowiek jest osobą, gdyż posiada nie tylko życie psychiczne (co jest udziałem również wyższych zwierząt), ale i życie umysłowo-duchowe. Autor dystansował się od tradycyjnej kategorii substancji, określając człowieka jako „centrum” aktów oraz działań; innym razem nazwał człowieka „substancją aktową”. Człowiek jest bytem granicznym pomiędzy światem natury a światem Boga: istnieje w pierwszym z nich ale kieruje się ku Absolutowi. Bóg jest idealno-moralnym wzorcem człowieka (Biblia mówi o stworzeniu człowieka na „obraz Boży”), dlatego jest on „wiecznym poszukiwaczem” Boga. Jeśli odrzuci Go, to zaczyna wierzyć w idole: nadczłowieka, rasę, proletariat, politykę, sztukę itp. Scheler uznawał bytowy dualizm ciała i duszy, dostrzegając pomiędzy nimi więź dynamiczną. Osoba ludzka to świat sam w sobie, chociaż poprzez ciało materialne jest powiązany ze światem zewnętrznym. Człowiek, dzięki elementowi ducha, jest wrażliwy na świat wyższych wartości: poznawczych, moralnych, artystycznych, ideowych, sakralnych. Wartości te rozpoznaje w sposób intuicyjny, czując się zobowiązany do ich realizacji. Etyczna praxis człowieka stanowi trwałe element osobowości ludzkiej, bez niej następuje autodegradacja człowieka.

Personalizm chrześcijański kontynuują w sposób twórczy niektórzy egzystencjaliści, zwłaszcza Jaspers i Marcel. Karl Jaspers, niemiecki filozof humanista, uznał człowieka za mikrokosmos. W swej naturze bowiem łączy człowiek różne poziomy bytowe: materialne ciało, życie biologiczne, życie psychiczne, duchowe życie umysłu i woli, oraz indywidualną egzystencję. Człowiek jest podmiotem, dlatego nie powinien być traktowany przedmiotowo i instrumentalnie. Duchowa sfera ludzkiej osoby jest powodem, że nie można jej do końca zracjonalizować i zwerbalizować. Nauki szczegółowe są w tym względzie bezsilne, bardziej zaś właściwe są sztuka i literatura. Ludzka egzystencja i umysł wzajemnie się przenikają. Intelkt bez egzystencji osobowej byłby abstrakcyjną myślą, egzystencja bez rozumu byłaby samą uczuciowością czy zespołem irracjonalnych dążeń. Człowiek, dzięki intelektowi i woli, uczestniczy aktywnie w świecie wyższych wartości. Jaspers, choć akcentował rolę intelektu i świadomości, dostrzegł również istnienie podświadomości w człowieku. Jej domeną jest np. poezja, która tak chętnie korzysta z symboliki i metafor. Człowiek nie jest monadą, ale bytem nakierowanym na komunikację z innymi ludźmi.

Francuski egzystencjalista katolicki, Gabriel Marcel, w swej filozoficznej metodzie bliski jest literaturze pięknej. Człowieka określa jako osobowego ducha wcielonego w materialne ciało. Ja-osoba, podkreślał, różni się od „ja” empirycznego i „ja” idealizmu. Apoteoza indywidualizmu jest w gruncie rzeczy antypersonalistyczna. Człowiek jest połączeniem ciała i ducha. Mamy materialne ciało, ale nie jesteśmy wyłącznie ciałem. Wokół ludzkiego ciała istnieje „orbita egzystencjalna” życia umysłowo-duchowego. Osoba jest tym, co w człowieku jest najbardziej wartościowe. Nie jesteśmy właścicielami i dowolnymi dysponentami własnej osoby, tylko jej depozytariuszami. Właściwościami ludzkiej osoby są takie cechy jak: wolność, odpowiedzialność, rozporządzalność, zaangażowanie. Człowiek jest jednością duszy i

ciała: są one wzajemnie komplementarne i zarazem antynominalne.

Pomiędzy zniewolnieniem, samowolą a wolnością

Egzemplifikacją konsekwencji personalizmu względnie antypersonalizmu jest idea wolności. We współczesnej filozofii człowieka dominują trzy modele wolności: kolektywistyczny, liberalno-anarchistyczny i personalistyczny. Pierwszy z nich opiera się na afirmacji determinizmu, drugi indeterminizmu, ostatni autodeterminizmu.

Model deterministyczno-kolektywistyczny ma swój rodowód u Hegla, który przyjmował dialektykę wolności i konieczności. Nie uznawał on wolności jako możliwości wyboru jednej z wielu alternatyw, lecz jako determinację siebie - świadomą, ale i konieczną. Wolność sprowadzał głównie do faktu racjonalnego poznania, w wyniku którego człowiek dostrzega funkcjonujące w historii ludzkiej determinanty. Autentyczna wolność wymaga rozdzielenia i negacji, ma więc profil dialektyczny. Ostatecznym jej rezultatem jest faza syntezy, ale drogą ku niej jest metoda opozycji i walki. Te właśnie elementy zostały zasymilowane przez marksizm, który metodę walki klasowej i rewolucji uznał za jedynie efektywne i moralnie zasadne środki realizacji społecznej sprawiedliwości. Tak rozumiana wolność jest zarazem koniecznością, której poddany jest człowiek indywidualny. Wolność jednostki jest podporządkowana „woli ogólnej”, gdyż w tej ostatniej ujawnia się i realizuje absolutny duch. Hegel, jako panteista, państwo uznał za wyższą względem jednostek ludzkich fazę samorozwoju Absolutu. Dlatego postulował całkowite podporządkowanie ludzi państwu. Człowiek, w tej interpretacji, traci wolność na rzecz społecznego kolektywu.

Marksizm kontynuował deterministyczno-kolektywistyczną koncepcję Hegla. Marks uznawał wolność w tym sensie, że człowiek działa choć nie jest aktualnie zniewolony potrzebą biologiczną. Było to pragmatyczne rozumienie wolności. Niemiecki autor postulował również wolność w sensie ekonomiczno-społecznym, którą rozumiał jako wyzwolenie robotnika ze zniewalających go struktur wyrosłych na bazie własności prywatnej. Równocześnie jednak marksizm kwestionował istnienie wolnej woli w naturze ludzkiej. Fryderyk Engels, idąc za Heglem, zdefiniował wolność jako poznanie konieczności biologicznej czy dziejowej. Wolność to cel finalny ludzkości, osiągalny poprzez walkę, rewolucję i przemoc dyktatury.

Heglowsko-marksistowska koncepcja wolności jest pośrednio akceptacją stanu zniewolenia człowieka. Jest to model wolności, który aprobeuje w stopniu maksymalnym upaństwienie wszystkiego: ekonomii, kultury, życia społecznego, wychowania, ideologii. Wszystko winno być zaplanowane i kontrolowane przez państwo. Idea dyktatury proletariatu aprobeuje dominację mniejszości nad większością, partii nad państwem. Kolektywistyczno-deterministyczna idea wolności jest pośrednio usankcjonowaniem bezprawia, gdyż aprobeuje prymat siły przed prawem, prawdą i sumieniem. Choć mówi się o wolności jako etapie docelowym historii ludzkiej, to aprobeuje się metody oparte na przemocy. Owocem takiego modelu wolności jest totalitaryzm polityczno-państwowy, czego potwierdzeniem były państwa rządzone przez marksistów. Mordy polityczne, łagry, więzienia itp. środki są przerażającą konsekwencją tego modelu wolności. Zresztą nie tylko totalizm marksistowsko-komunistyczny jest przykładem zniewolenia człowieka. Taki los był udziałem tych wszystkich, którzy zetknęli się - przed dwustu laty - z demokracją jacobinińską, a współcześnie na swej drodze życia napotkali narodowy socjalizm hitleryzmu.

Istnieje również taki model człowieka, w którym na bazie nauki kwestionuje się istnienie

wolności jako atrybutu człowieka. Miało to miejsce w psychoanalizie Freuda, który świadomość człowieka redukuje do podświadomości. Człowiek, ujmowany jako wypadkowa funkcjonowania biologicznych popędów, nie może oczywiście dysponować wolnością. Zbiologizowana koncepcja człowieka sugeruje jego całkowite zniewolenie przez środowisko kosmosu.

Liberalny indywidualizm, mówiąc o człowieku, przyznaje mu wolność w stopniu maksymalnym. Potwierdzeniem tego jest to, co mówi o wolności Sartre. Odrzucił on stoickie i chrześcijańskie rozumienie wolności. To ostatnie nazwał „wolnością fałszywą”, gdyż uznaje bytowy i aksjologiczny związek człowieka z Bogiem. Wolność człowieka ma być absolutna, dlatego wybór nie jest niczym ograniczony. Prawdziwa wolność dystansuje się od jakichkolwiek wzorców postępowania: religijnych, społecznych, politycznych, moralnych. Człowiek sam wytycza granice swej wolności, a więc - co jest logiczne - granice wartości i związane z nimi ustanawia kryteria. Sartre akcentował powiedzenie Dostojewskiego: jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone. Rosyjski pisarz uznał ateizm za społecznie szkodliwy, francuski egzystencjalista ateizm utożsamiał z absolutną autonomią człowieka w zakresie życia moralno-społecznego. Odrzucił istnienie etyki normatywnej, zastępując ją indywidualną decyzją człowieka. Człowiek wolny - sugeruje Sartre - „wybiera swą moralność”. Bohaterowie licznych sztuk teatralnych pisarza wielokrotnie deklarują, że człowiek indywidualny ustanawia granice dobra i zła. Wolność człowieka nie zna granic.

Analogiczne stwierdzenie można odnaleźć w wieku XIX u materialisty F. Nietzschego. Był on oponentem chrześcijańskiej idei miłości i miłosierdzia. aprobując oraz gloryfikując idee walki, wojny, okrucieństwa, eutanazji. Wolność nadczłowieka nie zna granic, dlatego odrzucił on dekalog.

Liberalno-indywidualistyczny model wolności, choć głoszony w imię humanizmu, jest w istocie antyhumanitarny. Mówi się o wolności, faktycznie zaś inspiruje się „wolność” kaprysu czy samowoli. Jest to wolność izolująca się od moralnych zobowiązań wobec ludzi - bliźnich, oderwana od kręgu wartości absolutnych. Gdyby przyjąć proponowaną koncepcję wolności, to należy aprobować „wolność” narkomana, alkoholika, bandyty, terrorysty, zboczeńca itp. Wolność taka prowadzi faktycznie do duchowego zniewolenia człowieka, jego autodestrukcji duchowej i często fizycznej. Wolność w interpretacji liberalno-indywidualistycznej może także prowadzić do wolności ujmowanej anarchistycznie, nakierowanej przeciw życiu społecznemu: rodzinie i państwu. Okazuje się więc, że wolność człowieka-jednostki nie jest jeszcze wolnością człowieka-osoby; wolność „od czegoś” nie jest równoznaczna z wolnością „do czegoś”; zewnętrzna autonomia nie zapewnia mechanicznie autonomii wewnętrzno-moralnej.

Trzeci model wolności proponuje chrześcijański personalizm, który za nieodzowny fundament bytowy prawdziwej wolności uznaje psychofizyczną osobę. Wolny może być jedynie byt samoświadomy, rozumny, zdolny do samokontroli i samokierowania sobą. Człowiek, będąc osobą, zdolny jest do autodeterminacji: rozpoznania sytuacji egzystencjalnej i społecznej, a następnie podjęcia decyzji wyboru jednej z istniejących alternatyw. Wybór poprzedzony jest umysłową analizą zaistniałej sytuacji, ale rządzi się własnym mechanizmem. Można nawet mówić o tajemnicy ludzkiego wyboru. Wolność nie wyklucza konieczności praw przyrody, gdyż nie zmuszają one do określonego działania i pozostawiają możliwość realnego wyboru. Opozycją wolności jest jedynie przymus: zewnętrzny lub wewnętrzny; ostatni z nich jest konsekwencją np. alkoholizmu, narkomanii, psychicznych dewiacji itp.

Tomiści, fenomenologowie i chrześcijańscy egzystencjaliści, omawiając problematykę wolności, podkreślają jej ścisłe powiązanie ze światem wyższych wartości. Wolność bazuje

przede wszystkim na prawdzie o człowieku, prawda jest źródłem wyzwolenia. Poznanie prawdy jest oczywiście długofalowe, dlatego niejednokrotnie przeżywamy dylematy podejmując wolną decyzję. Sensem wolności jest osoba: jej rozwój i jakość życia, dlatego wolność należy łączyć z moralnymi wartościami. Prawdziwa wolność jest zakorzeniona w takich wartościach jak: dobro, sprawiedliwość, miłość, braterstwo. Konsekwencją wolności jest zdolność samoograniczania się. Granicą wolności jednego człowieka jest wolność drugiego, dlatego wolność ma swe bytowe, społeczne i aksjologiczne granice. Ograniczeniem wolności odpowiedzialnie przeżywanej jest dobro wspólne społeczeństwa. Wolność nie wyklucza więc społecznych zobowiązań, moralnych kodeksów, religijnej więzi z Bogiem. Posłuszeństwo jest ograniczeniem wolności, ale nie jej zaprzeczeniem. Atrybutem wolności personalnej jest także wymiar społeczno-wspólnotowy. Skoro człowiek jest istotą społeczną, to jego wolność nie może naruszać wymogów życia społecznego. Wolność jest służbą podejmowaną dla dobra ludzi i razem z nimi. Wreszcie wolność łączy się organicznie z odpowiedzialnością, a więc między innymi z poczuciem winy za popełnione zło. Wolność bez sumienia jest wolnością nieludzką, często zbrodniczą. Wolność nie może być identyfikowana z amoralizmem czy etycznym relatywizmem. Człowiek jest wolny, dlatego jest zdolny do heroicznego altruizmu czy do zbrodni. Wolność, w interpretacji chrześcijańskiego personalizmu, jest darem Bożym. Jest nam dana, ale i zadana. Dana jest jako wolna wola, możliwość wyboru dobra i zła; jest nam zadana jako potrzeba wyrobienia w sobie wewnętrznej dojrzałości. Człowiek, będąc rozumną wolną istotą, może być własnym rzeźbiarzem. Może siebie rozwijać, lecz może także niszczyć. Personalistyczny model wolności unika skrajności zniewolenia i samowoli, ukazuje natomiast stojące przed osobą ludzką możliwość działania.

Sens czy bezsens życia ludzkiego?

W zakończeniu rozważań nad współczesną filozofią człowieka, zwróćmy uwagę na zagadnienie sensu życia. Jest ono przecież kluczowe w egzystencjalnym doświadczeniu każdego człowieka, równocześnie zaś związane jest z modelami osoby ludzkiej. We współczesnej antropologii można wyróżnić następujące ujęcia sensu życia: pesymistyczno-katastroficzne, pragmatyczno-witalistyczne, kolektywistyczne i integralno-personalistyczne.

Pesymistyczno-katastroficzne rozumienie sensu życia jest zauważalne u Nietzschego i Sartre'a. Nietzsche sens życia widzi w wyrabianiu sobie „woli mocy”, dzięki której człowiek przeobraża się w nadczłowieka. Niemiecki myśliciel, pomimo fasadowego optymizmu, popada jednak rychło w zaufki bezsensu i nihilizmu. W takim klimacie psychicznym jawi się żałobny postulat: jak żyć, aby nie było już żadnego sensu życia. „Wola mocy” okazuje się „wola końca”, wola „nihilistyczną” - według wyrażenia samego autora. Rezygnuje on z wszelkiej nadziei. Proklamowana „śmierć Boga” nie cieszy go. wręcz odwrotnie - wyśpiewał on smutną pieśń nad zabitym Bogiem. Bunt wobec Chrystusa wpędził go w ślepy zaufek bezsensu i rozpacz.

Podobne tony dźwięczą u Sartre'a. Jego postulatyczny ateizm również przekształcił się w afirmację bezsensu faktu śmierci i życia człowieka. Śmierć znajduje się poza zasięgiem ludzkiej wolności, dlatego nie da się usensownić. Absurdalność śmierci jest potwierdzeniem absurdalności życia człowieka. Sartre zakwestionował istnienie Boga, gdyż w Jego orbicie oddziaływania człowiek miałby być tylko cieniem. Inni ludzie, jak dowiadujemy się w jednym z dramatów francuskiego egzystencjalisty, to „piekło”. Ostatnim więc słowem jest roz-

pacz. Absolutyzowana wolność okazała się pusta i pozbawiona sensu.

Niektóre nurty współczesnej antropologii skłaniają się do akceptacji sensu życia ludzkiego w sposób pragmatyczny, zwykle indywidualistyczno-witalistyczny. W tym duchu wypowiada się Russell, który chrześcijańskiej etyce przeciwstawiał wyraźnie sformułowany postulat hedonizmu. Racjonalna etyka, jak sądził, winna kierować się poszukiwaniem przyjemności jako naczelną zasadą aksjologiczną. Konsekwencją takiej postawy jak rezygnacja z kategorii grzechu i sumienia, ponieważ uznane zostały one za „balast” w życiu codziennym człowieka. Angielski autor jest niewątpliwie szczerzy i jednoznaczny w swym amoralizmie i hedonizmie. Inne nurty antropologii w sposób zakamuflowany i pośredni sugerują podobne postawy wobec życia, między innymi: Nietzsche, Freud, Sartre, Lévi-Strauss. Skrajny indywidualizm był bliski antropologii witalistycznej, ich konsekwencją było koncentrowanie się na wartościach ekonomicznych, witalnych, pragmatycznych itp. Liberalna antropologia inspirowała konsumpcyjny model życia, w którym istotną rolę odgrywały wartości ekonomiczne i ludzko-przyjemnościowe. Ludzie hołdujący temu modelowi pragną sensu życia - zresztą częstkowy - kupić, rezygnując z poszukiwania sensu głębszego i absolutnego.

Marksizm proponuje sens życia przeżywany przede wszystkim w kolektywie, ześrodkowany na pracy produkcyjnej dla dobra społeczeństwa. Sensem życia jest realizacja ideałów społecznej sprawiedliwości i równości, prowadzona przy pomocy walki klasowej, rewolucji, a następnie dyktatury polityczno-państwowej. Praca dla przyszłych pokoleń jest naczelnym zadaniem pokolenia obecnego. Cele egzystencjalne, związane z wartościami moralno-ideowymi, są wtórne wobec społecznej praxis. Sens cierpienia i śmierci nie jest możliwy do uchwycenia w ramach konsekwentnego materializmu, gdyż kwestionuje on ontologiczną nieśmiertelność człowieka. Marksizm sens życia sprowadza do rozwoju ekonomii, przemysłu, pracy produkcyjnej oraz organizacyjno-społecznej. Rozwój produkcji, choć niewątpliwie potrzebny, nie może stanowić ostatecznego sensu życia ludzkiego. Cele gospodarczo-społeczne, polityczne i kulturowe, mimo swej doniosłości, nie rozwiązują problemów konkretnych ludzi. Nawet praca, choć jest powszechnym i ważnym obowiązkiem człowieka, nie jest najważniejszym i najbardziej trwałym sensem jego życia. Człowiek nie jest wyłącznie konsumentem czy producentem, lecz przede wszystkim osobą. Człowiek nie jest robotem, aby praca była absolutnym sensem jego życia. Tak więc każdy ekonomizm, w formie zarówno liberalno-kapitalistycznej jak kolektywno-marksistowskiej, uboży problematykę sensu osoby ludzkiej.

Tomiści, fenomenologowie i egzystencjaliści uwypuklają powiązanie problematyki sensu życia z osobowym statusem człowieka. Każda forma antropologicznego redukcjonizmu /biologizm, ekonomizm/ niszczy poczucie sensu życia. Człowiek to homo ludens, ale także ens cogitans, ens amans et ens orans. Wartości ekonomiczno-techniczne i biologiczno-witalne nie są ani jedyne ani najwyższe. Dopiero wartości poznawcze, moralne, estetyczne, religijne, społeczne oraz ideowe specyfikują niepowtarzalność osoby ludzkiej. Prawda, dobro, piękno i sacrum w sposób najgłębszy i najbardziej trwały nadają sens egzystencji człowieka. Poznanie prawdy i wierności wobec niej akcentował Martin Heidegger. Max Scheler podkreślał rolę wartości ideowych i religijnych. Maritain przypomina o potrzebie wewnętrznego wyzwolenia się ze zła. Mounier wskazywał na prospołeczną postawę człowieka jako realizację chrześcijańskiego nakazu miłości. Jaspers sens życia dostrzegał w interpersonalnej komunikacji. Kardynał K. Wojtyła sens życia łączył z czynem człowieka: wewnętrznym i zewnętrznym. Marcel pisał o wierności jako istotnym warunku egzystencjalnego doświadczenia sensu życia. Personalistyczną koncepcją sensu trafnie i syntetycznie ujął Hans Urs von Balthasar, stwierdzając, że sens bytu ludzkiego zawiera się w miłości. W niej to właśnie osoba ludzka zachowuje swą podmiotowość i godność. Niszcząc czy kwestionując osobowy wymiar ludz-

kiego bytu, podważamy tym samym najgłębszy sens jego życia.

Przypisy:

1. S.Kowalczyk, Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku, Michalium, Warszawa 1990. Por. A.Zimmermann, Der Mensch in der modernen Philosophie, Essen 1975; G.Kraus, Blickpunkt Mensch. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht, München 1983.