



*Sabina Kruszyńska*

**H**umanizm  
– stracona idea



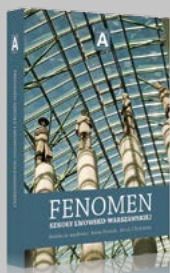
## Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**. Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

# Publikuj z nami w open access!

[www: omp.academicon.pl](http://www.omp.academicon.pl), e-mail: [wydawnictwo@academicon.pl](mailto:wydawnictwo@academicon.pl), tel.: 603 072 530

### POLECANE



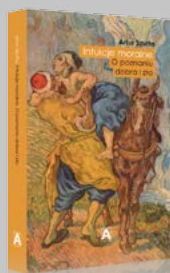
Red. nauk. Anna Brożek,  
Alicja Chybińska  
Fenomen  
Szkoły Lwowsko  
-Warszawskiej



Andrzej Grzegorzczak  
W poszukiwaniu  
ukrytego sensu.  
Myśli i szkice  
filozoficzne



Natasza Szutta  
Czy istnieje coś, co  
zwiemy  
moralnym charak-  
terem i cnotą?



Artur Szutta  
Moralne intuicje.  
O poznaniu  
dobra i zła

Formaty:



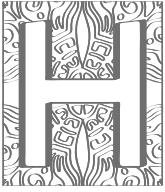


# Humanizm

– stracona idea



*Sabina Kruszyńska*



# umanizm – stracona idea

Lublin 2021

Recenzenci wydawniczy: prof. dr hab. Artur Andrzejuk,  
prof. dr hab. Lilianna Kiejzik

Przygotowanie wydawnicze:

Studio DTP Academicon | [dtp.academicon.pl](http://dtp.academicon.pl) | [dtp@academicon.pl](mailto:dtp@academicon.pl)

Redaktor prowadząca: Agnieszka Stańczak

Redakcja i korekta: Ilona Turowska

Łamanie: Robert Kryński

Projekt okładki i stron tytułowych: Mira Zyśko

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021

pISBN 978-83-62475-84-1

eISBN 978-83-62475-88-9

DOI: 10.52097/acapress.9788362475841

Wydawca: Wydawnictwo Academicon

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: [wydawnictwo@academicon.pl](mailto:wydawnictwo@academicon.pl)

[www: omp.academicon.pl](http://www.omp.academicon.pl)

Drukarnia: Elpil

Sfinansowano ze środków Uniwersytetu Gdańskiego.

*Wszystkim, których spotkałam na mojej filozoficznej ścieżce  
i którzy pomagali mi mozolnie przemieniać ją w drogę*





# SPIS TREŚCI

Wprowadzenie .....	9
1. Humanizm – ideologiczny czy filozoficzny? .....	11
2. Humanizmy klasyczne i klasycyzujące .....	35
2.1. Humanizm – mgławice znaczeń od starożytności do współczesności .....	37
2.2. Humanizm renesansowy: pozór uniwersalizmu .....	58
2.3. Miłość: od humanizmu greckiego i rzymskiego do chrześcijaństwa .....	68
2.4. Humanizm średniowieczny: droga prowadząca do humanizmu renesansowego .....	81
2.5. Uniwersalizm humanizmu chrześcijańskiego według Erazma z Rotterdamu .....	85
3. Humanizmy filozoficzne wykluczające .....	93
3.1. Humanista <i>versus homo</i> i <i>humanitas</i> .....	95
3.2. „Rodzina humanistów” – (post)oświeceniowa wersja humanizmu wykluczającego .....	100
3.3. Humanista eliminujący wrogów – mocna propozycja marksistów .....	114
3.4. Egzystencjalizm jest humanizmem – wykluczenie bycia nieautentycznego .....	123
3.5. <i>List o humanizmie</i> – humanista, który troszczy się o siebie, czekając na prawdę bycia .....	131
3.6. Nowe ahumanistyczne (nie-metafizyczne) humanizmy: Derrida i Lévinas .....	144
3.7. Transhumanizm/posthumanizm, czyli (marny) los humanizmu w przyszłości .....	152
4. Antybarbaryzm humanizmów filozoficznych .....	167
4.1. Nowy humanizm – antybarbaryzm zdrowego rozsądku ...	170
4.2. Humanizm integralny – antybarbaryzm religijnej wiary ...	179
4.3. Miłość walcząca z wewnętrznym barbarzyństwem .....	188
4.4. Psychoanaliza o miłości i zdrowym społeczeństwie .....	199
4.5. Antybarbaryzm fenomenologii radykalnej .....	204

SPIS TREŚCI

Zakończenie .....	233
1. Barbarzyństwo – zamachy na podmiotowość.....	233
2. Tropy antybarbaryzmu .....	240
3. Antybarbaryzm praktyczny .....	251
Bibliografia .....	255
Summary.....	261
Streszczenie.....	262

# WPROWADZENIE

Nadałam książce tytuł *Humanizm – stracona idea* pomimo tego, że idea humanizmu jest jedną z idei konstytuujących świadomość indywidualną i zbiorową kultury europejskiej od stuleci. Przegląd treści, które łączy się z tą ideą współcześnie, pokazuje bowiem, że jest ona obarczona z jednej strony nieredukowalną wieloznacznością, a z drugiej, wielością rozwinięć filozoficznych i światopoglądowych. W książce przedstawiam i analizuję rzeczoną wieloznaczność i wielość, proponując określony klucz interpretacyjny, który pozwala wyłonić najistotniejsze filozoficzne treści „wpisywane” w ideę humanizmu, przede wszystkim treści antropologiczne. Nie było bowiem moim zamiarem napisanie jeszcze jednej książki o humanizmie, w której prezentuje się humanizm według tego czy innego autora, humanizm tej czy innej epoki. Proponuję natomiast wyłowienie z „oceanu” znaczeń mu nadawanych, a funkcjonujących we współczesnej literaturze przedmiotu, określonych typów humanizmu. Określam te typy, odwołując się do filozoficznych propozycji, które w oczywisty sposób miały i mają istotny wpływ na współczesną świadomość filozoficzną i pozafilozoficzną. Specyfikę poszczególnych typów omawiam na przykładach. Trzeba zatem uznać, że wybór przykładów ma w sobie pewien element dowolności, ale przywołanie wszystkich tekstów o humanizmie nie jest oczywiście możliwe. Aby tę dowolność zneutralizować, proponuję określone kryteria, które można stosować do dowolnego typu humanizmu. Wybrane przeze mnie przykłady, które ograniczają się do tekstów wprost poruszających zagadnienie humanizmu, omawiam możliwie wyczerpująco, przywołując liczne cytaty i ukazując kontekst, w którym tekst funkcjonuje. Każdy z przykładów analizuję, stosując wspomniane kryteria.

Nie można zajmować się ideą humanizmu, nie odnosząc się do przeszłości. Wobec wielości informacji i interpretacji opracowania

## WPROWADZENIE

kompetentnych badaczy – filologów, historyków idei, historyków filozofii – okazały się bardzo przydatne i trudne do zastąpienia. Kilka początkowych rozdziałów poświęcam zatem humanizmowi klasycznemu, korzystając z opracowań, co pozwala mi argumentować za tym, że żywione dotąd nadzieje na odnowienie się idei humanizmu jako humanizmu klasycznego nie mogą się spełnić. Następnie omawiam współczesne filozoficzne wersje humanizmów antymetafizycznych, ukazując, jak otwierala się intelektualna przestrzeń dla transhumanizmu i antyhumanizmu.

Jako że współczesne filozofie antymetafizyczne postulują albo porzucanie i przekraczanie humanizmu, albo uznawanie humanizmu za ideę praktyczną – właściwą ideologicznie i politycznie, ale nieposiadającą teoretycznego (naukowego) uzasadnienia – źródło nowego intelektualnie satysfakcjonującego odnoszenia się do człowieka i człowieczeństwa odnajduję w fenomenologii radykalnej Michela Henry'ego, której główne tezy omawiam w osobnym rozdziale. Inspirując się rozstrzygnięciami fenomenologii radykalnej i uznając, że idea humanizmu w filozofii uległa swoistemu wyczerpaniu – jest „ideą straconą” – proponuję, aby przeformułować problem „humanizm” na problem „antybarbaryzm” i podaję oryginalne rozumienie zarówno barbaryzmu, jak i jego przeciwieństwa antybarbaryzmu.

# 1. HUMANIZM – IDEOLOGICZNY CZY FILOZOFICZNY?

Idea humanizmu zdaje się wciąż ideą żywą. Taką, której współczesna kultura paneuropejska – współczesna zbiorowa europejska świadomość – nie może i nie chce porzucić. Jej historia jest długa, a przypisywane jej treści – wciąż jeszcze najczęściej melioratywnie zabarwione – różnią się od siebie znacznie bardziej, niż wskazują na to wykazy słownikowe. W większości słowników poza wyłożeniem znaczenia najbardziej utrwalonego i zarazem ogólnikowego – nurt filozoficzny lub światopoglądowy odwołujący się do racjonalności i godności człowieka oraz wyrażający troskę o jego swobodny rozwój – wymienia się, odpowiednio do epok, historyczne formy humanizmu. Ogólnikowe rozumienie humanizmu łatwo przenosiło się także do filozofii, bo jeszcze w połowie ubiegłego wieku niebycie humanizmem stawiało daną filozofię w kompromitującym towarzystwie filozofii reakcyjnych, czyli głównie tych respektujących doświadczenia religijne i/lub religie pozytywne<sup>1</sup>. Jedną z najszerzych tego rodzaju określeń podaje Stanisław Jedynak, dbający o to, by jego definicja obejmowała filozofię marksizmu-leninizmu:

[K]ategoria humanizmu przydatna jest do wyodrębnienia takich stanowisk, które dużo miejsca poświęcają człowiekowi, analizie jego losu, zadumie nad sensem i celem życia, obronie godności ludzkiej i niepowtarzalnej wartości życia (stąd walka ze zbrodnią, z zabójstwem). Postawy humanistyczne wyróżniają się wszędzie: w sztuce, w prawodawstwie, w filozofii – tym, że zdradzają tendencję do skru-

---

<sup>1</sup> „Każda postawa filozoficzna, jeśli chce liczyć się we współczesnym świecie, musi zabiegać o to, aby nie nazywano jej antyhumanistyczną” (Sarnowski, 1969, s. 281).

pułatnego wyodrębniania spraw ludzkich od natury i spraw boskich, a więc w ogóle od tego wszystkiego, co neguje i poniża człowieka. W postawie humanistycznej wyróżnia się również patos i trud walki, w wyniku której człowiek ma stać się lepszym i doskonalszym, ma zapanować nad tym, co go ogranicza i zabija. (Jedynak, 1969, s. 13, przypis)

W ujęciu historycznym humanizm definiuje się np. tak:

W węższym sensie, wyrosły z Renesansu ruch intelektualny, towarczający odnowieniu studiów nad literaturą Grecji i Rzymu, przyjazny odkrytym na nowo związkom człowieka z naturą i zapomnianej afirmacji przyjemności życia – rzeczom, jak to się humanistom zdawało, straconym w mrokach Średniowiecza. Humanizm w tym renesansowym sensie był całkowicie spójny z wiarą religijną; powiadali humaniści, że Bóg po to nas zesłał na Ziemię, byśmy zabiegali o rzeczy uważane przez nich za ważne. W późniejszym czasie termin ten zaczął być stosowany w odniesieniu do społecznych i politycznych ruchów antyreligijnych. Wreszcie w XX wieku zaczęto nadawać „humanizmowi” (zresztą dzieje się tak i dzisiaj) znaczenie pejoratywne. W kręgach przede wszystkim postmodernistycznych i feministycznych używa się tego terminu jako zarzutu w stosunku do filozofii takich jak Sartre’a, takich, które zakładają możliwość istnienia autonomicznego, racjonalnego, jednostkowego „ja” i nie zważają, jak by tego chcieli ww. nowatorzy, na nieuchronną fragmentaryczność, mozaikowość i historyczne uwarunkowanie natury naszej osoby i naszych motywacji. (Blackburn, 1994, s. 178; za: Woleński, 2008)

Dziś, gdy w filozofii panuje moda na transhumanizm, posthumanizm czy antyhumanizm, intelektualna praca nad ideą humanizmu stała się głównie zadaniem historyków, zaś jej los filozoficzny został oddany w ręce ideologów. Można to znów zauważyć w najnowszych słownikach, w których podawane znaczenia słowa „humanizm” odsyłają do ideologii różnych organizacji przypisujących sobie rolę jedynych obrońców i krzewicieli właściwego humanizmu. Programy i manifesty wspomnianych organizacji pozwala-

ją sądzić, że ma się w ich przypadku do czynienia z kontynuacją tradycji oświeceniowej, dla której humanizm to pozytywnie rozumiany racjonalizm, paradoksalnie wymagający bezkrytycznej wiary nie tylko w niezbywalną godność człowieka, w samowystarczalność indywidualnego ludzkiego rozumu czy w moralną autonomię człowieka, ale także we wspólnotowe wartości, takie jak międzyludzka solidarność, równość i wolność jednostki, realizujące się w pełni jedynie we właściwie zorganizowanym społeczeństwie. W encyklopedii Larousse'a (1974, t. 10) pod hasłem *Humanisme* znajdziemy definicję „prawdziwego” humanizmu, sformułowaną w języku tej właśnie tradycji. Czytamy w niej m.in.:

W tym duchu byłaby prawdziwie *humanizmem* każda filozofia ludzkiego życia, która, biorąc człowieka i to, co człowieka dotyczy, jako centrum, miarę i koniec wszystkich rzeczy, angażuje się żarliwie w coraz szersze poznanie oraz wyjaśnianie tego, co uniwersalne i stałe w naturze ludzkiej, w nieustanną troskę o to, aby z wykorzystaniem tradycji na nowo ugruntować jej najpiękniejszy rozwój, a wreszcie, w razie potrzeby, w obronę wszystkich ludzkich wartości wszędzie tam, gdzie mogą one być w jakiś sposób zagrożone<sup>2</sup>.

Propagatorzy ideologii humanizmu w XXI wieku starają się posługiwać innym językiem, unikając przede wszystkim skompromitowanej ich zdaniem kategorii uniwersalnej racjonalności i odwoływania się wprost do oświeceniowej tradycji. Stawiają przede wszystkim na emocjonalne zaangażowanie i aktywność prawdziwych współczesnych humanistów. Na przykład Abdennour Bidar, znawca islamu, filozof religii i wysoki funkcjonariusz państwa francuskiego, obdarzony misją nadzorowania laickości w edukacji, w książce wydanej w 2014 roku pisze:

Humanizmem nazywa się każde przedsięwzięcie teoretyczne lub praktyczne, dla którego główną troską jest byt ludzki i jego rozwój. Dokładniej mówiąc, humanizm jest cechą każdej myśli i każdego działania zainspirowanego przez podziw i miłość do bytu ludzkie-

<sup>2</sup> Przekład tu i wszędzie, jeśli nie podano inaczej, S. Kruszyńska.

go, i które z kolei inspiruje ten podziw i tę miłość. W tym sensie humanizm jest językiem, który posiada dwie zdolności: ekspresji i komunikacji. W konsekwencji określa się jako humanistyczną każdą osobę, dzieło, czyn, które wyrażają i komunikują podziw i miłość do bytu ludzkiego. [...] Definiuje się go jako wiarę w człowieka, według której nasz rodzaj jeszcze ciągle nie osiągnął szczytu swych możliwości ulokowanych też poza tym, co dziś nazywa się „ludzką kondycją” i według której także celem historii ludzkiej w dłuższym czasie powinna być postępująca aktualizacja tychże potencjalności. Jak mówi Foucault w tekście *Dits et écrits* (1954–75, Gallimard 2001), „humanizm obiecuje człowiekowi człowieka”. To dlatego chce on uczynić z edukacji i udoskonalania naszego człowieczeństwa idealny kierunek drogi naszego gatunku, a także kardynalną zasadę całej społecznej organizacji. (Bidar, 2014, s. 25)

Bidar przedstawia historię humanizmu na Zachodzie, a historia ta to, według niego, najdłuższa, najstarsza i szeroka droga kultury europejskiej; droga, która, w zależności od czasu i sytuacji, zanika, rozwidła się, ale zawsze jej ścieżki pojawiają się ponownie i spotykają dzięki osobom, czynom i dziełom humanistycznym. Bidar określa także cel, do którego wspomniana droga prowadzi, a jest nim ostateczne usankcjonowanie praw człowieka w Deklaracji z 1948 roku. Historia humanizmu jest więc drogą postępu ducha ludzkiego, wijącą się i wznoszącą poprzez dzieje kultury europejskiej spiralą, wokół której rozwiązuje się – niekiedy skokowo – tajemnice ludzkiego bytu (Bidar, 2014, s. 13).

I w tym przypadku zatem działa oświeceniowy ideał humanizmu, który z góry wyznacza podział na przedstawicieli sił postępu (humanistów) i reakcjonistów (antyhumanistów), z którymi „oświecone umysły” nieustannie muszą walczyć, broniąc swych absolutnych prawd, a w zasadzie swych dogmatów. Jedynie siły postępu bowiem, twierdzi się, stopniowo odkrywają w historii ludzkiej myśli prawdę o niezbywalnej godności każdego człowieka, tę bezwarunkową i specyficzną wartość, która wyznacza człowiekowi specyficzne miejsce wśród innych bytów. Znamienne, że autor, stawiając swoje tezy, uzasadnia je, postulując istnienie uniwersalnych więzi, a miałyby to być: „więź z uniwersum, więź z głębią



naszego bytu, więź braterstwa z wszystkimi ludźmi” (Bidar, 2014, s. 18). Ich uświadomienie, ich zaakceptowanie, a mówiąc wprost – wiara w nie, decyduje o przynależności do tych, którzy wnoszą do ludzkiego świata ideały humanizmu i je w nim utrwalają. Historia zachodniego humanizmu przedstawiona przez Bidara jest w konsekwencji historią elitarnego ducha ludzkiego, historią tworzoną przez ludzi, którzy, dzięki rozgrywającej się przez wieki teoretycznej i praktycznej grze pomiędzy tym, co boskie (nadludzkie), a tym, co ludzkie, anihilowali napędzającą tę grę różnicę, odnajdując ostatecznie „boskość” w sobie samych.

Elitaryzm, jak zobaczymy, jest cechą humanizmu ideologicznego w ogóle i był już obecny w jego postaci renesansowej. „Istotnym, powtarzającym się elementem wzoru osobowego humanisty jest uczucie wyższości” – pisze Alicja Kuczyńska (1969, s. 81), przywołując słowa Pietra Bembo i Giordana Bruna. Bembo, analizując kwestię smaku, stwierdza: „Z pewnością nie tłum, ale wybrani ludzie są tymi, którzy decydują o sławie i autorytecie dzieł artystycznych epoki”. Zaś Bruno, w dedykacji napisanej dla angielskiego poety Filipa Sidneya, przeciwstawia „małą liczbę mądrych” „głupiej większości” (Kuczyńska, 1969, przypis 35).

W definicji Bidara za pomocą nowego języka – języka uwzględniającego kategorie wypracowane w filozofii krytycznej po tzw. przewrocie lingwistycznym – proponuje się więc zasadniczo te same treści, o których była mowa wcześniej. Warto jednak jeszcze raz podkreślić, że w tej zaktualizowanej definicji współczesnemu humaniście – a więc komuś, kto (pozornie) porzucił oświeceniowe ideały – stawia się twardy warunek. Musi on mianowicie mieć respekt do wspomnianych wyżej więzi, z których więź z innymi – miłość do człowieka jako jednostki i miłość do zbiorowości-ludzkości – zdaje się najważniejsza. A przecież kłopot szeroko rozumianego współczesnego humanizmu polega dokładnie na tym, że nie chce się w nim określać idei „człowiek”, a ideę „ludzkość” odrzuca się jako niedopuszczalną i szkodliwą abstrakcję. W konsekwencji upowszechniane dziś ideologie humanistyczne nie mają odpowiednio mocnego zaplecza intelektualnego i muszą nawoływać do wiary w głoszone przez siebie postulaty. Można powiedzieć, że wiara ta musi być wiarą ślepą i taką też musi pozostać żywiona przez

humanistę miłość. W rzeczywistości jednak i wiara w człowieka i miłość do niego pozostają w sferze pustych deklaracji. Dodatkowo, na tym samym terenie, pojęcie miłości pozbawione zostało wszelkich sensów uniwersalnych, a samo to uczucie sprowadzone do organicznie uwarunkowanej emocji. A zatem ta sama filozofia krytyczna, która dostarczyła nowych kategorii nowym ideologiom humanistycznym, znosi samą ideę humanizmu, uznając ją za konstrukcję zbiorowej świadomości czasów minionych. Teoretyczne oraz praktyczne konsekwencje społecznego i historycznego konstrukttywizmu (kulturalizmu) są i muszą być poważne, bo wraz z osiągnięciem tego poziomu wiedzy, na którym ujawniona zostaje nieoczywistość humanistycznych ideałów, następuje zanik ich funkcji poznawczej i impresywnej, co sprawia, że intelektualnie i moralnie satysfakcjonujące zaangażowanie w ich propagowanie i urzeczywistnianie staje się niezwykle trudne dla każdego, kto dysponuje umysłem krytycznym, a przynajmniej zdrowym rozsądkiem.

Omawiane przypadki humanizmu zasługują zatem na to miano, które im przydaję, a mianowicie na miano humanizmów ideologicznych. Humanizm ideologiczny w moim rozumieniu ma przede wszystkim tę właściwość, że jest humanizmem elitarnym, odwołującym się do elitarnej wiedzy, a jednocześnie, paradoksalnie, nieposiadającym dla głoszonych przez siebie haseł filozoficznego uzasadnienia. Z jednej strony ostro oddziela obowiązującą wiedzę – np. aktualną wiedzę naukową i filozoficzną – od wiedzy potocznej i/lub wiedzy „nieaktualnej”. A z drugiej podaje do wierzenia określone humanistyczne „dogmaty”. Współczesny humanizm ideologiczny, zgodnie z tezami filozoficznego kulturalizmu, skłania intelektualną elitę do akceptowania tezy o rychłym końcu humanistycznej kultury zapowiadanych w filozofiach posthumanistycznych, transhumanistycznych czy antyhumanistycznych, a jednocześnie zachęca do podtrzymywania przez te same elity wiary – w sobie i w „masach” – w humanistyczne ideały. Czyni to dla dobra i szczęścia „ludzkości”, aby doprowadzać, dzięki wytrwałej i nigdy niekończącej się pracy elit nad „masami” do permanentnego dostosowywania się społecznej świadomości do aktualnie obowiązującej wiedzy. Podział elity–masy – nigdy zaś nie może być zniwelowany, gdyż treści świadomości społecznej i treści świadomości elitarnej

zawsze pozostają na różnych poziomach. Ta pierwsza na poziomie niższym (wiedzy zdezaktualizowanej), ta druga na wyższym (wiedzy aktualnej). Dziś elitarni krytycy idei humanizmu posługują się zatem wyrafinowaną argumentacją, odwołując się do pomarksowskich, ponietzscheańskich i pofreudowskich teorii krytycznych, do postrukturalistycznej filozofii języka czy do hermeneutyki. Pomimo to tezy przez nich głoszone – fascynując nowatorstwem oraz intelektualną prowokacją – łatwo zagospodarowują mentalność tych, którzy uprawiają współczesne *artes liberales*. Można by zatem żartobliwie powiedzieć, że gros humanistów uprawia nauki humanistyczne, nie wierząc już, że sama idea humanizmu warta jest zainteresowania poza tym, którym ją darzą miłośnicy przeszłości. Ci zaś, coraz mniej liczni i coraz bardziej osamotnieni, posługują się najczęściej ideałem humanizmu renesansowego, który dla współczesnych umysłowości ma jedynie wartość historyczną.

Z punktu widzenia filozofii krytycznych humanizm zatem jest ideą niewytrzymującą ich krytyki, ideą nieaktualną, ale jej propagowanie – propagowanie antropocentryzmu – pozostawia się humanizmom ideologicznym – humanistycznym ideologiom. Ideologie te zaś kierowane są przede wszystkim do tzw. przeciętnego konsumenta kultury masowej, który nie musi być wtajemniczany w filozoficzne zawilości, któremu nie przeszkadzają ogólnikowe i różnorodne treści sytuacyjnie związane z ideą humanizmu oraz konstytuującymi ją pojęciami wolności, równości, solidarności, miłości, godności, szacunku itd. Permanentne niedookreślenie idei humanizmu czyni z niej wygodne narzędzie, za pomocą którego – niezależnie od kulturowo-społeczno-politycznych realiów – można manipulować „nieoświeconymi” członkami społeczeństwa, pozostawiając ich w przekonaniu o ich nienaruszalnej godności, której ideologie strzegą, walcząc z wszelkimi pojawiającymi się zagrożeniami. Warto dodać, że zagrożenia te też są sprawnie rozpoznawane, opisywane i nazywane przez koryfeuszy nauk społecznych i humanistycznych, pomimo tego, że obowiązujące teorie społeczne i kulturowe nakazują wyrzekanie się wszelkich odmian realizmu i dogmatyzmu, a co za tym idzie, nadawania jakimkolwiek wartościom wyróżnionego statusu ontycznego, kulturowego czy społecznego. Tak zwane wartości i ich ułożenie w „hierarchii

wartości” mają być jedynie sytuacyjnie negocjowane w ramach społecznych instytucji.

Tymczasem idea humanizmu wraz ze swymi niedookreślonymi sensami jest nie tylko podtrzymywana w społecznym dyskursie, ale stanowi tegoż dyskursu „rację dostateczną”. Mamy zatem do czynienia z nowoczesną formą „teorii podwójnej prawdy” – według wiedzy upowszechnianej wśród społeczeństwa „humanizm” jest nazwą dla zespołu wartości uniwersalnych, leżących u podstaw „właściwej” europejskiej kultury, jej praw i zasad, a według kryteriów obowiązujących w ponowoczesnych naukach społecznych i humanistycznych treść nazwy „humanizm” konstytuowana jest w historyczno-społecznej grze systemu komunikacji, w której konstruuje się także sens pojęcia „ludzki podmiot”, „ludzka natura”, „osoba”, „ludzka godność” itd. Tak pomyślana „teoria podwójnej prawdy”, niezależnie od stopnia złożoności i wyrafinowania przyjmowanych kryteriów, generuje zatem – wstydliwą dla deklaratywnie egalitarnego społeczeństwa – konieczność dzielenia jego członków na jednostki „oświecone” i „nieoświecone”, te posługujące się świadomością historycznie prawdziwą i te dysponujące świadomością historycznie fałszywą, postępowe i postęp wprowadzające oraz reakcyjne – te, które albo poddadzą się edukacji, albo powinny być stopniowo spychane na margines społeczeństwa.

Współczesna „teoria podwójnej prawdy” ulokowana jest, jak wspomniałam wyżej, w marksowsko-freudowskim „polu epistemologicznym”, w którym obowiązują skomplikowane „prawa” odnoszone do tego, co różne, rozproszone oraz zmienne – dawniej były to „proste” prawa dialektyki i prawa „nieświadomego” – rozpoznawane jedynie przez tych, którzy przeszli „proces wtajemniczenia” i sprawnie funkcjonują w obowiązującym aktualnie systemie znaków. „Wtajemniczony” nie powinien mieć zatem kłopotu ze szczerym propagowaniem idei humanizmu w swym publicznym dyskursie oraz z uprawianiem antyhumanizmu (np. filozofii „śmierci podmiotu”) w praktyce naukowej. Przeciwnie, powinien czuć się powołany do stopniowego wsączania prawdy naukowej do treści kulturowych tak, aby skutecznie zmieniać potoczne mniemania. Nie może mu w tym powołaniu przeszkadzać obowiązująca go, także jako naukowiec, teza o historyczno-kulturowej zmienności

owej naukowej prawdy, a pojawiający się ewentualny psychiczny dyskomfort świadczy o niemożliwym do uniknięcia uwikłaniu w zdeaktualizowane „prawdy” świadomości potocznej. Dyskomfort ten trzeba pomniejszać, pozbywając się obciążających umysł tradycyjnych treści – izolując się od nich za pomocą zanurzenia we własnej wspólnocie językowej. Prawdziwy problem pojawia się jednak przy próbach uzasadniania celu, do którego miałyby zmierzać tak pojmowane praktyki naukowe. Ich cel bowiem zawsze jest ideologiczny – wymiana treści świadomości z treści zwanych tradycyjnymi na treści zwane nowoczesnymi bez względu na tej wymiany konsekwencje kulturowe, społeczne czy polityczne. Cel ten, niechętnie ujawniany opierającej się wszelkim zmianom świadomości potocznej, formułowany jest zatem inaczej, tak, aby świadomość potoczna – a nią wszak wszyscy, także „oświeceni”, muszą się posługiwać – nie domagała się jego uzasadnienia. Psychologicznie akceptowalne jako niewymagające uzasadnienia jest np. stwarzanie warunków do samorealizacji czy gwarantowanie równości i wolności. Najmocniejszym jawnym uzasadnieniem postawy humanistycznej jest jednak argument redukowania cierpienia, do którego dają się sprowadzać te wymienione oraz inne: szerzenie tolerancji, preferowanie różnorodności, a nawet utrwalanie postaw ekologicznych. Redukowanie cierpienia jako cel praktyk dokonywanych w różnych obszarach życia społecznego jest, jak sądzę, argumentem najmocniejszym i najchętniej przywoływanym przez ponowoczesnych ideologów humanizmu, którym jako „oświeconym” trudno jest posługiwać się skompromitowanym w ich mniemaniu pojęciem ludzkiej godności.

Czy zatem można z satysfakcją oznajmić, że współczesna filozofia już uwolniła się od zabobonu, jakim jest humanizm według Józefa Marii Bocheńskiego (1987, s. 45–48, hasło: *humanizm*)? Według Bocheńskiego zabobonny humanizm wierzy w to, że człowiek jest czymś zasadniczo różnym od innych stworzeń, w szczególności zwierząt, że nie należy do przyrody, a jednocześnie podaje się za pogląd racjonalny (naukowy). Humanizm, który nie jest zabobonny, odwołuje się zaś albo do intuicji, albo do religii. „Niezabobonność” humanizmu intuicyjnego – powołującego się na bezpośredni взгляд podmiotu ludzkiego we własną istotę – oraz humanizmu

religijnego, który wyjątkowość człowieka widzi w jego „przyjaźni” z Bogiem, polega na tym, że oba te humanizmy nie roszczą sobie prawa do racjonalnego (czyli naukowego) uzasadnienia (Bocheński, 1987). Z perspektywy Bocheńskiego humanizm zawsze wymaga wiary, a jest to, najogólniej mówiąc, wiara w człowieka. Zła wiara utrzymuje się, umacnia i szerzy zabobon, posługując się fałszywymi racjami. Dobra wiara sięga do argumentów, których nie może użyć w debacie *stricte* naukowej i w tym sensie jest bezbronna wobec racjonalnej krytyki. Na pytanie postawione na początku akapitu trzeba by zatem odpowiedzieć twierdząco. Wszak celem podstawowym filozofii krytycznych jest demaskowanie i eliminowanie filozoficznych przesądów. Paradoksalnie więc uwolnienie od zabobonnego humanizmu zawdzięczamy potencjalnym filozoficznym adwersarzom Bocheńskiego: filozofom „podwójnej prawdy” redukujących z jednej strony byt ludzki do innych bytów przyrodniczych i/lub do kulturowego konstruktu, a z drugiej, szerzącym wiarę w „prawdy” antropocentryzmu.

Idea humanizmu nie poddaje się jednak łatwo wyrokowi sformułowanym czy to w obszarze filozofii analitycznej (Bocheński) czy nieanalitycznej (filozofie krytyczne) i nadal nadaje szczególnie charakter kulturze europejskiej. Nie da się też (jeszcze?) ograniczyć jej oddziaływania jedynie do sfery kultury masowej, niższej czy nie dość oświeconej, bo jej niechciana obecność zdaje się kształtować realne, a nie jedynie deklarowane, postawy wobec siebie samego, wobec innego, wobec wspólnoty, grup społecznych i otoczenia społecznego. W tekście zatytułowanym *Wartości: między filozofią a doświadczeniem potocznym* Jan Woleński tę żywotność idei humanizmu tłumaczy niewrażliwością doświadczenia potocznego na teoretyczne rozstrzygnięcia. Píše:

Gdyby człowieka potocznego pozostawiono w spokoju, to spory aksjologiczne pewnie obchodziłyby go równie mało, jak te z wyżyn ontologii czy epistemologii. Tak jednak nie jest, zwykli ludzie są ciągle niepokojeni przez rozmaite siły, a dokładniej ich przedstawicieli, którzy mienią się, w dobrej wierze lub nie, ale to nie ma większego znaczenia, dysponentami aksjologicznych uniwersaliów i konieczności. Co więcej, zmiana tego stanu rzeczy jest faktycznie niemożliwa.

Byłoby tedy utopią nawoływanie do utworzenia świata wolnego od presji aksjologicznej. Taka jest bowiem natura spraw praktycznych, że wymagają one podejmowania decyzji ważących na interesach jednostek i zbiorowości. Odwoływanie się do wartości jest w tych przypadkach tyleż nieuniknione, co niezbędne. A nie da się tego czynić bez perswazji, że jedne wartości są święte, a inne nie, jedne uniwersalne, a inne partykularne, jedne nasze, a inne obce itd. Może za tym stać religia, może polityka oparta na przesłankach bezwzględnościowych, może jakiś amalgamat jednego i drugiego. Wszelako zawsze coś stoi, co przebiera spór polityczny, ekonomiczny, narodowościowy czy klasowy w kontrowersję aksjologiczną. O wartości, powtórzmy raz jeszcze, chrzczone jako święte, uniwersalne, prawdziwe, poznawalne przyrodzonym rozumem lub jakoś inaczej, np. specjalną intuicją, dane przez prawo natury lub ustanowione wedle pewnej umowy itd. W gruncie rzeczy jest to wielka mistyfikacja korzystająca z filozoficznego kostiumu, ale taka, od której nie ma ucieczki. Jedyne, co można zrobić, to ostrzegać przed następstwami (zbytniego?) wikłania światopoglądu codziennego w abstrakcyjne spory. Tadeusz Kotarbiński mawiał, że nigdy nie poważył się wyklądać etyki (zwłaszcza normatywnej) z katedry uniwersyteckiej, bo zbyt to ważka sprawa, by popierać taki czy inny system moralny powagą profesora uniwersytetu głoszącego coś *ex cathedra*. Ale nie unikał jednak publicystyki moralnej, w której propagował małą aksjologię, pewne minimum przyzwoitości, które można uzasadnić elementarnym zmysłem moralnym. I w tym przypadku nie jest do końca jasne, czy mamy pewność co do zakresu owego minimum. Przynajmniej jednak wiemy, że głosimy raczej mniej niż więcej. Na ogół jednak dzieje się inaczej: dominują piastuni wielkiej aksjologii przekonujący masy do swych wartości jako „jedynych”, tj. lepszych od każdych innych. Gdy wygrywają, rządzą społeczeństwa zamknięte. Być może, tak nie musi być, ale jest. To wystarczy, by śladem Człowieka zbuntowanego Alberta Camusa żywić nieufność do aksjologów działających w kostiumie polityków lub reformatorów, rozwiązujących odwieczne spory filozoficzne mocą dogmatu religijnego lub dekretu prawnego. Groźne to przypadki. Ironia losu polega na tym, że przefarbowany aksjolog, by użyć celnej myśli St.J. Leca, zachowuje się wedle zasady „kto ma wartości ciągle w głębie, ma je rów-

niez i w pobliskim nosie”. Byłoby dobrze, gdyby spory o wartości pozostawiono filozofom zawodowym. Ale i zbyt pięknie. (Woleński, 2008, akapit 5)

Łatwo zauważyć, że i w tym przypadku powraca się do „teorii podwójnej prawdy” (albo inaczej, fałszywej świadomości), tyle że w jej złagodzonej wersji. Idea humanizmu jako idea o mocnym ładunku aksjologicznym, skłaniającym do działania, musiałaby zgodzić z tezą autora przywołanej wypowiedzi zawsze pozostawać składnikiem ideologii regulującej zachowania „zwykłego” człowieka. W innym tekście Woleński (Humanizm i racjonalizm, 2021, akapit 16) przyznaje swoistą wartość humanizmowi właśnie jako programowi społecznego działania, który nie powinien poszukiwać dla siebie uzasadnienia filozoficznego. Czy zatem humanizm z konieczności musi pozostać ideą czysto ideologiczną, zawsze zawłaszczoną przez dyskursy dogmatyczne, ideą skazaną na ewentualne wyeliminowanie z potocznej, ale już „oświeconej” świadomości?

Badając historię i współczesną sytuację idei humanizmu, należy jednak uwzględnić także stanowiska odmienne od tych omawianych wyżej. Weźmy dla przykładu jedno z tych formułowanych w obszarze, na którym zachowuje się klasyczne kategorie filozoficzne. I w tym obszarze ogłasza się upadek idei humanizmu w kulturze Zachodu, ale początek kryzysu dostrzega się tam, gdzie ideolodzy humanizmu widzieli właściwy załęczek ruchu humanistycznego. W tym samym czasie, kiedy A. Bidar pisze swoją optymistyczną historię zachodniego humanizmu, powstaje książka francuskiego filozofa Jeana-François Mattéi, opublikowana pośmiertnie, o wymownym tytule *L'homme dévasté* (2015). Mattéi opisuje proces niszczenia, od oświecenia po czasy współczesne, idei człowieka i człowieczeństwa, powołując się na autorytety filozoficzne i literackie: Tocqueville'a, Kafkę, Camusa, Arendt, Kunderę, Taylora, Baudrillarda, Baumanna i wielu, wielu innych. Współczesne zanikanie (niezideologizowanej) idei humanizmu byłoby opóźnionym skutkiem postępującego procesu odczłowieczania człowieka kulminującego w tekstach filozoficznych Foucaulta, Derridy, Deleuze'a, Lacana czy Bourdieu, którzy wykonywali ten sam projekt eliminowania z filozofii (szerzej, z kultury) podmiotu autonomicznego uzna-



nego ostatecznie za iluzję i zastąpienia go „anonimowym indywiduum pozbawionym środka ciężkości” (Mattéi, 2015, s. 145). Mattéi pokazuje, jak proces uśmiercania podmiotu czerpie swe intelektualne siły z dominującej w filozofii francuskiej tradycji krytycznej względem wszelkiej metafizyki. Uznaje także, że towarzyszący temu procesowi i umacniający się antyhumanizm otwiera kulturę zachodnią na postępującą barbaryzację. Barbarzyństwem nazywa wprost dokonywaną przez filozofów odrzucających podmiotowość stopniową dekonstrukcję języka, świata, sztuki, ciała itd. Pozytywnym filozoficznym bohaterem współczesności jest dla Mattéi m.in. Jan Patočka, który w książce *Platon i Europa* zajmuje się idącą od Platona tradycją rozwoju ludzkiej duszy, a tę definiuje jako dysponującą (przed)wiedzą o totalności świata i życia. Kultura skutecznie przeciwstawiająca się barbarzyństwu musi być, zdaniem Mattéi, kulturą wymienianych przez Patočkę trzech manifestacji duszy: troski o poznawanie świata jako całości w odniesieniu do idei prawdy; troski o wspólnotę jako wspólnotę w odniesieniu do idei sprawiedliwości; troski o pojmowanie duszy jako duszy w odniesieniu do idei dobra. Czeski filozof rozbudowuje tę formułę stale obecną w myśli europejskiej, a podtrzymywaną przez twierdzenie o architektonicznej jedności duszy i jej kultury, formułę, nakazującą budowanie domów i budowanie duszy, która umożliwi człowiekowi zamieszkiwanie w świecie, we wspólnocie i w sobie samym (zob. Mattéi, 2015, s. 61–63). Rozważania Mattéi są przykładem – jednym z wielu – że współczesną ideę humanizmu ożywia nie tylko myśl ideologiczna, stawiająca sobie za cel przede wszystkim przemiany społeczne, ale że humanizmom ideologicznym przeciwstawiają się zdecydowanie humanizmy, które można nazwać humanizmami ducha czy humanizmami wnętrza.

W książce przyjmuję perspektywę badawczą wyznaczoną przez najogólniejsze założenia metodologii nauk humanistycznych opracowanej przez Jerzego Kmitę. Kmita normalizuje działania poznawcze nauk humanistycznych i opracowuje schemat właściwych dla tych nauk wnioskowań, które nazywa wyjaśnieniami (interpretacjami) humanistycznymi. Przedmiotem wyjaśnień (interpretacji) humanistycznych są działania podmiotowe. Wyjaśnienie tworzą zdania, które dają odpowiedź na pytanie „dlaczego podmiot podjął takie

to a takie działanie?”. Odpowiedź jest możliwa, jeśli zakłada się, że czynności ludzkie są „determinowane przez wiedzę podmiotu działającego i zaakceptowane przezeń oceny wyrażające jego sposób wartościowania (preferowania)” (Nowak, 1969, s. 435–436). Na wiedzę podmiotu składają się zdania nomotetyczne i idiograficzne, przy czym wszystkie zdania idiograficzne wyznaczają określony stan wyjściowy wyznaczający działania możliwe, z których każde prowadzi do określonego stanu końcowego. Wybór jednego z działań możliwych zależy od preferowanej przez podmiot wartości (wartości naczelnej), a zatem zdanie określające wartość (wartości) preferowaną (preferowane) także należy do kompletnego wyjaśnienia. Ja nie podejmuję się oczywiście wyjaśniania działań określonego podmiotu, więc nie będę korzystać ze schematu interpretacji humanistycznej opracowanego przez Kmitę. Przyjęta przeze mnie perspektywa badawcza wyznaczona jest przez te założenia proponowanej przez Kmitę metodologii, bez których wyjaśnianie humanistyczne w ogóle nie byłoby możliwe. Najważniejszym z nich jest założenie racjonalności ludzkich podmiotów działających, co znaczy tyle, że czynności jednostki są „wyznaczone przez wiedzę, którą ona uznaje, i przez oceny, które akceptuje” (Nowak, 1969, s. 438), a ponieważ działania są na ogół działaniami złożonymi, to sens działania złożonego, czyli jego stan końcowy, jest tożsamy z sensem działania wybranego przez podmiot według wartości preferowanej. Trzeba przy tym podkreślić, że „pojęcie działania racjonalnego jest relatywizowane do określonej wiedzy i określonych preferencji (czy też do ocen będących tych preferencji wyrazem)” (s. 437). Tak właśnie rozumiana racjonalność podmiotu (działającego) wyznacza moją perspektywę badawczą. Zakładam więc, że podmiot działający racjonalnie musi posiadać, poza wiedzą opisową, wiedzę normatywną, czyli sytuacyjnie określoną hierarchię wartości.

Zauważmy jednak, że humanizm jako doktryna – ideologiczna czy tradycyjnie filozoficzna – jest jedną z tych rodzajów wiedzy, które dostarczają podmiotowi wartości „długiego trwania”, czyli takich, które wyznaczają cele (sensy) maksymalnie złożonego działania, za które można uznać życie podmiotu lub jego poszczególne fazy w zależności od stabilności lub niestabilności przyjętej hierarchii wartości. Leszek Nowak wartości preferowane, które podporządko-

wują sobie inne wartości w działaniu złożonym, nazywa ostatecznymi sensami tychże działań (Nowak, 1969, s. 438). Ja natomiast nazwę wartościami ostatecznymi wartości „długiego trwania”, a działania podporządkowane wartościom ostatecznym („długiego trwania”), czyli działania maksymalnie złożone, nazwę działaniami żywymi. Twierdzą, że działania, do których nakłaniają różne formy humanizmu, są działaniami żywymi, a odpowiadające tym działaniom wartości są wartościami ostatecznymi. Przyjmując zatem wiedzę normatywną humanizmu w jego najszerszym i popularnym rozumieniu, podmiot powinien zaakceptować jako sens (wartość) ostateczny (ostateczną) wszelkich odniesień do siebie, do innego człowieka i do wspólnoty, w której żyje, godność własną oraz godność innych ludzi, a w konsekwencji trwale umieścić domniemaną godność bytu ludzkiego na szczycie hierarchii wartości.

Wartości ostateczne („długiego trwania”) domagają się jednak nie tylko zgodnego z nimi działania, ale także uzasadnienia. Zauważmy, że interpretacja humanistyczna, którą sporządza badacz humanista chcący wyjaśnić działania podmiotu kierującego się wartościami humanizmu, nie wznosi się – bo nie musi – na metapoziom, na którym można by odtworzyć zespół racji uzasadniających przyjęte normy i wartości nie ze względu na ich użyteczność w osiągnięciu zamierzonego celu, ale ze względu na ich podstawy teoretyczne (filozoficzne). Normy i wartości szeroko rozumianego humanizmu – podobnie jak normy i wartości podawane przez religie czy etyki filozoficzne – mogą być i są bezrefleksyjnie akceptowane przez działające podmioty jako wiedza przyswajana z przestrzeni kulturowej, czyli, według lakonicznej definicji Kmita, ze zbioru przekonań normatywnych i dyrektywnych powszechnie respektowanych w danej społeczności i wyznaczających podzielaną przez nas wizję świata (Banaszak, Kmita, 1991, s. 38). Jednakże w przypadku działań żywych sytuacyjnej racjonalności działań podmiotowych na ogół towarzyszy potrzeba uzasadniania (rozumienia) przyjmowanych norm. Ja umieszczam swoje badania właśnie na tym metapoziomie, na którym podmioty działające mogą odnaleźć „gwarancje filozoficzne wiarygodności poznawczej sposobów myślenia” (s. 37). Podzielam bowiem tak oto sformułowane przez Stefana Sarnowskiego stanowisko:

Jeśli jakąś postawę filozoficzną określa się jako humanistyczną, to ma się – a raczej powinno się mieć – na uwadze nie tylko ogólnikowy sens z tym określeniem związany, w którym to sensie humanizm oznacza traktowanie człowieka jako najwyższą wartość, ale także angażuje się w to – jak powiada Maritain – całą swoją metafizykę. Humanizm jest określoną filozofią praktyczną, mającą u swych podstaw rozstrzygnięcia teoretyczne, każda forma humanizmu zawiera przede wszystkim jakąś koncepcję człowieka, jego stosunków ze światem i społeczeństwem, a także proponuje określoną płaszczyznę, mogącą być podstawą zachowań ludzkich. (Sarnowski, 1969, s. 279)

Wykorzystanie aparatury pojęciowej wziętej z metodologii Kmity pozwala także rozjaśnić problemem humanizmu ideologicznego generującego „teorię podwójnej prawdy”. Nowak, w przywołanym artykule, pyta o sensowność problemów natury światopoglądowej. O normach wchodzących w skład światopoglądu powiada, że „wyznaczają pewien wzorzec idealny ludzkiego życia” (Nowak, 1969, s. 441)<sup>3</sup>, co odpowiada funkcji, jaką spełniają wartości „długiego trwania” nazwane wyżej ostatecznymi i porządkującymi działania nazwane wcześniej życiowymi.

Nowak pisze:

Każdy światopogląd zawiera propozycję uporządkowania życia ludzkiego, podporządkowania go jakiemuś jednemu (czy większej ilości) sensowi ostatecznemu, ułożenia go jak gdyby wedle jednej naczelnej zasady (lub większej ilości takich zasad), i to nie byle jakiej pod względem aksjologicznym zasady, lecz najlepszej, bo uznanej za taką przez głosiciela światopoglądu i jako taka zalecanej. (Nowak, 1969, s. 442)

Zauważmy więc teraz, że stosowanie interpretacji humanistycznej wymaga jeszcze jednego założenia, ukrytego w założeniu racjonalności działań, a mianowicie, uznania, że działania

<sup>3</sup> Światopogląd według Nowaka to: „układ złożony z niesprzecznego zbioru zdań opisowych, niesprzecznego zbioru ocen i niesprzecznego zbioru norm i to układ tego rodzaju, że owe zdania gwarantują – istnienie wartości wyróżnionych przez owe oceny, wykonalność czynności nakazanych przez owe normy i skuteczność tych czynności” (s. 440).

podmiotu są następstwem „świadomej decyzji określonej wiedzą i sposobem wartościowania przyjętym przez działającego” (Nowak, 1969, s. 443). Ja konsekwentnie przyjmuję i to założenie, zgodnie z którym racjonalność działającego podmiotu jest funkcją wiedzy, i to wiedzy uświadomionej i uznanej przez podmiot za prawdziwą. Współczesny humanizm ideologiczny, szczególnie ten sprowadzający idee humanizmu jedynie do funkcji praktycznej – do motywu działań społecznie użytecznych – odmawia przeciętnemu podmiotowi zdolności do racjonalnego – w przedstawionym sensie – działania, a przede wszystkim do zapytywania o racje uzasadniające przyjmowane przez podmiot normy. Przyjęcie światopoglądu humanistycznego wymagałoby wiary w autorytet tych, którzy należą do elitarnego grona „oświeconych”. Odrzucam zatem perspektywę właściwą „twórcom światopoglądów”, którzy twierdzą: „jeśli będziesz realizował normy zawarte w [moim – S.K.] światopoglądzie i przyjmiesz w nim [moje – S.K.] oceny i wiedzę, to będziesz postępował racjonalnie” (Nowak, 1969, s. 445) i przyjmuję tę właściwą badaczom – humanistom, w której jawnie przyjmuje się idealizujące założenia racjonalności podmiotu, świadomego podejmowania decyzji oraz jego potrzeby poszukiwania uzasadnień dla wiedzy, którą uznaje (chce uznać) za wiedzę prawdziwą.

Idea humanizmu najpełniejszy i intelektualnie uporządkowany wyraz uzyskiwała dotąd w klasycyzującej myśli filozoficznej. W niej zaś każdy filozoficzny humanizm odwołuje się do określonej koncepcji człowieka. Antropologie, które fundują określony typ humanizmu, nazywa się antropologiami humanistycznymi. Twierdzę, że antropologie, które określić można jako humanistyczne, muszą spełniać kilka formalnych warunków:

1. W antropologii humanistycznej zawarta jest określona koncepcja człowieka (*homo*), współmierna z nią koncepcja „człowieczeństwa” (*humanitas*), czyli ideału, który może być osiągnięty pod określonymi warunkami.

2. Według antropologii humanistycznej osiągnięcie ideału (człowieczeństwa) jest możliwe dla wszystkich, ale jednym z koniecznych warunków jego osiągnięcia jest posiadanie lub nabycie określonej wiedzy.

3. Wiedza, o której mowa w punkcie drugim, jest wiedzą praktyczną nakłaniającą do permanentnego samowychowania się tak, aby utrzymywać (utrwać) określone (właściwe) postawy i relacje. Są to postawy i relacje przede wszystkim względem samego siebie, drugiego człowieka oraz wspólnoty i jej instytucji.

Trzy wymienione warunki formalne są oczywiście spełniane w różnym stopniu, i dlatego można powiedzieć, że określone antropologie mają różną „moc” intelektualną, jeśli idzie o uzasadnianie wywodliwego z niej humanizmu. „Moc” ta wzrasta wraz z wyjaśniającą siłą racji wspierających daną koncepcję człowieka, człowieczeństwa i wspomnianej wiedzy praktycznej. „Moc” ta nie jest mierzalna, ale jej wskaźnikiem jest podatność danej formy humanizmu na ideologizację. Im węższe racje – albo ich brak – tym większa podatność humanizmu na ideologizację i tym mniejsza jego „moc” intelektualna, a w konsekwencji trwały (nieprzekraczalny) podział na „oświeconych” i „nieoświeconych” i pojawienie się pewnej formy „teorii podwójnej prawdy”. Wspomniane narzędzie umożliwiające porządkowanie, porównywanie i ocenianie badanych treści polega więc na takiej ich ekspozycji, aby ukazywała ona sposób spełniania trzech formalnych warunków, które stawiam określonej jak wyżej antropologii humanistycznej.

Badanie materiału filozoficznego w zaproponowany sposób pozwala na porzucenie-zawieszenie stosowanych w literaturze przedmiotu podziałów, a przede wszystkim podziału na antropocentryzm i teocentryzm, humanizm świecki (ateistyczny) i humanizm religijny. Kategoria „humanizm świecki” (ateistyczny) gromadzi wszelkie humanizmy antyreligijne lub areligijne, co w środowisku kultury europejskiej w praktyce ogranicza się do humanizmów negujących poznawczą wartość doktryn chrześcijańskich, a najczęściej uznających te doktryny za szkodliwe dla idei humanizmu w ogóle. Humanizm religijny to oczywiście nazwa nadawana różnym formom antropologii filozoficznej wyprowadzanej z religii chrześcijańskiej, którym to formom ideolodzy humanizmu ateistycznego na ogół odmawiają prawa do nazywania się humanizmem w ogóle. Znamienna jest ostrość tego wciąż mocno podtrzymywanego podziału, bo jednym z najbardziej upowszechnionych i rzadko poddawanych krytyce przekonań jest to, że humanizmem

może być wyłącznie myśl antropocentryczna, która, twierdzi się, nie daje się uzgodnić z teocentryzmem w żadnej jego postaci. W tradycji filozoficznej zwykło się więc ostro przeciwstawiać antropocentryzm teocentryzmowi, a w konsekwencji także wspomniany podział na humanizm świecki (ateistyczny) i humanizm religijny. Sarnowski w tekście o możliwości dialogu pomiędzy marksizmem (humanizmem antropocentrycznym) a chrześcijaństwem (humanizmem teocentrycznym) słusznie zauważa: „Bezpośrednie zetknięcie się antropocentryzmu i teocentryzmu ma miejsce na tak »wysokim« stopniu uogólnienia, że w gruncie rzeczy można stwierdzić tylko to, że oba poglądy są zupełnie różne” (Sarnowski, 1969, s. 282).

Ze względów heurystycznych odrzucam-zawieszam rzeczony podział, przyjmując hipotezę, że zarówno doktryny zwane antropocentrycznymi, jak i te zwane teocentrycznymi mogą stanowić dobre teoretyczne (filozoficzne) zaplecze humanizmów, skoro wywodliwość humanizmu z danego zaplecza filozoficznego zależy od specyfiki zawartej w tymże zapleczu antropologii. Trzeba dodać, że wspomniany podział humanizmów ze względu na ich teoretyczną zależność lub niezależność od doktryn chrześcijańskich stracił swą ostrość dla wielu szczerych wyznawców i rzeczników humanizmu ideologicznego z tego względu, że stan desakralizacji społeczeństwa (zachodniego) przyjmują oni za stan faktyczny i nieprzewidywalny. Luc Ferry w książce zatytułowanej *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (1996) wobec zakończonych już procesów ucłowieczenia boskości i diwinizacji człowieka, czyli wobec definitywnego złaicyzowania zachodniego społeczeństwa, proponuje nową laicką duchowość, teoretycznie wyłożoną w tzw. humanizmie transcendentnym. W nim uzasadnienie znajduje już nie oświeceniowa miłość do ludzkości, lecz miłość do bliskich. Znamienne, że wraz ze „zneutralizowaniem” rzeczony podziału przez zadekretowanie zaniku religii, to jedynie filozofia zostaje obciążona zadaniem ustalania sensu ludzkiego życia. Pomysł Ferry’ego ma oczywiście swoich przeciwników. Dla ideologów „oświeconego” humanizmu wydaje się on zbyt daleko idącym ustępstwem wobec religii, a to ze względu na próbę jej wprowadzenia w postaci nowej duchowości. Z Ferrym polemizuje np. Marcel Gauchet, który zgadza się co do

tę, że społeczeństwo zachodnie żyje w świecie „po religii”, ale w procesie nazwanym ucłowieczaniem Boga widzi proces dezantropomorfizacji Boga, proces Jego odcłowieczania, a w procesie diwinizacji człowieka proces pozbawiania człowieka wszystkiego, co mogłoby go, nawet odległe, łączyć z boskością (Ferry, Gauchet, 2004, s. 15). Oba procesy ukazują możliwość całkowitej eliminacji „religijnego” z przestrzeni publicznej, co jest wskaźnikiem społecznego postępu. „Religijne”, które Ferry uznaje za niezbędny aspekt każdego właściwego (sensownego) życia ludzkiego i społecznego, pojawia się u niego pod nazwą „laicka duchowość”. Tymczasem religia czy religijność to nie jest „naturalna dyspozycja” – w kantowskim sensie tego określenia – człowieka w ogóle. Należy ona do (słusznie) minionego etapu rozwoju ludzkości (Ferry, Gauchet, 2004, s. 18–19).

Dyskusja Ferry–Gauchet jest dobrym przykładem nieredukowalnej różnicy pomiędzy niekonsekwentnym naturalizmem, wspierającym się filozofią transcendentalną Kanta czy Husserla (Ferry), a konsekwentnym naturalizmem (Gauchet). Ferry sięga po argumenty obce naturalizmowi, bo uznaje, co oczywiste, że z konsekwentnego naturalizmu nie daje się wyprowadzić laicka moralność – moralność wspianała, bo bez Boga, bez dobra i zła, odwołująca się jedynie do respektu dla drugiego człowieka, poszanowania jego wolności, interesów i godności. Każda moralność bowiem, wobec ograniczoności ludzkiego doświadczenia, potrzebuje jako swej podstawy tego, co transcendentne, tego, co Husserl nazwał „transcendencją w immanencji” (Ferry, Gauchet, 2004, s. 25). Konkluzja jest następująca:

Nie jest wykluczone, że idea transcendencji zachowuje sens, wspierając moralności laickie, już nie w trybie teologiczno-etycznym, ale w trybie etyczno-duchowym. [...] Ta idea, wydająca się nie do przyjęcia, jest *de facto* relatywnie dobrze wcielona w rzeczywistość społeczną, w której żyjemy. [...] Po prostu zdałem sobie sprawę w ostatnich latach, a prawdę mówiąc już dość dawno temu, że wielkie laickie moralności nie odpowiadały na pytania, na które odpowiadały, lub chciały odpowiadać, wielkie dyskursy religijne. (Ferry, Gauchet, 2004, s. 31–32)



Wątpliwości co do samowystarczalności humanizmu ateistycznego trapią wielu zwolenników laicyzmu. Bardzo sugestywnie wyraża je literat Stéphane Babey w książce zatytułowanej *La haine de Dieu. Essai*. Babey mierzy się w niej z zaciętymi zwolennikami ateizmu, biorąc za przykład przede wszystkim tezy popularnego filozofa Michela Onfraya zaangażowanego w otwartą walkę z religią chrześcijańską. Wprost wyrażana w książkach Onfraya nienawiść do Boga, pisze Babey, podszyta jest nienawiścią do człowieka, i to nie tylko tego wierzącego. Przekracza ona ramy intelektualne – paradoksalna jest nienawiść do kogoś, kto nie istnieje – i przelewa na wszystkich tych, którzy wykazują jakiegokolwiek przywiązanie, zainteresowanie lub podziw dla religii, religijności czy osób wierzących (zob. Babey, 2011, s. 9–13):

W ich umysłach [filozofów upowszechniających nienawiść do Boga i religii – S.K.] nie pojawia się najmniejsza wątpliwość co do tego, że współczesny człowiek cierpi niedosyt, czyli wydziedziczenie z wolności z powodu moralnej przewagi chrześcijaństwa i znaczącego wpływu filozoficznego idealizmu. A taka diagnoza skłania ich do rewolty. (Babey, 2011, s. 65)

Rewolta ta dokonuje się właśnie pod sztandarem humanizmu ateistycznego. Zaciekła walka o wolność, która we Francji przybrała formy instytucjonalne, wytworzyła nową – nie pochodzącą już ani z religii, która została zmarginalizowana i uprywatniona, ani z idealistycznych filozofii, które zostały wyeliminowane z procesu nauczania – formę zniewolenia przez pozbawienia człowieka klasycznych dróg transcendowania samego siebie, przez uwięzienie go w obszarze wszechobecnej przyjemności (zob. Babey, 2001, s. 70–82).

Przywołane tutaj dyskusje pokazują, że jedynym znaczącym podziałem, który powinien być zachowany w rozważaniach o humanizmie, jest podział na naturalizm i antynaturalizm (przede wszystkim ontologiczny). Jest to bowiem „najgrubszy” podział stanowisk filozoficznych, a przy tym podział trwały, czyli polaryzujący stanowiska filozoficzne (antropologiczne) w każdej historycznej epoce niezależnie od tego, jak pojmuje się природę, kulturę i transcendencję, oraz czy nazwy „naturalizm” i „antynaturalizm” są w niej

używane. Najprościej rzecz ujmując, naturalizm ontologiczny zakłada możliwość redukcji wszelkich zjawisk (psychicznych, kulturowych, społecznych) do przyrody (natury). Antynaturalizm ontologiczny natomiast przyjmuje istnienie takich fenomenów, których wyjaśnienie (poznanie) wymaga przyjęcia istnienia bytów transcendentnych. Rozpisanie naturalizmu i antynaturalizmu na stanowiska zajmowane w kwestiach bardziej szczegółowych daje, pisze Jan Woleński, następujące ciągi:

– naturalizm: przyczynowa teoria percepcji (znaczenia), behawioryzm, zjawiska fizyczne, psychologizm, zjawisko, informacja fizyczna, składnia, indywidua (nominalizm), przyroda, czynności, fakty, przyczyny, świat, ilość (cechy kwantytatywne);

– antynaturalizm: intencjonalna teoria percepcji (znaczenia), mentalizm, zjawiska psychiczne, antypsychologizm, istota, informacja semantyczna, semantyka, własności (realizm pojęciowy), kultura, wytwory psychofizyczne, normy i wartości, cele, Bóg, jakość (cechy kwalitatywne).

Naturalizm epistemologiczny, najczęściej uwikłany w naturalizm ontologiczny i *vice versa*, zakłada, że prawdziwe stwierdzenia o świecie mogą dotyczyć wyłącznie przyrody, ta zaś to ogół faktów i bytów istniejących gdzieś i kiedyś, tj. czasoprzestrzennych. Jedynie one bowiem są poznawalne za przyczyną naturalnych ludzkich mocy poznawczych. Należy przy tym zastrzec, że nie każdy naturalizm epistemologiczny jest scjentyzmem, a ontologiczny fizykalizmem. Woleński za minimalny warunek każdej filozofii naturalistycznej uznaje to, że odrzuca ona rzeczywistość transcendentną, taką, która wykracza poza świat naturalny ontologicznie, epistemologicznie i aksjologicznie (Woleński, 2016).

Łatwo zauważyć, że podział na naturalizm i antynaturalizm obecny jest także u Bocheńskiego, bo według niego idea humanizmu albo jest zabobonem, który nauka eliminuje z właściwego jej obszaru wiedzy, albo posiada usprawiedliwienie pozaracjonalne (subiektywne) i tym samym sprowadza się do indywidualnie wyznawanego światopoglądu, usankcjonowanego wiarą religijną lub odwołującą się do intuicji wiarą we własną znakomitość. Z punktu widzenia naturalizmu pojmowanego tak jak u Woleńskiego humanizm także byłby „zabobonem”, jednym z tych zobiektywi-

zowanych przekonań, które powinny zostać znaturalizowane, czyli wyprowadzone z natury jako skutek procesów ewolucyjnych. W tym przypadku nie ma jednak żadnych racji, aby uznawać, że humanizmy intuicyjny i religijny stanowią wyjątek. Różnica pomiędzy Bocheńskim a Woleńskim – obaj są, jak wiadomo, zwolennikami filozofii analitycznej – bierze się stąd, że stanowisko Bocheńskiego nie jest konsekwentnie naturalistyczne. Bocheński, jak wiemy, uznał humanizm za najbardziej rozpowszechniony zabobon współczesności, który każe wierzyć, że: „[K]ażdy człowiek bez wyjątku jest czymś istotnie zasadniczo różnym od innych stworzeń, w szczególności od zwierząt. Człowiek żyje wprawdzie w przyrodzie, ale do przyrody nie należy. Jest czymś wyniesionym ponad wszystko inne, w wielu wypadkach po prostu czymś świętym”. Woleński też uznaje tego rodzaju humanizm za „niczym nieugruntowany z naukowego punktu widzenia, co wystarcza do jego odrzucenia”. Przywołuje także dwie niezabobonne formy humanizmu zaproponowane przez Bocheńskiego: humanizm intuicyjny i humanizm religijny i stwierdza: „Interesujące w tej krytyce są dwie kwestie. Po pierwsze – to, że naturalizm wyklucza humanizm, a po drugie – że czołowy filozof katolicki uznaje humanizm religijny za nienaukowy” (Woleński, *Humanizm i racjonalizm*, 2021, akapit 14).

Według Woleńskiego natomiast naturalizm nie wyklucza humanizmu, a nawet łatwiej da się z nim pogodzić. Tymczasem w krótkim i incydentalnym, jak się zdaje, tekście *Humanizm i racjonalizm* nie podnosi problemu naturalizacji idei humanizmu. Tekst ten ulokowany jest, jak można mniemać, w obszarze myślenia potocznego, podporządkowując się utartej intuicji, że „sprawy ludzkie rozważane z perspektywy humanistycznej jawią się inaczej, niż gdy są rozpatrywane z perspektywy przyrodniczej” (Woleński, *Humanizm i racjonalizm*, 2021, akapit 6). Ostatecznie rozdźwięk pomiędzy świadomością potoczną (fałszywą) a filozoficzną jest w nim utrzymany, a przemilczenie jego istnienia można by uznać za ukłon w stronę słuchaczy (czytelników) niebędących zawodowymi filozofami. Chcąc zaś być w zgodzie z naturalizmem, Woleński proponuje dość szczególne, ale za to skuteczne w dyskusjach z przeciwnikami i, jak twierdzi antyirracjonalne, pojmowanie humanizmu. Píše:

Wydaje mi się, że trzeba odróżnić humanizm jako teorię świata i humanizm jako pewien program. Zgadzam się, że jedno bez drugiego na ogół nie występuje, niemniej jednak teoria i program mogą funkcjonować oddzielnie. Gdyby mnie zapytano, co jest ważniejsze, odpowiedziałbym, że jednak program. Potwierdza to historia. Poglądy wielkich humanistów Renesansu są przedmiotem zainteresowania li tylko historyków filozofii tego okresu. Natomiast program humanistyczny jest znany niemal każdemu. Moje pojmowanie tego programu jest następujące: humanizm jako program polega na czynieniu świata przyjaznym człowiekowi. Zdaję sobie w pełni sprawę z tego, że nie jest to określenie precyzyjne. Na szczęście, długa już tradycja myśli humanistycznej pomaga w bliższym określeniu, o co może tutaj chodzić. Świat jest przyjazny dla człowieka, jeśli jest tolerancyjny, umożliwia jakiś wystarczający stopień wolności, zapewnia korzystanie ze zwykłych przyjemności życiowych, nie wyklucza nadziei na pomoc innych w nieszczęściu itd. Program humanistyczny jest, rzecz jasna, historycznie zmienny; na przykład obecnie problemy ekologiczne nie mogą być obojętne humanizmowi. (Woleński, *Humanizm i racjonalizm*, 2021, akapit 16)

Nie trzeba dodawać, że na gruncie myślenia potocznego nie musi się podawać racji, dla których program humanizmu jest wart polecenia. Racje te są bowiem dla zwykłego człowieka oczywiste. Ja jednak pytam o to, czy humanizm musi być dziś pojmowany jedynie jako niedookreślony program działania proponowany masom w formie nieuzasadnionych dyrektyw normalizujących życie społeczne, a dla „zawodowych filozofów” będący jedynie praktyczną iluzją, zubożoną teoretycznie wersją Kantowskiego pozoru – wersją zubożoną, bo nie jest to pozór transcendentalny. Czy możliwe (i potrzebne) jest jeszcze „ratowanie” idei humanizmu przez jej przeformułowanie z wykorzystaniem współczesnych wersji humanizmów ducha (wnętrza)?

## 2. HUMANIZMY KLASYCZNE I KLASYCYZUJĄCE

Porządkując obszerny i trudny do usystematyzowania materiał dotyczący historii idei humanizmu czy humanizmów, podejmę dwa równoległe przebiegające działania. Pierwsze z nich ma na celu uporządkowanie i rozjaśnienie znaczeń nadawanych idei humanizmu i wymaga napisania swoistej nieliniowej i odrębnej od innych „historii idei humanizmu”, którą, z uwagi na wielość stanowisk, muszę przedstawić, ograniczając się do wybranych typów humanizmu, a ze względu na różnorodność i nieprzystawalność przypisywanych humanizmowi sensów ułożyć w formę „przeglądu”, którego układ nie jest ściśle chronologiczny, lecz podporządkowany rozważaniom wokół humanizmu renesansowego. Wykorzystuję w tym zadaniu przede wszystkim analizy lingwistyczne i historyczno-porównawcze przeprowadzone przez znawców tematu. Ze względu na wieloznaczność interesującego mnie terminu oraz jego często sprzeczne wzajemnie interpretacje nie jest moim celem w tej części wypracowanie „definicji” humanizmu doskonalszej niż te proponowane przez różnych autorów w przywoływanych przeze mnie tekstach. Analizy te pozwalają jednakże wyłonić pewne powtarzające się, choć przeformułowane przez kontekst historyczny, znaczenia słów, z których etymologicznie wywodzi się dziesiętnastowieczne słowo „humanizm”, a mianowicie: *homo* (człowiek), *humanus* (ludzki, przynależący do rodzaju ludzkiego), *humanitas* (człowieczeństwo, ludzkość) czy *humaniora* (nauki ludzkie, wiedza ucłowieczająca). Ujawniają one także pewną swoistą negatywną pracę rzeczonych pojęć, polegającą na oddzielaniu tego, co ludzkie, od tego, co nieludzkie.

Drugie działanie, które, jak zaznaczyłam wyżej, przebiega równoległe i uzupełniająco w stosunku do działania pierwszego, pole-

ga na wyeksponowaniu zaplecza filozoficznego omawianej formy humanizmu. Odwołuję się w tym przypadku do mojego rozumienia antropologii humanistycznej, która to antropologia stanowi teoretyczny kontekst humanizmu w ogóle. Modelowa antropologia humanistyczna to antropologia, z której daje się wyprowadzić:

1. określoną koncepcję człowieka (*homo*);
2. określoną i spójną z koncepcją człowieka (*homo*) koncepcję człowieczeństwa (*humanitas*), czyli ideału, do którego może zmierzać każdy człowiek;
3. zalecenia dotyczące warunków, których spełnienie pozwala zmierzać do ideału i ostatecznie do stania się w pełni ludzkim człowiekiem (*homo humanus*);
4. zalecenia dotyczące wiedzy, szczególnie wiedzy praktycznej nakłaniającej go określonych działań (*humaniora*), koniecznej do osiągnięcia rzeczzonego ideału; wiedza ta nakłania przede wszystkim do samowychowywania się, bo samowychowanie rozumiane jako osiągnięcie określonych umiejętności jest uznawane za konieczny warunek budowania i utrzymywania określonych (właściwych) postaw i relacji względem samego siebie, drugiego człowieka oraz wspólnoty;
5. zależne od koncepcji *homo* i *humanitas* rozumienie tego, co niehumaniczne (*inhumanitas*), tego, co sprawia, że człowiek miał być *homo humanus*, jest *homo barbarus* (barbarzyńcą).

Zaproponowane i zastosowane przeze mnie rozumienie antropologii humanistycznej nie musi być uznawane za powszechnie obowiązujące, jedynie właściwe czy najważniejsze. Pełni ono raczej funkcję narzędzia przydatnego do rozjaśniania i systematyzowania badanych, a zróżnicowanych treści, a także do tychże treści krytycznej analizy. Narzędzie to umożliwia poznawczo interesujące porównywanie przywoływanym różnorodnym propozycji klasycyzującego rozumienia humanizmu, a także ich ocenę według ujednoczonych kryteriów. Oceniana może być bowiem „moc” danej antropologii jako antropologii humanistycznej, czyli stopień, w jakim spełnia ona wymienione warunki. Na przykład: czy spełnia ona wszystkie czy tylko niektóre z nich? jakie zakresy mają wypracowane w niej pojęcia *homo*, *humanitas*, *inhumanitas*, *humaniora*? czy rozumienie tych pojęć pozwala na ich uniwersalizację czy

też są one pojęciami z definicji wykluczającymi ich stosowanie do każdego człowieka?

## 2.1. Humanizm – mgławice znaczeń od starożytności do współczesności

Jednym z bogatych źródeł wiedzy o historii idei humanizmu, jej historycznie zmiennych treściach i o nurtach humanistycznych przeszłości i teraźniejszości jest wielotomowa publikacja, dzieło zbiorowej pracy w ramach projektu *Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej*. Projekt był realizowany w latach 2008–2011 przez zespół badaczy z uniwersytetów polskich i zagranicznych pod przewodnictwem Aliny Nowickiej-Jeżowej. Moja próba zapanowania nad mnogością znaczeń terminu „humanizm” – zapanowania, którego pierwszym krokiem musi być ustalenie powiązanej z tym terminem rodziny znaczeń – wiele wspomnianej publikacji zawdzięcza. Przydatne okazały się przede wszystkim tomy wydane w zespole „Syntezy”. Opracowania zawarte w poszczególnych tomach zespołu tym bardziej okazały się przydatne, że mówi się w nich przede wszystkim o funkcjonowaniu terminu w szerokim obszarze kultury, tym dostępnym „zwykłemu człowiekowi”, ale kreowanemu i podtrzymywanego przez najlepsze umysły poszczególnych epok. Ważny dla mnie jest także „duch powagi”, podzielany, jak sądzę, przez poszczególnych autorów, który sprawia, że idea humanizmu ukazywana jest zarówno w jej historycznej zmienności, jak i ahistorycznej funkcji idei fundamentalnej dla kultury europejskiej. Porzuca się zatem generujący postawy elitarne i dysocjacyjne krytycyzm filozoficzny na rzecz zasady równoważenia udziału członków społeczeństwa w zasobach kulturowych, a teoretyczny i praktyczny aspekt humanizmu jako ruchu intelektualnego nie jest oddzielany.

Aneta Kliszczyk w artykule *Homo – humanista – humanizm. Humanizm w źródłach słownikowych* analizuje różne odcienie znaczeniowe terminu „humanizm”, korzystając ze źródeł słowni-

kowych i różnorodnych tekstów kultury o charakterze encyklopedycznym, a to ze względu na odzwierciedlenie w nich najbardziej podstawowego sposobu funkcjonowania terminu i na ich największe potencjalne oddziaływanie (zob. Kliszcz, 2009, s. 8–9). Buduje, w ujęciu historycznym, siatki wzajemnych zależności pomiędzy pojęciami „humanizm”, *homo* i *humanitas*, zaczynając od starożytności rzymskiej, idąc przez średniowiecze, renesans i na współczesnych treściach zamieszczanych w popularnych źródłach internetowych kończąc. Ze słowników łaciny klasycznej wyłania się sieć powiązań, której centralnym węzłem jest *homo*. Człowiek odróżniany od bogów (nieśmiertelnych) jako posiadający ograniczenia w tym, w czym jest do bogów podobny – w rozumności, mądrości i pamięci – ale tymi samymi cechami odróżniający się od zwierząt. Ze zwierzętami łączy go skłonność do agresji (dzikości i okrucieństwa), poddawania się fizycznemu cierpieniu i emocjom, ale dzieli umiejętność powściągnięcia agresji, panowanie nad cierpieniem fizycznym i emocjami. Od bogów i zwierząt zarazem różni go zdolność do organizowania takiego życia społecznego, w którym możliwa jest sprawiedliwość, litość i życzliwość względem innych. Tym, co tę zdolność podtrzymuje, jest właściwe jedynie człowiekowi pożądanie wiedzy i troska o doskonalenie człowieczeństwa (*humanitas*). Ludzki jest zatem ten, kto reprezentuje cywilizację/kulturę, bo respektuje w stopniu minimalnym zasady etyczne. Pełnię człowieczeństwa osiąga zaś ten, kto, idąc za *humanitas*, „poprzez doskonalenie i realizację etyczności realizuje pełnię swojej natury” (Kliszcz, 2009, s. 12). Osiągnięcie przez człowieka (*homo*) stanu człowieczeństwa (*humanitas*) możliwe jest wyłącznie dzięki *paideia* – kształceniu się w tym, co ludzkie. Podsumowując tę sieć znaczeń obecną w słownikach łaciny klasycznej, A. Kliszcz (2009) pisze:

Z powyższego wyłania się obraz definiowania człowieka w opozycji do zwierzęcia i w opozycji do bóstwa. Jednakże należy zauważyć, że opozycja człowiek–bóg jest dość słaba: bóg posiada bowiem tylko to, do czego człowiek dąży – rozum idealny i mądrość, a także ponadczasowość. Silna opozycja to opozycja człowiek–zwierzę. To, co dzieli człowieka i zwierzę, to ludzki rozum. I to wła-



śnie rozum jest źródłem tego, co stanowi istotę człowieczeństwa: pragnienie i zdolność zdobycia mądrości oraz moralność (która w pewien sposób jest mądrością), a co za tym idzie – dobroć (s. 14–15).

W rozpatrywanym przypadku narzuca się też określone rozumienie tego, co nieludzkie. Można bowiem przyjąć wąskie znaczenie słowa „nieludzki” (*inhumanitas*), ograniczając je do znaczenia zawartego w wyrażeniu „zwierzęce”. Zatem nieludzki człowiek – którego ja nazywać będę wymiennie barbarzyńcą – to człowiek odrzucający mądrość lub do niej niedążący, człowiek niedysponujący wiedzą – przede wszystkim wiedzą moralną – potrzebną mu do tego, aby mógł prowadzić dobre życie.

Wiesław Pawlak (2009–2010, s. 165–204) natomiast zwraca uwagę na związek znaczeniowy łacińskiego słowa *homo* z greckim terminem *ανθρωπος* i w konsekwencji łacińskiego *humanitas* z greckim *φιλανθρωπος*. W piśmiennictwie starożytnej Grecji słowo *φιλανθρωπος* było używane do określania bogów jako życzliwych wobec ludzi, a później do nazywania cnoty właściwej ludziom wysoko postawionym i sprawującym władzę nad innymi (zob. s. 169–170). Rzymskie *humanitas* zachowało ten aspekt moralny greckiej filantropii, bo dla Cyncerona *communis humanitas* to określenie wspólnego wszystkim człowieczeństwa, które „jest tym, co nakazuje oszczędzać przeciwników i dobrze czynić innym [...] *humanitas* odstrasza od popełnienia mordu i stanowi antidotum na okropności wojny domowej, które grożą zniknięciem śladów *humanitas* w ludzkich sercach”, ale też „cnota królewska, godna władców, wodzów i wszystkich sprawujących władzę”. Więcej, u Cyncerona, pisze Pawlak (2009–2010), „*humanitas* stała się przede wszystkim ideałem – celem wychowania i edukacji obejmującym rozległy kompleks wartości etycznych, intelektualnych, estetycznych i obywatelskich” (s. 172–179)<sup>1</sup>. Cynceroński ideał *humanitas*,

<sup>1</sup> Wspomniany kompleks wartości obejmuje: łagodność, wykształcenie, godność, pobożność, wierność, uczciwość, sprawiedliwość, cnotliwość, integralność, poczucie humoru, elegancję, obycie, erudycję, wesołość, towarzyskość, umiarkowanie, skromność, zrównoważenie, dobroć, wielkoduszność, kurtuazje, miłosierdzie, łaskawość, mądrość, przystępność, hojność, wyrozumiałość itd.

sprowadzający się do wspomnianego kompleksu wartości, można osiągnąć jedynie przez zdobywanie wiedzy oraz permanentne ćwiczenie swych wrodzonych zdolności, czyli przez permanentny proces edukacyjno-wychowawczy (*paideia*).

Juliusz Domański (2009–2010) w artykule zatytułowanym *Paideia Platona i humanitas Cyclerona. Perspektywa antropologiczna* (s. 137–163) rozbudowuje pole semantyczne antycznego leksemu *humanitas* w jego powiązaniu z greckim terminem *paideia*. U Cyclerona, pokazuje, *humanitas* znaczy przede wszystkim umiejętności sermonalne doskonalone w poznawaniu i uprawianiu poezji i retoryki. Rozumnemu sposobowi myślenia musiała towarzyszyć umiejętność mówienia połączona ze skutecznością. Sztuki sermonalne, poezja i retoryka, miały służyć nie tylko jednostce – jej wykształceniu, przyjemnościom estetycznym, relaksowi i rozrywce – ale także działalności politycznej kierowanej troską o państwo. Żyjący w drugiej połowie II wieku naszej ery rzymski erudyta i pisarz Geliusz termin *humanitas* „egzemplifikował wyłącznie jako znajomość literatury i sztuk plastycznych” (s. 152). Późniejsi humaniści, stwierdza Domański, „[w]ykorzystując słownictwo Geliusza, jak i Cyclerona do określenia własnej profesji jako *studia humanitatis* albo *studia humaniora*, eksplikowali te określenia w sposób bliższy raczej całości Cycleronowego modelu *humanitas*” (s. 152). Domański podkreśla przede wszystkim to, że pomimo zredukowania *humanitas* do wiedzy praktycznej i wychowania, czyli odrzucenia Platonskiego modelu kultury filozoficznej – w którym antropologia była częścią ontologii (metafizyki) – na rzecz kultury humanistycznej, termin ten zachował semantyczną łączność z greckim pojmowaniem człowieka jako bytu rozumnego i przez to zasługującego na szczególne (ludzkie) traktowanie.

Wyłaniające się z zaprezentowanych analiz znaczenie pojęcia *inhumanitas* (barbarzyństwo) różni się znacznie od znaczenia wyprowadzonego z analiz słownikowej łaciny klasycznej. Niedoskonalością prowadzącą do barbarzyństwa zdaje się w tym przypadku brak odpowiedniego wychowania, brak odpowiedniej wiedzy i brak odpowiednich umiejętności. To nie mądrość (moralność) ucłowiecza, lecz *paideia*, a ta wymaga przynależności do elity rodowej, finansowej czy intelektualnej.

Późnoantyczna łacina, pod wpływem chrześcijaństwa, buduje nową sieć zależności znaczeniowych. Składają się na nią leksem *homo*, termin *humanatio* oznaczający ludzką naturę Chrystusa, jego „uczłowieczenie” oraz chrześcijańskie pojęcie Boga. Opozycją silną jest w niej opozycja człowiek–Bóg. Człowiek, byt pod każdym względem słaby, zderza się z niewspółmierną z człowiekiem doskonałością Boga.

Bóg nie jest już doskonałym człowiekiem, jak widział to Cynceron. Bóg jest czymś o całkowicie odmiennej i przeciwstawnej naturze. Naturze ludzkiej została przypisana pokora jako najważniejszy jej element. Jednocześnie jednak ustanowiony został pośrednik – Jezus Chrystus, doskonały bóg i doskonały człowiek. Samodoskonalenie nie jest już drogą do apoteozy, ponieważ ona jest niemożliwa lub możliwa w niewielkim stopniu (wniebowzięcie Maryi Dziewicy) wyłącznie z łaski Boga (Kliszcz, 2009, s. 19).

Opozycja człowiek–zwierzę (bestia) zostaje zachowana, ale też osłabiona przez ciągłość natur cielesnych w hierarchii bytów stworzonych. Człowiek jako byt cielesno-duchowy lokuje się pomiędzy zwierzętami i aniołami, a świat stworzony tworzy całość zharmonizowaną nadanym jej przez Boga prawem naturalnym. Rozum pozostaje *differentia specifica* bytu ludzkiego, ale teraz współdziała z inną jego cechą – z wolną wolą (zob. Kliszcz, 2009, s. 20–28). *Humanitas* – pełne i doskonałe człowieczeństwo – obecne jest jedynie w Chrystusie, tak więc termin *humanitas*, stając się terminem z zakresu chrystologii, podlega znaczącej modyfikacji, zbliżając się semantycznie do specyficznie chrześcijańskich pojęć (zob. Pawlak, 2009–2010, s. 184): miłość jako *agape*, miłość bliźniego jako *dilecto* i *caritas*, pokora, posłuszeństwo, cichość, słabość, cierpienie, wybaczenie, pobożność, godność, czystość, dziecięstwo boże. Chrześcijańska *humanitas*, dla której wzorcem jest Chrystus w swej ludzkiej naturze, „nakazuje [...] kochać wszystkich ludzi i zabrania wyrządzać im jakiegokolwiek niesprawiedliwości. Z *humanitas* wynikają te szczegółowe obowiązki; należą do nich gościnność, uwolnienie uwięzionych, wspieranie wdów i sierot, troska o chorych, pogrzebanie cudzoziemców i biednych” (Cytowska, Szelest, 1994; za: Pawlak, 2009–2010, s. 184).

Autorom chrześcijańskim zawdzięczamy jeszcze co najmniej dwa istotne składniki semantyczne *humanitas*. Po pierwsze, refleksja nad człowiekiem w jego relacji do Boga prowadziła często do uwytkulania słabości, ułomności czy niedoskonałości natury ludzkiej, całkowicie podległej Bogu (*subiecta divinitatis* – św. Hieronim, Ep. 55, 3, 4), kruchej i skłonnej do upadku [...] Po drugie, ta sama refleksja uzmysłowiła autorom chrześcijańskim, że wszyscy ludzie są dziećmi jednego i tego samego Boga, stanowią więc wspólnotę obejmującą wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego (*homines, genus humanum*), także niewierzących. (Pawlak, 2009–2010, s. 185)

„W opozycji do tak rozumianej *humanitas* znajduje się *inhumanitas*, która dla Akwinaty jest wykroczeniem przeciw miłosierdziu” – pisze dalej Pawlak (2009–2010, s. 186).

Można zatem dopowiedzieć, że pod wpływem myśli chrześcijańskiej zmienia się także późnoantyczne pojmowanie barbarzyństwa (niełudzkości), bo granica między ludzkim człowiekiem (*homo humanus*) a barbarzyńcą (*homo barbarus*) zostaje pierwotnie zniesiona. Wspólnota ludzka jako wspólnota „dzieci bożych” jest wspólnotą równych w słabościach, wspólnotą barbarzyńców, z których każdy powinien podjąć trud wydobywania się z barbarzyństwa i doskonalenia się w człowieczeństwie. Warunkiem koniecznym uczłowieczania się jest miłość bliźniego rozumiana przede wszystkim jako miłosierdzie.

Trzeba dodać, że w słownikach łaciny średniowiecznej Kliszcz odnajduje wyrażenia osłabiające wspomnianą pierwotną równość wpisującą się we wczesnochrześcijańskie pojęcia *homo, humanitas* i *inhumanitas*, bo kwalifikujące człowieka przez jego położenie społeczne, a szczególnie przez wspólnotową przynależność jako członka określonego stanu czy reprezentanta określonej profesji.

Łacina późnoantyczna została wzbogacona o termin *humanatio*, łacina średniowieczna dodaje jeszcze jeden termin oparty o leksem *homo* – *hommatio*. *Hommatio* oznacza hołd lenny, akt przysięgi wasała. Oznacza akt wstąpienia w szeregi ludzkości – ludzi, którzy mają swoje miejsce, a tym samym można go odczytać jako proces stawiania się człowieka. (Kliszcz, 2009, s. 21)

W tychże słownikach *homo* i *humanitas* to terminy na różne sposoby łączone z pojęciami prawości, życzliwości, łagodności, moralności, kultury i wykształcenia, czyli z kwalifikacjami moralnymi i pragnieniem wiedzy. I w tym czasie zatem człowieczeństwo, podobnie jak w modelu Cyncerona, pojmowane jest przede wszystkim jako ideał do osiągnięcia w procesie permanentnego doskonalenia się moralnego poprzez wiedzę i wychowanie. Osłabienie chrześcijańskich konotacji terminu *humanitas* jest zatem powrotem do semantyki starożytnej. Pisze Domański (2009–2010):

Wysoka ranga przyznana *humanitas* przez Cyncerona oraz dokonane przez niego zmiany w semantyce pojęcia okazały się brzemiennie w skutkach dla dalszych dziejów tego terminu, zarówno bowiem bezpośredni następcy Arpinaty, jak i późniejsi autorzy rzymscy oraz piętnasto- i szesnastowieczni humaniści nawiązywali w mniejszym lub większym stopniu do jego koncepcji (s. 172).

Włoscy odnowiciele starożytnego humanizmu, tacy jak florentryńscy Coluccio Salutati i Leonardo Bruni Aretino, świadomie ożywiają „ideę *humanitas* jako człowieczeństwa stanowiącego kompleks etycznych i intelektualnych uzdolnień, które należy stale rozwijać i doskonalić” (Pawlak, 2009–2010, s. 187). Neoplatonicy – Marsilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola – określili cel tego doskonalenia, a mianowicie metamorfozę człowieczeństwa w boskość. W tym ujęciu opozycje zwierzę–człowiek oraz człowiek–bóg stają się ambiwalentne; zachowują wprawdzie swą moc, ale są też dla człowieka możliwe do przekroczenia, bo człowiek pojmowany jest jako byt mający w sobie zarówno pierwiastek zwierzęcy, jak i boski.

Związek znaczeniowy pomiędzy *humanitas* a wiedzą i wychowaniem umacnia się w okresie renesansu, ponieważ wykształcenie według określonego modelu jest wówczas miarą człowieczeństwa. Przyjęty model zakłada znajomość określonych tekstów kultury antycznej. „[M]ożna zaryzykować stwierdzenie że *studia humanitatis* stanowią jedyną szansę na stanie się człowiekiem” (Kluszcz, 2009–2010, s. 34). *Studia humanitatis* mają kształcić mowę (gramatyka, poezja, retoryka), pamięć (historia) i postępowanie (filozofia

moralna) i być przygotowaniem do *studia divinitatis*. Wykształcenie uniwersyteckie idzie w parze z wykształceniem ogólnym, z doświadczeniem, obyciem wśród ludzi i aktywnością polityczną. „Na pełnię *humanitas* składają się zarówno wiedza teoretyczna, jak i praktyczna umiejętność, która pozwala stworzyć »ja« publiczne, które służyć będzie dobru ogółu, ale także – co nie mniej istotne – dobru własnemu, choćby przez należyte przedstawienie swych zasług i zalet” (s. 36). Tę samą tezę stawia Domański (s. 160), który stwierdza: „[h]umaniści renesansowi poszli całkowicie za modelem wychowawczo-kulturowym Cycerona”. Podkreślić należy, że ważną cechą formalną modelu Cycerona jest odontologizowanie humanizmu, pozbawienie go zaplecza teoretycznego, którym dla renesansowych humanistów, jako wrogów scholastyki, mógł być przede wszystkim platonizm. Humanści renesansowi deklaratywnie opowiadali się za Platonem, ale go „odfilozoficznili” i „upoetycznili wedle swego modelu filozofii moralnej” (Domański, 2009–2010, s. 160).

Domański formułuje ważne dla dalszych moich rozważań tezy. Pierwsza, oczywista, głosi, że „wysokie wartościowanie człowieka wyróżnionego spośród całości bytu” (s. 158) to niezbywalny i ponadczasowy element pojęcia humanizmu, a rozumność i wolność są ważnymi kryteriami tegoż wysokiego wartościowania. Drugą w całości zacytuję:

W aspekcie metafizycznym pierwsze kryterium [rozum – S.K.] zbliża człowieka do sfery konieczności i niezmienności bytu, mówiąc po platońsku, do sfery bytu ontycznego; drugie [wolność – S.K.] pozostawia go w sferze przygodności i zmienności, mówiąc po platońsku, w sferze bytu gignetycznego. Nierówność tych kryteriów wartości jest w tym aspekcie jasna: rozumność człowieka to wartość wyższa niż jego wolność. Inaczej jednak, a w każdym razie nie tak prosto, rzecz będzie się przedstawiać, jeśli się spojrzy na nią od strony filozofii moralnej, istotnego składnika renesansowych *studia humanitatis*. W tym aspekcie wolność człowieka może okazać się wartością, jeśli nie wyższą od jego rozumności, to niechybnie dla człowieka bardziej od rozumności swoistą. Może się zwłaszcza okazać ważniejsza z tego punktu widzenia, że nawet wysokie wartościowanie człowieka musi się stale liczyć z tym, że jako kryteria wartościowania w grę

wchodzą również antywartości lub też wartości ambiwalentne i że wolność człowieka jest wolnością wyboru między trzema kryteriami wartościowania: wartościami, antywartościami oraz wartościami ambiwalentnymi. (Domański, 2009–2010, s. 158–159)

Dla Platona antywartościami są niedostatek rozumności w człowieku oraz nadmiar uczuć, którym ma zaradzić Platoński model *paideia* – instytucjonalno-wychowawcze ograniczenie wolności – oraz wspomagająca rozumność wiedza zawarta w *artes reales*. Skoncentrowanie kształcenia na *artes reales* ma wesprzeć rozumność człowieka, doprowadzając go do poznania obiektywnej rzeczywistości poza- i ponadludzkiej, i tym samym podnosząc go ze sfery bytu gignetycznego do sfery bytu ontycznego. Poezja i retoryka dlatego nie mają w tym kształceniu udziału, że odwołują się do uczuć, nie do rozumu, i że do sfery bytu ontycznego w ogóle dotrzeć nie potrafią. To właśnie odrzucając całą sferę uczuć, także uczuć wysokich, szlachetnych – w rozważaniach Platona o poezji raczej zresztą nie branych pod uwagę, co łatwo zauważyć nie tylko w ponurym projekcie ustrojowym Platońskiej *Politei*, eliminującym radykalnie obie *artes sermocinales*, do nich także, a nie tylko do owych niskich uczuć się odwołujące – *paideia* Platona staje się redukcjonistyczna. (Domański, 2009–2010, s. 159–160)

Twierdzenia Domańskiego o swoistym – przede wszystkim dla włoskiego renesansu – „przewartościowaniu wartości”, jakimi są rozum i wolność, oraz o redukcjonizmie właściwym dla racjonalizmu etycznego, warte są zapamiętania, bo pola znaczeniowe pojęcia „humanizm” (i tym samym „antyhumanizm”) pojawiające się w dyskursach filozofii nowożytnych, modernistycznych i współczesnych w dużym stopniu zależą od stanowisk zajmowanych w skomplikowanej grze prowadzonej pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami metafizyki (ontologii) jako filozofii pierwszej, wolności jako wartości najwyższej i koniecznego warunku ludzkiego rozwoju (doskonalenia się) oraz eliminowania szeroko rozumianej uczuciowości (Pascalowego „serca”) z pozytywnych określeń ludzkiej natury.

Należy jeszcze wspomnieć o nowatorskich w epoce renesansu, ale bardzo wpływowych znaczeniach nadawanych terminowi

*humanitas* przez krytyków „cyceronian”. Próbowali oni przywrócić dawną równowagę pomiędzy składową ontologiczną (teoretyczną) a etyczno-wychowawczą (praktyczną) terminu. Erazm z Rotterdamu – by wspomnieć o najważniejszej postaci wśród przeciwników „cyceronian” – redukowaniu sensu *humanitas* do uproszczonego modelu Cycerona uznaje za regres polegający na odrzuceniu ważnych treści wniesionych przez chrześcijaństwo. Warunkiem ich uchronienia jest dla Erazma dołączenie do starożytnego ideału etycznego i intelektualnego chrześcijańskiej formacji religijnej, przy czym to właśnie wiedza religijna czerpana wprost ze źródła, którym jest Nowy Testament, wiedza służąca wzmocnieniu wiary, staje się wiedzą konieczną – a w wielu przypadkach także wystarczającą – dla osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Nie-teologiczna wiedza religijna, zwana przez Erazma *philosophia Christi*, zastępuje starożytną metafizykę, która, jako pogańska, nie może stać się uzasadnieniem moralności chrześcijańskiej. Erazmiański termin *humanitas* zachowuje jednocześnie znaczenia funkcjonujące w modelu renesansowym: ideał etycznej i intelektualnej doskonałości człowieka, godność ludzkiej natury, zajmowanie pozycji społecznej, która wymaga odpowiedzialności za innych itp. Pawlak twierdzi, że Erazmiański ideał *humanitas christiana*, pomimo swej popularności i realizowania w szkołach protestanckich i katolickich, nie przetrwał wieku XVI i z tego względu można go nazwać utopijnym (zob. Pawlak, 2009–2010, s. 192). Zauważmy jednak, że żaden z humanistycznych ideałów nie miał długiego życia ani w teorii, ani w społecznych praktykach, a więc każdy trzeba by uznać za utopijny.

Pawlak przypomina także inne, ważne z mojego punktu widzenia, znaczenie w XVI wieku idei *humanitas*, które zostało spopularyzowane za sprawą *Il Cortegiano* Baldassare’a Castiglione’go (zob. Pawlak, 2009–2010, s. 192). „Nawiązując do Cycerona i Kwintyliana, stworzył on wzór osobowy będący swego rodzaju syntezą tradycyjnej, wyrafinowanej kultury dworskiej (*cortesia*) i humanistyczno-retorycznego wykształcenia (*l’umanità*), którą to syntezę włoski autor określa jako *graziosa umanità*” (s. 193). *Humanitas* zyskuje tym samym znaczenie wykraczające poza dotychczasową semantykę, a przede wszystkim traci charakter uniwersalny i egali-



tarny. Jest ono, podaje za Riccardo Picchio (1999) Pawlak, „doskonałym symbolem społeczeństwa arystokratycznego, upatrującego dziejowego dowodu swego posłannictwa – wybranej mniejszości – w indywidualnym wzlocie pośród zbiorowej katastrofy Włoch renesansowych” (s. 164). Egalitarny ideał stanowy *humaitas/cortegiano* odniósł spektakularny sukces, kształtując arystokratyczno-dworską kulturę XVII i XVIII wieku i ulegając systematycznie spłycaaniu przez wypieranie treści i intelektualnych na rzecz zewnętrznej oglądy: od *cortegiano* Castiglione’go przez *honnête homme* po osiemnastowiecznego „fircyka” (s. 194, przypis 47).

Odnotujmy jeszcze ważną uwagę autora artykułu pod tytułem *Z dziejów pojęcia humanitas*. Stwierdza on, co następuje:

W dziejach pojęcia i idei *humanitas* parenetyczny dialog Castiglione’go zajmuje ważne miejsce jeszcze z jednego powodu – zapowiada bowiem powolne odchodzenie od łaciny, a tym samym zastępowanie formy *humanitas* jej odpowiednikami z językach wernakularnych, począwszy od włoskiego *l’umanità*. Można oczywiście pokusić się o prześledzenie dalszych losów *humanitas* na gruncie literatury łacińskiej, aż do XX wieku włącznie (np. w dokumentach Vaticanum II), wydaje się jednak, że w XVI stuleciu doszło do swoistej petryfikacji znaczeń przypisywanych temu pojęciu. (Pawlak, 2009–2010, s. 194)

Pawlak uważa, że wspomniana petryfikacja znaczenia, a jeszcze bardziej utrwalana od XVII wieku świadomość genetycznego i ideowego związku między *humanitas* a *antiquitas*, zapowiadały tryumf nowożytników w sporze ze starożytnikami. Ostatecznie kultura nowożytna zanegowała tezy antropologiczne (dogmaty, jak pisze Pawlak) leżące u podstaw humanizmu starożytnego, renesansowego i ich późniejszych form. Od początku wieku XIX leksem łaciński *humanitas* zanika, otrzymując ekwiwalenty w językach narodowych, a terminem o znaczeniu uniwersalnym staje się leksem *humanizm*.

Śmierć pojęcia oczywiście nie musi oznaczać śmierci idei, niemniej jednak powolne odchodzenie od łaciny, a co za tym idzie, także od *humanitas*, wydaje się symptomatyczne także dla idei, na które przez stulecia wskazywał ten termin. Świadczy o tym

historia europejskiej myśli filozoficznej, wykazująca z jednej strony stałe zainteresowanie człowiekiem, z drugiej zaś nie tylko kryzys tradycyjnych koncepcji antropologicznych, ale i antropologii filozoficznej jako takiej (Pawlak, 2009–2010, s. 197–198).

I dalej:

Konstatacja powyższa może wydawać się zaskakująca w świetle oszałamiającej kariery terminu *humanizm* i niezliczonych w XIX i XX wieku aspirujących do tej nazwy, co mogłoby również wskazywać na wielość „projektów antropologicznych”. Z całą pewnością jednak nie wszystkie z nich stanowią kontynuację koncepcji, których korzenie tkwią w tradycji antycznej i które sturaliśmy się przybliżyć przez pryzmat historii pojęcia *humanitas* (s. 198).

Rozważania Pawlaka dopuszczają postawienie kłopotliwej – bo potencjalnie utrudniającej, a nawet uniemożliwiającej przeprowadzenie płodnych poznawczo analiz treści, wiązanych powszechnie z pojęciem „humanizm” – tezy, że współczesnych form humanizmu, szczególnie humanizmu klasycyzującego, nie można dostosowywać i oceniać, jeśli idzie o głoszone treści, do wzorcowego, jak się dość powszechnie uznaje, modelu humanizmu renesansowego. Odnośząc się do współczesności, Pawlak twierdzi, że elementy antycznej i renesansowej tradycji humanistycznej odnaleźć można bowiem tylko w trzech obszarach: w marginalnych nurtach kultury europejskiej będących jej kontynuacją; w nurtach programowo do tej tradycji nawiązujących w reakcji na odchodzenie od niej – neohumanizm końca XVIII i początku XIX wieku (Herder, Winckelmann, Humboldt, Goethe, Schiller, Hölderlin), tzw. trzeci humanizm będący reakcją na pozytywizm i materializm (przede wszystkim środowisko skupione wokół Wenera Jaegera) oraz różne formy współczesnego klasycyzmu, któremu patronował Thomas Stearns Eliot; nurty kultury, których twórcy świadomie i programowo identyfikują się z chrześcijaństwem, szczególnie z katolicyzmem, jako że Kościół katolicki od ponad 2000 lat pielęgnuje te tradycje przeformułowaną oczywiście przez doktrynę i teologię chrześcijańską (zob. Pawlak, 2009–2010, s. 200–201).

Podobny pogląd o marginalizacji klasycznego humanizmu w kulturze współczesnej podzielają, co oczywiste, inni badacze. Jeśli bowiem zgodzić się ze Stanisławem Łempickim, że „humanizm wykwitł w pracy duchowej grecko-rzymskiego antyku i dopóki ta starożytność w świadomości naszej żyje i nie przestała na nas działać, dopóty fale humanizmu będą wracać do ludzkości” (Łempicki, 1992, s. 28), to trzeba by też skonstatować, że dziś „fala humanizmu” odpłynęła, a nadzieję na to, że tak rozumiany „humanizm jest prądem wieczystym i wiecznie wracającym”, trzeba by uznać za płoną.

Aneta Kliszcz, badając współczesne znaczenia terminu „humanizm” popularyzowane na narodowych stronach Wikipedii, konstatuje właśnie jego powszechność przy jednoczesnym rozwarstwieniu znaczeń na te funkcjonujące w literaturoznawstwie, humanistycznych ideologiach i filozofii. Rozpowszechniane znaczenia ideologiczne utrwalają stereotyp humanizmu jako postępowego ruchu intelektualnego zapoczątkowanego przez wybranych filozofów starożytnej Grecji, najczęściej naturalistów, podjętego przez wybranych myślicieli rzymskich, zdławionego w okresie średnio-wieczna przez dominujące doktryny teocentryczne (antyhumanistyczne), wybuchającego w okresie renesansu i kontynuowanego do czasów współczesnych przez krzewicieli idei ludzkiej godności, wolności, tolerancji, przez obrońców ludzkiego rozumu, rozwoju i kreatywności. Znaczenia filozoficzne stanowią osobną grupę znaczeń eksponowanych na stronach internetowych – humanizm starożytny (grecki i rzymski), renesansowy, neohumanizm jako projekt edukacyjno-wychowawczy, humanizmy modernistyczne (Plessner, Sartre, Heidegger, Fromm) – do której zalicza się także humanizm judaistyczny, chrześcijański, islamski i buddyjski (zob. Kliszcz, 2009, s. 38–43).

Ideologizacja terminu „humanizm” i jego rozwarstwienie to, zauważmy, skutek m.in. opisanego procesu redukcowania treści łączonych z pojęciem *humanitas*, aż po jego współczesne wyeliminowanie z filozoficznego dyskursu. Po zasygnalizowanej przez Pawłaka semantycznej petryfikacji i redukcji *humanitas*, po jego rozproszeniu się w językach narodowych, to dziewiętnastowieczny termin „humanizm” – termin zbiorowy, bo stosowany do prądów umysłowych – uniwersalizuje się i uniezależnia od klasycznego

pojmowania człowieczeństwa. Wraz z odmiennymi „projektami antropologicznymi” pojawiają się różne formy humanizmu. Miast sugerowanych przez literaturoznawców projektów antropologii humanistycznej ma się do czynienia z humanistycznymi projektami antropologicznymi. Ich jedynym wyróżnikiem pozostaje jeden element – utrzymanie granicy pomiędzy światem kulturowym a światem naturalnym. Dobrym przykładem dalszego przebiegu wspomnianego procesu odbierania określonego znaczenia pojęciu *humanitas* jest to, co stało się w filozofii oświecenia.

Pomimo różnic pomiędzy francusko-, anglo- i niemieckojęzycznymi filozofami tego czasu oraz pomimo upowszechnienia się stanowiska naturalistycznego, idea człowieka jako bytu szczególnie wartościowego i tym samym szczególnie uprawnionego, staje się ideą powszechną, choć permanentnie pozbawioną uzasadnienia. Warto podkreślić, że termin „człowiek” wchodzi w miejsce klasyczne pojmowanego człowieczeństwa, a to „podstawienie” jest znaczące. Można zatem mówić o oświeceniowej *humanitas* (i *humanitas* późniejszych okresów), tak jak to czyni m.in. Marcin Cieński (2009–2010, s. 445–476) w artykule zatytułowanym *Oświeceniowa humanitas. Tradycja, modernizacja, nowe wartości*, a mianowicie używając go jako synonimu nazwy „człowiek”. To ta nazwa, a nie *humanitas*, jest obecna we wszystkich ówczesnych zjawiskach, prądach i sposobach myślenia i to ona „nasyca” oświeceniowy świat działań, myśli, wartości. Człowiek jest jednak dla oświeceniowych myślicieli największym intelektualnym kłopotem; z jednej strony są bowiem oni zaciekłymi obrońcami prawa człowieka do wolności negatywnej i do radykalnej autonomii, a z drugiej wpisują go w porządek naturalny. Lester G. Crocker w książce o tytule *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought* pisze:

Cechą charakterystyczną ich humanizmu było uznanie, że człowiek miałby więcej godności, gdyby był niezależny od Boga oraz nadprzyrodzonych inspiracji i sankcji [...] Jest to właściwie centralny punkt odwiecznego konfliktu między naturalizmem i spirytualizmem. By osiągnąć ten cel, konieczne było całkowite zintegrowanie człowie-

ka z naturą i jednocześnie pozbawienie go jego wyjątkowości, po to jednak, by utrzymać jego wyższość. (1959, cyt. za: Czarnecki, 2003, s. 21–22)

Crocker podaje liczne cytaty z pism czołowych francuskich filozofów oświecenia – Diderota, La Mettriego, Voltaire'a i innych – w których ujawnia się ich centralny dylemat – pogodzić naturalizm antropologiczny z uznaniem człowieka w ogóle za podmiot radykalnie autonomiczny. Jak pisze Zdzisław J. Czarnecki:

oświecenie w zasadzie nie wykroczyło poza konstatację głębokiego rozdarcia z jednej strony między porządkiem teoretycznym wykluczającym kategorycznie możliwość wolności, z drugiej zaś porządkiem moralnym równie kategorycznie wymagającym jej [wolności – S.K.] przyjęcia – poza stwierdzenie, że jako część przyrody człowiek musi pogodzić się z tym, że bezwzględnie i w sposób konieczny podlega jej prawom, natomiast jako istota dążąca do właściwych sobie celów w równie nieodzowny sposób musi przypisać sobie wolność. (Czarnecki, 2003 s. 25)

Francuskie filozoficzne oświecenie, dodajmy, oddzieliło porządek teoretyczny od praktycznego, dopuszczając uzasadnianie norm moralnych, zasad społecznych i uprawnień politycznych jedynie dobrem jednostki, bądź iluzorycznym dobrem ogółu. Dobro indywidualne widzi się zaś w zespole niedookreślonych wartości, takich jak wolność indywidualna, radykalna autonomia i autokreacja, które z kolei nie dają się zharmonizować z ważnymi społecznie wartościami, takimi jak równość i solidarność (braterstwo, wspólnotowość). W tradycji romantycznej wywodzącej się z sentymentalizmu J.J. Rousseau dychotomia pomiędzy indywiduum a wspólnotą zostaje pozornie zniwelowana w postaci romantycznego bohatera, który zrzeka się swych jednostkowych praw w imię urzeczywistnienia dobra wspólnego poprzez uczestniczenie w wielkich procesach dziejowych.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że „samo pojęcie humanizmu i obraz renesansu jako początku nowoczesności powstały dopiero w XIX wieku, pod piórem Jules'a Micheleta w 1855 roku i Jacoba

Burckhardta w 1860 roku, że w pewnym sensie obecny ich obraz został wypracowany przez romantyków” (Masłowski, 2009–2010, s. 497). W tym romantycznym nastawieniu idea humanizmu została całkowicie pozbawiona swej dotychczasowej bazy, którą była określona idea *humanitas* i straciła istotne i dookreślone treści, tracąc tym samym swą funkcjonalność teoretyczną i praktyczną. Terminy „człowiek” i „człowieczeństwo”, w zasadzie uniwersalne, zostają zastąpione terminami elitarnymi, dającymi się stosować do jednostek wyjątkowych, do jednostek twórczych, które tworzą „nowe archetypiczne prawdy i konstrukcje mityczne” (Masłowski, 2009–2010, s. 499), kreując nową społeczną świadomość i nową kulturę. Te elitarne terminy romantyzmu – Wielki Prawodawca, poeta, artysta, bohater – odnoszą się jednocześnie tylko do tych, którzy „unicestwiają sami siebie” przez całkowite poświęcenie się wybranej zbiorowości. Z jednej strony wybitna jednostka staje się *theanthropos*, a z drugiej znika w abstrakcji, jaką jest człowiek zbiorowy. Jak pisze Masłowski:

Romantyczna antropologia, budowana przy użyciu elementów tradycji, między innymi neoplatonizm i mistycyzm, a jednocześnie nowatorska ze względu na dynamikę przemian obrazu człowieka i jego aspiracji, widziała go jako jednostkę miłośniczą pożądaną przekształcenia świata w duchu, stale się rozwijającą dzięki wzięciu na siebie problemów zbiorowości, współpracującą w ten sposób z Bogiem w dziele zbawienia świata: czyli przeobstwienia go (s. 511).

Romantyczny bohater nie wpisuje się już zatem w klasyczny model humanizmu. Także dlatego, że romantyczna hermeneutyka odnajduje w kulturze starożytności przede wszystkim cechy dionizyjskie.

Maria Kalinowska (2009–2010) pisze:

Romantyczna antropologia okazuje się więc obszarem napięcia między ideami antropologii humanistycznej<sup>2</sup> a nową wizją człowieczeństwa, zbudowaną z jednej strony na pamięci o humanistycznym

<sup>2</sup> Kalinowska ma tu na myśli model antropologii humanistycznej opisany przez Alinę Nowicką-Jeżową (2009–2010, s. 11–135).

dziedzictwie kultury europejskiej, a z drugiej na kategoriach egzystencjalnych samotności, cierpienia, rozpacz, sprzeczności i konfliktu. Wszystkie podstawowe elementy idei antropologicznych humanizmu romantyzm zarówno twórczo rozwija, jak też dramatycznie neguje. Dzieje się tak zwłaszcza za sprawą bezkompromisowości bohatera romantycznego, który nie zważając na ograniczenia realnego świata, w sposób ekstremalny i absolutny traktuje kategorie wolności, odpowiedzialności, sprawiedliwości i godności (s. 491).

Za znak ostatecznego zerwania pomiędzy ideą humanizmu a uniwersalną ideą *humanitas* można uznać myśl F. Nietzschego, w której dotychczasowy wzorzec filozoficznej – zarówno starożytnej, jak i chrześcijańskiej – *humanitas* ukazany jest jako winny systematycznego odczłowieczania człowieka, a zbudowana na nim apollinińska kultura, jako utrwalająca nawykowe myślenie i umysłową ślepotę, uniemożliwiający wyłonienie się nowego człowieka, (nad)człowieka „instynktownej moralności” (zob. Paczoska, 2009–2010, s. 547–554).

O kryzysie idei *humanitas* pisze także Paweł Dybel (2009–2010) w części drugiej *Projektów antropologii humanistycznej* poświęconej humanizmowi w XX wieku. Konstatuje on załamanie się „idei *humanitas* w tej postaci, w jakiej ukształtowała się ona w renesansie i epokach porenansowych, zafascynowanych człowiekiem jako istotą, która – już to jako wolny racjonalny podmiot (oświecenie), już to – emanujący potężną siłą uczuć (romantyzm) jest w stanie zmienić w sposób radykalny oblicze świata” (s. 343). (Przypomnę, że inni badacze, których poglądy w tej sprawie zostały wcześniej przedstawione, uznają, że kryzys idei *humanitas* zaczyna się już w epoce renesansu.) Symptomy kryzysu idei *humanitas* Dybel widzi w dziewiętnastowiecznych filozofach – Hegła, Marksa, Nietzschego, Schopenhauera, Kierkegarda, Freuda – w których samorozumienie człowieka zostaje uznane za twór sił, „nad którymi [człowiek – S.K.] nie panuje i które wyobcowują go wewnątrz” (s. 343). Przypomina także, że „każdy z wymienionych filozofów wierzył, że jest w stanie podać skuteczną diagnozę wyjścia z rozpoznanego przez siebie kryzysu »tego, co ludzkie«” (s. 343) i dodaje: „W koncepcjach tych zatem na różne sposoby została podważona, zapoczątkowana przez renesansowy humanizm, nowożytna tradycja myślenia o człowieku

jako istocie będącej w stanie w sposób świadomy kształtować własne życie” (s. 344). Kryzys idei *humanitas* i kształtowanie się pesymistycznego obrazu człowieka pogłębia się wraz z rozwojem filozoficznego krytycyzmu względem klasycznych koncepcji oraz rozwojem badań naukowych nad funkcjonowaniem ludzkiego organizmu, a obraz ten zostaje utrwalony przez doświadczenie dwudziestowiecznych totalitaryzmów, dwóch wojen światowych i Holocaustu.

Pisząc o humanizmie renesansowym, Dybel (2009–2010), idąc za Gadamerem, twierdzi, że renesans to początek nowożytności w tym sensie, że „cztery momenty renesansowego myślenia o człowieku i jego stosunku do przeszłości stały się trwałym elementem samowiedzy Europejczyków” (s. 355). Należą do nich: skupienie refleksji nad człowiekiem na doczesności i zapoczątkowanie przez to procesu sekularyzacji; rozwój dyscyplin filologicznych i otwarcie, wraz z hermeneutyką, debaty z przeszłością, co dało narodziny nowego typu świadomości historycznej, której niezbywalnym elementem staje się permanentna konfrontacja z przeszłością; ustalenie się opozycyjnych relacji jednostka/zbiorowość wraz z obciążeniem jednostki jako wolnej obowiązkiem samodzielnego wyboru życia godnego i twórczego (kult indywidualnej kreatywności); wreszcie „kult różnych sztuk słowa oraz szczególna ranga przyznawana retoryce i stylistyczno-formalnej stronie języka” (s. 352–353). Przyznaje jednak, że „w przytłaczającej większości dwudziestowiecznych koncepcji filozoficznych odniesienia do tradycji renesansowego humanizmu są raczej oszczędne i nie mają istotnego znaczenia” i że tradycja ta „stanowi punkt odniesienia dla własnych, przeciwstawnych teorii” (s. 356).

Kończąc uwagi ogólne o wpływie humanizmu renesansowego na myśl współczesną i przechodząc do omówienia wybranych dwudziestowiecznych koncepcji człowieka, Dybel podnosi znaną już nam kwestię różnorodności i niewspółmierności wypracowanych antropologii. Wybiera na początek przedstawicieli nurtu antropologii filozoficznej z początku XX wieku – Maxa Schellera, Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena, by następnie omówić te koncepcje, które „[w]yznaczają specyficzną perspektywę myślenia o człowieku, obcą epokom poprzednim” (s. 361) – psychoanalizę, fenomenologię, hermeneutykę, egzystencjalizm, marksizm szkoły frankfurckiej, filozofię dialogu, strukturalizm, poststrukturalizm.



W pierwszym przypadku – Scheller, Plessner, Gehlen – najważniejsza zmiana w perspektywie spojrzenia na człowieka polega na postulowaniu braku harmonijnej relacji człowieka zarówno ze światem (przyrodą, zwierzęcością), jak i z Bogiem. Scheller podkreśla dramatyczność bytu ludzkiego, jego zawieszenie pomiędzy przyrodą a Bogiem, Plessner mówi o eks-centrycznej pozycji człowieka, a Gehlen „o szczególnej otwartości człowieka na środowisko, pozwalającej mu na zachowania niekonwencjonalne, ustanawiające głęboki, nieredukowalny przedział między jego kulturowym bytem a zachowaniami zwierzęcymi” (s. 359).

[D]la wspomnianych przedstawicieli antropologii filozoficznej źródła kreatywności mają charakter negatywny. Człowiek może zdobyć się na działania wykraczające poza determinizm praw przyrodniczych, gdyż z ich perspektywy jest istotą ułomną, napiętnowaną brakiem. Przychodząc na świat bez możliwości przetrwania w nim o własnych siłach, zmuszony jest do zaktywizowania w sobie zdolności abstrakcyjnego myślenia, które wynoszą go ponad świat roślinny i zwierzęcy. W takim sposobie myślenia nie mieści się idea osiągnięcia w ziemskim życiu doskonałości, umożliwiającej wypełnienie własnego przeznaczenia. [...] Byt ludzki określa nieustanna ucieczka przed tym, co chciałby narzucić świat przyrodniczy. Jest to jednak zarazem ucieczka człowieka przed samym sobą w tej postaci, w jakiej został on ukształtowany w swojej samowiedzy przez społeczeństwo i kulturę. Człowiek jest bytem skazanym na nieustanne przekraczanie siebie, zarówno w perspektywie tego, co jest w nim naturą (ciało), jak i w perspektywie tego, co zaszczerpiła mu kulturowa tradycja (dusza). Stoi zawsze w obliczu przerastających go, niezgłębionych możliwości bycia, z którymi musi się nieustannie mierzyć. Dopiero też – paradoksalnie – zdając sobie sprawę, że jest bytem ze swej istoty niespełnionym, nie dającym się w jakikolwiek sposób zdefiniować, staje się człowiekiem w ścisłym tego słowa znaczeniu. (Dybel, 2009–2010, s. 359–360)

Przywołałam ten długi fragment po to, aby z jednej strony utrwalić w pamięci wskazaną przez Dybla zmianę perspektywy i wynikające z tej zmiany konsekwencje, a z drugiej, aby zwrócić uwagę na to, o czym autor artykułu nie pisze, a co z mojego punktu widzenia

jest istotne wtedy, gdy chce się zniwelować chaos w dwudziestowiecznym filozoficznym użyciu terminu „humanizm”. Mam na myśli to, że w dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej – także w tej omówionej wcześniej i co dobrze pokazuje przywołany fragment – zanika znaczeniowa różnica między pojęciami „człowiek” a „człowieczeństwo”, między *homo* a *humanitas*. W antropologii filozoficznej początku XX wieku nie idzie o człowieczeństwo, ale o człowieka, jego istotę. Natomiast stanowiska filozoficzne omawiane przez Dyblę w drugiej grupie łączy to, że negują możliwość rozpoznania istoty człowieka: „przedstawiciele wymienionych nurtów wskazują, że nie istnieje coś takiego jak odrębna istota człowieka, która ma swą podstawę w nim samym i którą można by traktować w oderwaniu od porządków zewnętrznych” (Dybel, 2009–2010, s. 362). Co prawda, dalej pojawia się w wypowiedzi autora słowo „człowieczeństwo”, ale użyte jest ono jako synonim wyrażenia „to, co ludzkie”, czyli „to, co określa człowieka”, „to, co pochodzi od człowieka”. Jest zatem tak, że „[z]godnie z tymi poglądami człowieczeństwo pojawia się jedynie w konfrontacji z tym, co nie-ludzkie” (s. 362). Ale trzeba koniecznie dodać, że tym, co nie-ludzkie, są „nie-ludzkie” (*sic!*) porządki: porządek ekonomiczny, popędy, język, bycie bytu, dziejowość, wiedza, dyskurs itd.

Z języka filozoficznego znikają zatem nie tylko odpowiedniki terminu *humanitas*, ale także odpowiedniki terminu *homo*. Heidegger pisze o *Dasein*, Gadamer o dziejowości rozumienia, Habermas o rozumie instrumentalnym i komunikacyjnym, Sartre o nicości, Lévinas o Innym, strukturaliści o władzy struktur językowych i autonomii znaczącego względem znaczonego, Foucault o śmierci podmiotu i konstruowaniu się pojęcia „człowiek” w określonych *episteme*, Derrida o kresie człowieka. Pytanie o człowieka i człowieczeństwo nie może się w tym kontekście pojawić jako zasługujące na odpowiedź, ale pozostaje pytanie „jak żyć?”. „Tyle że – stwierdza Dybel (2009–2010) – wygasła już wiara w możliwość uzyskania na nie jednoznacznej odpowiedzi” (s. 383). Dwudziestowieczne filozofie, w których wiara ta jest podtrzymywana, filozofie powołujące się na pojęcia takie jak: ludzka natura, godność, osoba, rozum i tym podobne „ostańce” filozoficznej przeszłości autor uznaje za pocieszające, ale niewarte wiary prorocstwa, zaś humanizm renesansowy –

i, jak można się domyślać, humanizm w ogóle – to intelektualnie kłopotliwy wytwór europejskiej kultury (s. 384).

Wnioski, jakie można sformułować na zakończenie tej części analiz, a które mają znaczenie dla moich dalszych rozważań, są następujące:

1. Powtarzające się w różnych formach humanizmu klasycznego i klasycyzującego opozycje takie jak Bóg–człowiek, człowiek–zwierzę, ludzkie–nie-ludzkie (pozaludzkie) nie są efektywne w rozpoznawaniu idei humanizmu. Tym samym nie jest także efektywne uporczywe trzymanie się podziału wyznaczanego przez nowożytne formy humanizmów *in spe* pomiędzy humanizmem jako antropocentryzmem a teocentryzmem jako antyhumanizmem.

2. Poznawczo efektywne są natomiast analizy zmieniających się, ale zawsze skorelowanych ze sobą znaczeń terminów „człowiek” i „człowieczeństwo”, a także skojarzonych z nimi opozycji, takich jak ludzkie–nieludzkie, człowieczeństwo–barbarzyństwo.

3. Dokonany przegląd znaczeń idei humanizmu i idei *humanitas* pokazuje proces stopniowego zawężania się zakresu nazw „człowiek” i „człowieczeństwo” oraz zubożenie ich treści już w okresie starożytności rzymskiej tak, że odpowiadające tym nazwom pojęcia stają się elitarne, to znaczy ograniczające swój zakres do wybranych desygnatów. Jednocześnie dominuje tendencja do utożsamiania rzeczonych pojęć. Procesy te nasilają się w okresach późniejszych w filozofiach antymetafizycznych.

4. Model humanizmu renesansowego także wpisuje się we wspomniane w punkcie 3 procesy. Wątpliwe jest zatem rozpowszechnione wśród starożytników i filologów klasycznych przekonanie, że humanizm renesansowy powinien być uznany za wzorzec humanizmu w ogóle.

Wielu humanistów – a szczególnie filolodzy klasyczni – jest przekonanych, że podjęcie tradycji greckiej i klasycznej jest koniecznym warunkiem humanizmu jako teorii i/lub praktyki. Przywołam jeden przykład. Werner Jaeger jest uznawany za najwybitniejszego przedstawiciela tzw. trzeciego humanizmu<sup>3</sup>. Według niego helle-

<sup>3</sup> O „trzecim humanizmie” jako trzeciej – po humanizmie renesansowym i klasycyzmie – fali humanizmu pisze po raz pierwszy Eduard Spranger (1927, s. 7).

nizm/klasycyzm może być najważniejszym źródłem odnowienia/odmłodzenia cywilizacji zachodniej, jej zhumanizowania, bo właśnie *paideia* najlepiej służy rozwojowi *humanitas* (zob. Jaeger, 2001). W greckiej starożytności Jaeger widzi także początek rozłamu pomiędzy antropocentryzmem a teocentryzmem. Ten pierwszy zapoczątkowuje Protagoras, ten drugi zaczyna się od Platona. Dla Protagorasa bowiem „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, a dla Platona miarą wszystkich rzeczy jest Bóg. Dodać jednak należy, że Jaeger utożsamia humanizm klasyczny jedynie z humanizmem teocentrycznym – a dokładniej z „humanizmem ducha”, bo przecież Platon teologią nazywa określoną „kulturę ducha” – z tego powodu, że sofistyczne redukcjonowanie filozofii jedynie do filozofii praktycznej jest w zasadzie zaprzeczeniem humanizmu. Tym niemniej „nie ma powodu do rezygnacji z ustalonego i dobrze ugruntowanego terminu, który identyfikuje albo łączy humanizm z klasycznym humanizmem (Jaeger, 1957; za: Sarnowski, 1969, s. 286).

Ponieważ reprezentowane przez Jaegera przekonanie jest rozpowszechnione, utrwalone oraz poparte wieloma argumentami, a jednocześnie przeczy możliwości pojawiania się takich form humanizmu, które nie podejmują tradycji renesansowej (klasycznej), należy dokładniej przyjrzeć się modelowi renesansowemu.

## 2.2. Humanizm renesansowy: pozór uniwersalizmu

Alina Nowicka-Jeżowa w przywołanym tekście, zatytułowanym *Nurty humanistyczne w kulturze polskiej. Perspektywy historii idei*, podejmuje m.in. udany wysiłek zdefiniowania humanizmu jako ponadpokowej idei. Jak pisze, przedsięwzięcie to wymaga założenia tożsamości tejże idei pomimo zmian zachodzących w jej historycznych wcieleniach i zmienności koncepcji „człowieczeństwa kwalifikowanego” oraz pomimo panującego współcześnie chaosu semantycznego – polisemii, a nawet anarchii terminologicznej (zob. Nowicka-Jeżowa, 2009–2010, s. 113–114). Nowicka-Jeżowa przyjmuje nieprocesualny punkt widzenia, aby obserwować długie

trwanie i odmiany humanizmu nowożytnego, w którym, jak sądzi, znacząco „pracują” zarówno tradycja grecko-rzymska, jak i chrześcijańska. „Tak ukierunkowana obserwacja, mająca na celu rozpoznanie ponadepokowej tożsamości tej idei, powinna docierać do istoty humanizmu przez określenie jej uwarunkowań historycznych, które w dłuższej perspektywie przejawiają charakter adiaforyczny, a zatem pozwalają dostrzec to, co pozostaje niezmiennie” (s. 115). Autorka przyjmuje jednakże, iż to ponadepokowa idea humanizmu – czyli humanizm *sensu largo* w odróżnieniu od form historycznych, czyli humanizmów *sensu stricto* – powinna być wyabstrahowana z humanizmu renesansowego. Właśnie:

wyabstrahowanie definicji humanizmu z inkarnacji renesansowej umożliwi dostrzeżenie w renesansowym programie *studia humanitatis* idei o szerszym zasięgu: teorii „miejsc wspólnych” i kumulacyjnej koncepcji kultury, która zakłada poszanowanie dla dziedzictwa kulturowego jako dzieła indywidualnych twórców i jako pomnika wspólnot narodowych oraz wspólnoty europejskiej, motywuje do badania tego dziedzictwa we właściwym mu kontekście historycznym, na koniec: do podjęcia dzieła *hic et nunc*, by odpowiadało czasowi, w którym powstaje i stanowiło nowoczesną, właściwą swojej epoce jakość. A zatem, wszędzie tam, gdzie zaznacza się pietyzm wobec tradycji kulturowej i zamiar jej kontynuowania, nie inercyjny wszakże, lecz kierowany rozeznaniem współczesności, można rozpoznawać pierwiastek humanistyczny. Tam, gdzie tradycja jest ignorowana, panuje – posłużmy się określeniem humanistów – barbarzyństwo. (Nowicka-Jeżowa, 2009–2010, s. 116)

Można zgodzić się z Nowicką-Jeżową co do tego, że humanizm w ogóle, nazywany przez nią humanizmem *sensu largo*, powinien charakteryzować się „pietyzmem wobec tradycji kulturowej i zamiarem jej kontynuowania”. Trzeba jednak dodać, że mówi się tu jedynie o pietyzmie wobec tradycji klasycznej, a przecież silnym przekazem kultury europejskiej jest, także i nie tylko, przekaz oświeceniowy i postoświeceniowy, obecnie dominujący i jawnie antyklasyczny. Czy zatem nowoczesne i ponowoczesne odrzucenie tradycji klasycznej skazuje tę kulturę na nieuchronną barbaryzację?

Postawiwszy to pytanie, ale zawiesiwszy odpowiedź, przyjrzyjmy się bliżej idei humanizmu renesansowego tak, jak ją wyczerpująco i ze znanstwem tematu przedstawia Nowicka-Jeżowa. Miejsmy jednak w pamięci wspomniany problem, a mianowicie problem redukcji i zrównywania zakresów dwóch pojęć kluczowych dla humanizmu w ogóle: *homo* i *humanitas*.

Nowicka-Jeżowa (2009–2010) pisze, że idea humanizmu renesansowego:

Krystalizowała się wokół wizji człowieka jako istoty rozumnej, która ma świadomość podmiotową i etyczną, jest obdarzona godnością i wolnością; demonstruje i uzasadnia swoje istnienie przez autokreację zmierzającą do bogatej i harmonijnej egzystencji oraz przez kreację kultury opartej na tradycji antycznej, odpowiadającej jednak wyzwaniom współczesności. Rdzeniem idei humanistycznej była skodyfikowana przez Coluccia Salutatię i Leonarda Bruniego *humanitas*. Pojmowano ją jako ideał integracji ducha i ciała, etosu i wiedzy (*virtus et doctrina*), realizowany w danym człowiekowi czasie przez kształtowanie, na gruncie tradycji kulturowej oraz współczesnych instytucji edukacyjnych i studiów indywidualnych (*studia humanitatis*), osobowości zgodnie z naturą, ale też z indywidualnymi dyspozycjami i linią losu, oraz przez wybór najszlachetniejszych i najbardziej owocnych zasobów twórczej, wolnej i godnej egzystencji (*vita honesta*). Dokonania na drodze realizacji tego ideału były poświadczane i utrwalone w piśmiennictwie (*Humanie litterae, bonae litterae*), które oddziaływało wychowawczo i dawało nadzieję unieśmiertelnienia *in memoria* (s. 102).

Aby doprecyzować renesansową ideę humanizmu, warto przywołać hasła, które „kształtowały kod wspólnoty intelektualistów europejskich” (s. 102) od XIV do XVI wieku. A są to:

*Excellentia ac dignitas humana* (doskonałość i godność człowieka) – hasło wzywające każdego człowieka do realizacji swej naturalnej doskonałości i godności, której źródłem jest przede wszystkim wolność, czyli brak wewnętrznych i zewnętrznych determinacji bytu obdarzonego rozumem i mową. „Godność wynika z misji panowania myślą i czynem nad światem i rozwijania dzieła”

stworzenia/udoskonalania świata oraz z „przezwycięzania ograniczeń, słabości i instynktów”. Człowiek, o ile zechce wypełniać swe powołanie, polegające na duchowo-intelektualnej integracji wewnętrznej i zewnętrznej, zdolny jest do wzniesienia się ponad inne byty i jako byt doskonały zasługuje na to, by stać się przedmiotem kontemplacji.

*Homo artifex* – wezwanie do stawania się twórczym geniuszem, artystą. Bycie nim wymaga głębokiej i wszechstronnej wiedzy o naturze oraz o kulturze starożytnej. Artysta z siebie i z kultury czyni dzieło sztuki, poddając się swej imaginacji i swemu rozumowi, które w wolnych aktach tworzenia kierowane są przez miłość harmonizującą wszelki byt z wszechświatem. „Wzorzec *homo artifex* jest analogiczny do obrazu *Deus artifex*. Bóg twórca i artysta to sprawca doskonale pięknego i rozumnego kosmosu”.

*Immortalitas in memoria i et litteris* – „wieńcząca pełnię *humanitas* nieśmiertelność, osiągnana w pamięci społecznej i dziełach”, czyli wezwanie do przezwyciężenia „destrukcyjnej mocy czasu i śmierci” przez „wieczne trwanie w sferze kultury”. Człowieczeństwo doskonale osiąga się własnym heroicznym wysiłkiem, a dzieła kulturowe dzięki niemu stworzone to wieczne pomniki ludzkiego geniuszu.

*Studia humanitatis* – wezwanie do zdobywania wszechstronnej wiedzy „w zakresie trzech kultur starożytnych: greckiej, rzymskiej i hebrajskiej”, co wymaga bycia *homo trium linguarum* oraz znajomości instrumentów filologicznej krytyki źródeł piśmiennych. Znajomość greki, łaciny i hebrajskiego oraz krytyka źródeł otwiera przestrzeń dialogu z dawnymi mistrzami, udostępnia depozyt uniwersalnej mądrości, a także daje lepszy wgląd w strukturę świata (gramatyka) i jego zjawisk (leksyka). Praktykowany w proponowanym ideale wiedzy humanistyczny historycyzm miał za zadanie przekazywanie *humanitas perennis*, wiecznego człowieczeństwa.

*Humanae litterae, imitatio, ars bene docendi* (piśmiennictwo humanistyczne, naśladowanie, sztuka dobrego mówienia) – wezwanie do doskonalenia się w piśmiennictwie oraz sztuce dobrego mówienia. Szło nie tylko o sprawność wypowiedzania się, ale także i przede wszystkim o głęboką i całościową wiedzę o rzeczywistości, którą należy dobrze uporządkować i przekazać, nie tracąc

„adekwatności poznania do rzeczywistości i emanujących z niej wiecznych praw kosmosu”. Adekwatność tę zapewnia naśladowanie starożytnych mistrzów, którzy ustanowili reguły właściwego poznawania, pisania oraz wypowiedzania uporządkowanych treści.

*Symbola et emblemata humanitatis* – wezwanie do posługiwania się kształtowanym z pietyzmem zespołem symboli i emblematów, które, stanowiąc uniwersalny kod kulturowy, znany jednakże tylko członkom humanistycznej wspólnoty – poetom, artystom, filozofom, pedagogom – byłby nośnikiem humanistycznych idei jednoczących ludzi wtajemniczonych. Symbole te i emblematy mają także funkcję jednoczącą wielość duchowych tradycji, a w szczególności starożytnych mitologii, tradycji gnostycznych i religijnych. „Wśród emblematów humanistycznych odwołujących się do narracji mitologicznych, bogatą konotacją i ogromną frekwencją wyróżniają się Eros, Apollo, Proteusz, Herakles i Prometeusz”. Przywołują one, kolejno, miłość (zgoda i harmonia scalająca wszechświat, źródło wszelkiej twórczej aktywności), fizyczną siłę i piękno (wojowniczność, władza, opieka, elitaryzm, tajemnica, szczęście), dynamikę i organiczną spójność (metamorfoza, zmiana, zdolność adaptacji, wielopostaciowość), moralną siłę (stałość, wierność zasadom, integracja wewnętrzna, heroizm inspirowany poczuciem misji wobec ludzkości, panowanie nad chaosem i złem, moralna wielkość człowieczeństwa), ofiarności (poświęcenie dla ludzkości, wytrwałość, niezasłużone cierpienie, los) (zob. Nowicka-Jeżowa, 2009–2010, s. 102–113).

Ten długi wywód pozwala zauważyć, że w renesansowej antropologii idea *homo* jest tożsama z ideą *humanitas* (człowieczeństwa). Człowiek i doskonały człowiek są tym samym, a tym, co nieludzkie, jest bestia, czyli zarówno zwierzę, jak i ontycznie zdegradowany człowiek. Ludzki człowiek (*homo humanus*), czyli pewna zintegrowana całość harmonijnie (miłośnicie) złączona z całością bytu, jest wyposażony w (boski) rozum, (nieograniczoną) wolność i (niezbywalną) godność. Jego kosmiczną misją jest przeobstanie siebie i ludzkiego świata w aktach samokreacji i kreacji, które są analogiczne do aktów kreacji artystycznej, a zatem są nakierowane przede wszystkim na realizację wartości estetycznych.



*Homo artifex* tworzy boskie dzieła, a tworząc je, przebóstwia świat i samego siebie.

Antropologia renesansowa sięga po hasła, nie po argumenty. Człowiek, aby być człowiekiem – a to oznacza też bycie ludzkim człowiekiem – musi być lub stawać się artystą dorównującym Bogu w tworzeniu. Ten antropologiczny postulat renesansu jest mocny, wzniosły, ale utopijny. Antropologia renesansu ściśle określa wiedzę, którą ów człowiek/twórca/artysta powinien posiadać, a mianowicie: wiedzę erudycyjną, także tę ezoteryczną, która daje dostęp do grecko-rzymskiej tradycji, do judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa. W niej bowiem skryta jest tajemnica wiecznej mądrości, a naśladowanie zawartych w niej twórczych wzorców zespała indywiduum z wiecznym człowieczeństwem, w którym udział mieć mogą tylko nieliczni.

Czym jest zatem w tej koncepcji *paideia*, praktyka wychowania i samowychowania? To intensywne i szeroko zakrojone *studia humanitatis*, w tym oczywiście także studiowanie zróżnicowanych koncepcji etycznych starożytności, które są eklektycznie łączone z etyką chrześcijańską. Preferowane są w konsekwencji postawy i działania właściwe elicie twórczo przekształcającej siebie, innych i świat. Ludzki człowiek wierzy we własną wielkość i za swój najważniejszy cel uznaje dbałość o intensywną (samo)kreację i zapewnienie sobie przez swe dzieła ziemskiej nieśmiertelności; jego istotne relacje z innymi ograniczają się do intelektualnego obcowania z mistrzami tak rozumianego humanizmu, a tymi są szczególnie wybrane autorytety starożytności. Ich naśladowanie i intymne z nimi obcowanie buduje wśród powszechnego barbarzyństwa, poza czasem i przestrzenią, elitarną wspólnotę renesansowych humanistów.

Oczywiście tezy humanizmu renesansowego w humanizmie *sensu largo* muszą być zuniwersalizowane i dostosowane do wymagań antropologii współczesnej. Badania filologiczne humanizmów *sensu stricto* przeprowadzone z nieprocesualnego punktu widzenia pozwalają Nowickiej-Jeżowej (2009–2010) na zdefiniowanie humanizmu *sensu largo* następująco:

definiujemy humanizm *sensu largo* jako ideę antropologiczną, która przypisuje człowiekowi rozumność, godność, wolność, wiążąc ją

z niezbywalnymi wartościami etycznymi, oraz uznaje człowieka za istotę dominującą nad światem natury z racji podmiotowej świadomości, możliwości twórczych, imperatywu transcendencji. Tak pojmowany humanizm kształtuje:

- ideał pełni człowieczeństwa, łączący się z postulatami autokreacji i kreacji kultury,
- system wartości oraz wynikające z niego postawy etyczne i społeczne,
- indywidualną i zbiorową relację do sacrum,
- modele kultury interpretowanej jako dzieło człowieka i jako środowisko sprzyjające jego rozwojowi,
- wzorzec estetyczny i retoryczno-stylistyczny klasycyzmu, odzwierciedlający się w poetyce dzieł literackich (s. 119).

Komentując i uszczegółowiając tę definicję, autorka stwierdza, że „prerogatywy rozumności, godności i wolności przysługujące człowiekowi są w istocie synonimami; mogą być sprowadzone do wolności, która jest zwornikiem antropologii humanistycznej”, a „racjonalność określa granice wolności wobec praw rządzących sferą bytu ontycznego i wobec prawa moralnego” (s. 120). W humanizmie *sensu largo* zatem:

Przejawem istnienia i obecności człowieka w świecie jest twórczość. Człowiek jest współtwórcą siebie i twórcą kultury, powołanym do porządkowania i nadawania sensu otaczającej go rzeczywistości i przyjmującym za nią odpowiedzialność.

Suwerenność człowieka i uznanie prawa do autokreacji nie oznaczają absolutyzacji jego istnienia i działania. Przeciwnie, antropologia racjonalistyczna domaga się realizmu w określaniu obszaru aktywności, a postulaty autokreacji i kreowania kultury implikują horyzont transcendentny, kierują bowiem istnienie ku temu, co „ponad” [ku kategoriom religijnym i/lub wartościom nadającym godność istnieniu, uzasadniającym zaangażowanie i działanie na rzecz świata, inspirującym twórczość – S.K.]. [...] A zatem ideologie wyrastające z *hybris* [z gr. nieposkromiona pycha, zuchwałość i arogancja – S.K.] i proklamujące nieograniczone możliwości człowieka sytuują się poza zakresem tak pojętej idei humanistycznej.

Proponowana definicja zakłada integralny związek idei humanizmu *sensu largo* z wartościami konstytuującymi pojęcie człowieczeństwa jako bytu aspirującego do dobra. (Nowicka-Jeżowa, 2009–2010, s. 121)

Zauważmy, że w proponowanej przez Nowicką-Jeżową definicji zakłada się więcej niż postulowany w ostatnim przytoczonym zdaniu „związek idei humanizmu *sensu largo* z wartościami konstytuującymi pojęcie człowieczeństwa jako bytu aspirującego do dobra”, choć i to założenie budzi poważne wątpliwości co do swej słuszności, skoro pomija problem zła. Przede wszystkim, podobnie jak w antropologii renesansowej, zakłada się równoważność pojęć *homo* i *humanitas*. Przyjmuje się także właściwą renesansowej antropologii platonizującą koncepcję rozumu, który, tylko będąc w człowieku modusem rozumu obiektywnego i absolutnego, może przenikać tajemnice bytu. Wraz z tą platonizującą koncepcją rozumu zakłada się także i to, że jedynie wiedza osiągnana przez obiektywny i absolutny rozum jest warunkiem rozumnego sądzenia i rozumnego działania, a zatem jest warunkiem moralności oraz sprawia, że „wolność zyskuje ukierunkowania pozytywne i twórcze” (s. 120). On też pozwala dokonywać wyboru wartości, wyboru pomiędzy wartościami a antywartościami, wyboru suwerennych aktów woli skierowanych na czyn i umożliwiających realizowanie złożonych w człowieku potencjałów (zob. s. 120). Podsumowując, należy stwierdzić, że rdzeniem humanizmu *sensu largo* jest wolność, a wolne czyny to czyny rozumne, zgodne z rozumnymi prawami bytu i przez tę zgodność dobre.

Antropologia humanistyczna w rozumieniu Nowickiej-Jeżowej zdaje się w swej istocie powtórzeniem antropologii renesansowej. Ta zaś nie tylko wpisuje się w proces zawężania zakresu pojęć *homo* i *humanitas* i ich utożsamiania, ale także, w konfrontacji ze współczesną krytyką rozumu, racjonalności i prawdy, nie może skutecznie bronić koncepcji człowieka jako istoty wolnej, rozumnej i obdarzonej niezbywalną godnością. Przywoływanie przez autorkę z jednej strony realizmu, a z drugiej chrześcijaństwa nie niweluje rzeczonych mankamentów. Pokazuje tę niemożność także właściwe antropologii renesansowej przecenianie twórczości jako obecności człowieka w świecie, a także praktycznej funkcji wiedzy

w procesie „uczłowieczania”, a szczególnie wiedzy humanistycznej i humanistycznego wykształcenia.

Renesansowa idea humanizmu jest niewątpliwie ideą wzniosłą i inspirującą, ale nie może, ze względu na deklaratywność tez antropologicznych, samodzielnie stać się ideą fundamentalną humanizmu w ogóle. Pietystyczne odniesienie do tradycji humanizmu renesansowego może prowadzić bowiem, i najczęściej prowadzi, do humanizmu ideologicznego. A oto wymowny przykład. A. Bidar w przywoływanej już wcześniej książce *Histoire de l'humanisme en Occident* także uznaje humanizm renesansowy za humanizm najbardziej humanistyczny – czyli za ideał humanizmu w ogóle – a jednocześnie taki, który poprzez różne okresy historyczne ujawnia się z mniejszą lub większą wyrazistością. Humanizm, według autora, ma za sobą cztery wielkie etapy rozwoju i przemian, a mianowicie: etap humanizmu monoteistycznego (judeochrześcijaństwo), humanizmu antycznego, humanizmu renesansowego i wreszcie humanizmu nowożytnego, który w ostatnich czasach przekazał swe pytania i wątpliwości humanizmowi współczesnemu. Autor przyjmuje więc, że humanizm rozkwitał w pewnych okresach, a potem przygasał, aby pojawić się w następnym czasie „wierny sobie w pewnej mierze, ale obciążony także ważnym współczynnikiem nowości i prawdziwą siłą odnawiania swych dawnych tematów” (Bidar, 2014, s. 27–28). Bidar także podejmuje się ponadhistorycznej systematyzacji humanizmu i podaje jego cechy, z których, co łatwo zauważyć, te najważniejsze odpowiadają cechom humanizmu *sensu largo*. Proponuje on przyjęcie takich oto uniwersalnych wątków składających się na humanizm w ogóle:

1. Humanizm ludzkiej tajemnicy: intelektualna i duchowa ciekawość skoncentrowana na zagadce ludzkiego życia uznawanego za najważniejsze ze wszystkich i za klucz do wszystkich innych.

2. Humanizm ludzkiej nieskończoności: intuicja potencjalnej nieskończoności mieszczącej się w każdym ludzkim bycie, którą ten powinien zrealizować; nieskończoność tę potwierdzałyby historia ludzkości.

3. Humanizm człowieka twórcy: podziw i zachwyt wobec niewyczerpanych zasobów ludzkiej genialności i twórczej mocy.

4. Humanizm wiary w człowieka: optymizm co do przyszłości ludzkości, jej nieokreślonego postępu, nadzieja wsparta na obserwacji naszych zdolności transgresyjnych przekraczania i wytrzymałości wobec zmian.

5. Humanizm doskonałości: powołanie do kształcenia i samokształcenia człowieka, do sprawiania, aby rósł w zgodzie ze swą nieograniczoną doskonałością aż do swych ostatecznych możliwości lub całkowitego ucłowieczenia.

6. Humanizm wolności: wiara w zdolność człowieka do wolnego samookreślenia się i uczynienia siebie panem swjej przyszłości pomimo wszelkich uwarunkowań, które na nim ciążyą

7. Humanizm godności: wezwanie do respektowania i ochrony godności osoby jako najświętszego dobra, a także do respektowania i ochrony wolności i równości wszystkich ludzkich bytów.

8. Humanizm tolerancji: wezwanie do otwarcia się na odmienność wszystkich kultur i wizji świata tak, aby podjąć wysiłek rozumienia wartość tego, co jest dla nas obce, ale co nas wzbogaca (zob. Bidar, 2014, s. 28–29).

Do tych cech czysto renesansowych autor dodaje jeszcze cztery, mniej tu dla mnie istotne, bo wywodzące się z ideologii nowożytnych, a są to:

(9) Humanizm ludzkiego braterstwa: przekonanie o konieczności społecznego duchowego kultywowania miłosierdzia (dobroczynności), współczucia i, jeśli możliwe, rzeczywistej miłości do wszystkich ludzi oraz oddania się pomocy najbardziej cierpiącym, wrażliwym i poniżonym.

(10) Humanizm zjednoczenia ludzkości: wezwanie do zjednoczenia wszystkich sił całej ludzkości w projekcie jej cywilizowania zmierzającego do wypełniania się człowieczeństwa, postępu itp.

(11) Humanizm kosmopolityczny: wola zainicjowania planetarnej logiki kontrybucji dziedzictwa różnych cywilizacji tak, aby zbudować ludzki świat oparty o najbardziej uniwersalne wartości tegoż dziedzictwa.

(12) Humanizm politycznej ekologii: świadomość odpowiedzialności współczesnych względem przyszłych pokoleń, którym należy przekazać świat najlepszy z możliwych, rozwijany według logiki trwałego postępu (s. 29–30).

Trzeba by się zatem zgodzić z Walterem Ullmannem (1985, s. 9), który twierdzi, że humanizm renesansowy jako „humanizm literacki, kulturalny, oświatowy był w istocie pochodną politycznej koncepcji humanizmu”, swoistym wynikiem postępującej sekularyzacji struktur ustrojowych, dzięki której ludzkie indywiduum nominalnie uzyskiwało w stopniu wcześniej nieznanym swobodę myślenia i działania w życiu prywatnym i w obszarze społecznym.

### 2.3. Miłość: od humanizmu greckiego i rzymskiego do chrześcijaństwa

Prezentacje i analizy przeprowadzone w poprzednich podrozdziałach wydobyły na jaw niedające się pominąć różnice w rozumieniu pojęć konstytuujących ideę humanizmu i humanistyczną antropologię w moim rozumieniu: *homo*, *humanitas*, *homo humanus*, *inhumanitas*, *homo barbarus*, *humaniora*. Uwzględnione zostały głównie koncepcje starożytne i koncepcja renesansowa, a na ich przykładzie można było przedstawić proces eliminowania pojęcia *humanitas* z dyskursów humanistycznych oraz proces, który J. Domański nazwał deontologizacją antropologii. Wracając do starożytności i starożytnego humanizmu w podrozdziale trzecim, chcę teraz pokazać, że renesansowa idea humanizmu mieści w sobie kilka niedających się uspójnić idei wypracowanych przez starożytność grecką i rzymską. Tym razem wyeksponuję przemiany sensów interesujących mnie kategorii antropologicznych, skupiając uwagę przede wszystkim na terminach stosowanych do uczuć, a w szczególności do uczucia miłości. Miłość do człowieka i/lub ludzkości występuje w klasycznych i klasycyzujących wersjach humanizmu jako tegoż humanizmu niezbywalny element. Uznawany jest przede wszystkim – jako właściwy jedynie człowiekowi, specyficzny emocjonalny stosunek do innych ludzi – za źródło postaw humanistycznych, albo za tych postaw konieczny warunek. Kategoria miłości jako relacji jest przy tym kategorią obszerną i należą do niej takie

uczucia jak: podziw, szacunek, zachwyt, poczucie braterstwa i tym podobne. Dominantą jest jednak miłosierdzie. Miłość do człowieka i/lub miłość do ludzkości przejawia się przede wszystkim jako przeciwieństwo okrucieństwa, współczucie i litość dla słabszych, które żywić mogą silniejsi.

Tadeusz Sinko w książce zatytułowanej od *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu* (Sinko, 1960) nazwę „humanitaryzm” (łac. *humanitarius* – ludzki) uznaje za łacińską wersję wywodzącej się z języka greckiego nazwy „filantropia” (*philéin* – kochać; *ánthropos* – człowiek). Idąc za jego rozważaniami, można powiedzieć, że terminy „humanitaryzm” czy „filantropia” stosuje się do nazywania specyficznie ludzkich uczuć, takich jak litość, miłosierdzie i miłość, które jedynie człowiek może, ale wszak nie musi, żywić względem innego człowieka. Uczucia te są koniecznymi warunkami (źródłami) praktyk humanitarnych, czyli filantropijnych. Według przekonań greckich, twierdzi Sinko, humanitaryzm – jako stan żywienia wspomnianych uczuć, za którymi idą czyny – nie jest atrybutem człowieka jako gatunku. Wprawdzie *ánthropos* może być filantropem, ale filantropijność nie rozstrzyga o byciu człowiekiem. Humanitaryzm (filantropia) – pisze autor – odnosi się do serca, bo jest wartością etyczną (s. 6). Zatem człowiek (*ánthropos, homo*), pozostając człowiekiem, może być człowiekiem ludzkim lub nieludzkim. Co ważne, bycie człowiekiem ludzkim lub nieludzkim nie jest zależne od bycia człowiekiem rozumnym i, odpowiednio, człowiekiem nierozumnym. Człowiek jako byt rozumny z natury może wszak myśleć niezgodnie z zasadami rozumu i postępować nierozumnie, nie przestając być bytem rozumnym w ogóle. Jeśli humanitaryzm byłby atrybutem człowieczeństwa, to konsekwentnie można by także twierdzić, że filantrop może niekiedy krzywdzić ludzi, być okrutnym i niemilosierdnym i, mimo to, zasługiwać na miano filantropa. Tak się jednak powiedzieć nie da, bo filantropem albo się jest, albo się nie jest, tak samo jak jest się odważnym lub się nim nie jest, pozostając nadal człowiekiem, tyle że tchórzliwym. Trzeba by zatem przyjąć, że dla Greków filantropia jest cnotą (*areté*), którą człowiek może osiąść, stając się tym samym kimś wyjątkowym, bo dobrym (*agaton*) i pięknym (*kalon*), ale o której posiadanie musi się starać, aby pozostając *ánthropos*, nie

być *kakon*, człowiekiem zwyczajnym (pospolitym), a więc także nie-miłosiernym.

Trzeba oczywiście uwzględnić także historyczny kontekst funkcjonowania terminu *philanthropos*. Sinko, wyprowadzając konotacje greckiego wyrazu *philanthropos* z greckiej literatury: z tragedii Ajschylosa, komedii Arystofanesa, dialogów Platona, mów Izokratesa, Ksenofonta i innych, wydobywa na jaw jego dodatkowe konotacje. I tak filantropia to cecha przynależna hero-  
som znośnym cierpienia, trudności oraz walczącym z bogami (z losem) dla dobra człowieka (Hellenów), tak jak czynili Prometeusz czy Herkules. Można ją także przypisywać władcom, którzy z rządu czerpią radość, jako że radość z rządu, sądzono, bierze się z filantropii i życzliwości, z troszczenia się z miłością o swoje miasto-państwo. Aleksander Wielki, uczeń Arystotelesa, nazywany był przez potomnych filantropem, atenofilem (oraz filozofem), bo jego imię stało się synonimem władcy mającego na względzie przede wszystkim dobro poddanych. Filantropia musi być jednak rozumna, co znaczy tylko tyle, że władca-filantrop nie może w imię miłości do wszystkich ludzi zapominać o interesach/dobru własnego *polis*. Filantropijność jako cecha może dotyczyć – wtórnie – także warunków społecznych, a przede wszystkim prawa stanowionego. Politycy greccy nazywają filantropijnym to, co odpowiada prostemu obywatelowi, jest demokratyczne, popularne. Na przykład filantropijne prawo nie pozwala krzywdzić ludu, a nawet niewolników. Bycie filantropem słusznie przynosi publiczne zaszczyty. Herosom-dobroczyńcom człowieka (Hellena) oraz władcom i politykom dbającym o lud i niewolników należą się one jako sprawiedliwa zapłata za praktykowanie cnót. Filantropia wymaga zatem specjalnego położenia społecznego, takiego, które umożliwia celowe i skuteczne działanie na rzecz słabszych lub podległych. To dlatego filantropię uznano za cechę obywateli – ludzi wolnych – nieosiągalną dla niewolników.

Człowiek wolny/obywatel to Hellen, człowiek cywilizowany, dobrze wychowany i wykształcony na wzór Greków, bo: Ateńczycy „w myśleniu i wymowie tak bardzo pozostawili za sobą w tyle innych ludzi, że ich uczniowie są mistrzami drugich i sprawili, że imię Hellenów zdaje się oznaczać już nie szczep, ale sposób myśle-



nia, i że Hellenami nazywają się raczej ci, co posiadli naszą kulturę (*paídeusis*), aniżeli ci, co mają wspólne pochodzenie” (Izokrates, rozdz. 47; za: Sinko, 1960, s. 24).

Sinko wyodrębnia także populistyczne, spauperyzowane użycie słowa „filantrop” jako przeciwieństwa słowa „mizantrop”. Filantrop to człowiek dobrze wychowany, grzeczny, wesoły, wspierający innych i towarzyski. Diogenes Laertios (III 98), pisze Sinko, przypisuje Platonowi takie oto słowa: „Trzy są postacie filantropii: jedna objawia się w powitaniu, gdy ktoś każdego spotkanego słowami pozdrowi i uściśnie mu prawicę; druga, gdy ktoś śpieszy z pomocą każdemu nieszczęśliwemu; trzecia, gdy się lubi urządzić przyjęcia” (za: Sinko, 1960, s. 13–14). Mizantrop natomiast, jak stwierdza Demostenes (or. 25, 51), to ten, kto:

Nie udziela nikomu swego towarzystwa, ani filantropii, lecz idzie przez rynek, jak żmija lub skorpion z nastawionym żądłem, pędząc to tu, to tam, i nie wstąpi ani do żadnej razury, ani do perfumiarńi, ani do żadnego warsztatu, lecz zawsze niedostępny, niedający się zatrzymać, nietowarzyski, nie ma ani wdzięczności, ani przyjaźni, w ogóle niczego, co znamionuje człowieka przyzwoitego. (za: Sinko, 1960, s. 13–14)

Autor *Od filantropii* nie bagatelizuje tego popularnego użycia terminu „filantrop”, zwracając uwagę na to, że jest ono – podobnie jak późniejsze znane stwierdzenie Terencjusza „Człowiekiem jestem i nie zapieram się niczego, co ludzkie” (*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*) – śladem zrozumienia i wyrozumiałości starożytnych dla ludzkiej słabości, wyrazem ich wiedzy, iż słabość przynależy do ludzkiej natury.

Filozoficzne teksty starożytnej Grecji, zauważa, w przeciwieństwie do tekstów literackich, niewiele mówią o filantropii. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles tylko raz przywołuje słowo „filantropia”, pisząc: „natura użyczyła istotom równego pochodzenia, zwłaszcza ludziom, instynktu miłowania się wzajemnego, i dlatego chwalimy »filantropów« (tj. miłośników ludzkości)” (VIII 1, 1155 a). Grecy filozofowie, pisząc o filantropii, mają na myśli naturalną dla każdego człowieka skłonność do miłowania ludzi równego sobie

pochodzenia, posiadających wspólnych przodków, podobieństwo charakterów czy prowadzących wspólne życie. Po to ontologiczne pojęcie miłości sięga, jak wiadomo, antropologia filozoficzna renesansu, a ponieważ czerpie wiele z myśli stoickiej, to owa dana wszystkim ludziom zdolność miłowania człowieka i/lub ludzkości zyskuje znaczenie kosmologiczne. Uczniowie Zenona uznają właściwe ludziom poczucie jedności za pochodną łączności istot rozumnych z rozumną zasadą (*logos orthós*) wszechświata (*kósmos*): „Wszyscy jesteśmy obywatelami wspólnego państwa bogów i ludzi, wszechświata, czyli kosmopolitami (*kósmos* – świat, *polites* – obywatel), a sympatia łącząca części wszechświata, łączy i nas ze sobą, właśnie jako filantropia” (s. 19).

U stoików miłość-miłosierdzie-filantropia ugruntowana jest w kosmicznej zasadzie i traci wiele z tego, co łączy się z pojęciem cnoty, o której posiadanie powinien zabiegać każdy, kto chce należeć do kulturowej elity wspólnie występującej przeciw wrodzonemu człowiekowi okrucieństwu (barbarzyństwu). Hellen (człowiek wyjątkowy) i barbarzyńca noszą w sobie tę samą kosmiczną zasadę. Sinko podaje, że jeden ze stoików, Pozydoniusz, „głosił, że najważniejszą więzią rodzaju ludzkiego jest wrodzone wszystkim ludziom uznawanie mocy bóstwa, czyli religia; w niej łączą się Hellenowie z barbarzyńcami, ona jest jedną z podstaw ich miłości, filantropii” (s. 19–20). W antropologii filozoficznej odrodzenia napotykamy na to samo zrównanie człowieka ludzkiego i nieludzkiego dokoonywane na poziomie werbalnym. W praktyce bowiem nadal ten, kto nie jest twórcą i aktywnym wyznawcą kultury (greckiej, starożytnej), jest uznawany za barbarzyńcę. Figurą barbarzyńcy jest zaś ten, kto należy do pospółstwa, czyli jest *kakon* w odróżnieniu od elitarnej grupy mędrców i twórców, którzy posiadają wiedzę i władzę niezbędne do tego, aby stać się *agaton* i *kalon*.

Analizy przeprowadzone przez Sinko pokazują, jak ufilozoficznienie w okresie greckiej starożytności pojęcia miłości odbiera jej znaczenie określonej, trudnej, wymagającej, a nawet heroicznej praktyki siebie, praktyki uzdalniającej do powściągnięcia w sobie tego, co nieludzkie (barbarzyńskie), i urabiającej wewnętrznego człowieka ludzkiego. W greckiej literaturze filantrop powściąga swe wrodzone okrucieństwo, egoizm czy mizantropię, aby uzdolnić

się do współczucia i działania na rzecz innych, a szczególnie tych stojących niżej w społecznej hierarchii. Ideałami w tej szczególnej pracy nad sobą są herosi, ci, którzy wykazują się najwyższym stopniem męstwa. Stopień męstwa potrzebnego do tego, aby być filantropem, jest bowiem różny: od męstwa heroicznego, przez męstwo potrzebne w działalności politycznej wyzwalamy z żądzy władzy, po męstwo potrzebne jedynie do tego, by być wyrozumiałym dla innych, nie być egoistą, egotykiem czy mizantropem w codziennym życiu. Filantropijność w każdej z wymienionych form wymaga jednakże męstwa i z tego względu zasługuje na uznanie, które wszak musi być proporcjonalne do siły męstwa. Wiedza potrzebna do osiągnięcia tych trzech poziomów filantropii jest, jak można wnioskować, zróżnicowana, bo zależy zarówno od pozycji zajmowanej w społecznej hierarchii, jak i od nasilenia filantropii. Heros ma wiedzę przewyższającą wiedzę człowieka, władca taką, która pozwala mu dobrze rządzić, a człowiek życzliwy zna zasady dobrego wychowania i życia towarzyskiego. Zauważmy zatem, że poza obszarem filozofii, obszarem, w którym pojęcie filantropii odgrywa rolę drugorzędną, zminimalizowana zostaje funkcja wiedzy teoretycznej, a zmaksymalizowana funkcja wiedzy praktycznej, tej, która jest *kalokagatia*, ideałem życia i wychowania stosownym do położenia danego indywiduum. Miłość wymaga zatem przede wszystkim mądrości, nie wiedzy.

Kultura rzymska wzmacnia intelektualną pozycję stoicyzmu, czyniąc filantropa z każdego człowieka. Można powiedzieć, że kategoria miłości zyskuje swe teoretyczne (filozoficzne) uzasadnienie, ale takie, które nie przystaje do rzymskich praktyk codzienności i tym samym traci moc performatywną. Przywołajmy jako przykład rzymskie, spopularyzowane rozumienie człowieka. We wspomnianym wcześniej artykule A. Kliszcz, po przeanalizowaniu słownictwa właściwego łacinie klasycznej, twierdzi, że wyłania się z niego „obraz człowieka jako istoty, która nie jest bogiem ani zwierzęciem, mającej swoje ograniczenia, ale jednocześnie istoty społecznej, cywilizowanej, zdolnej do zorganizowania działań. Istoty z jednej strony zdolnej do agresji, a z drugiej zdolnej do litości i życzliwości” (Kliszcz, 2009, s. 10). Zarówno od zwierzęcia, jak i od bogów różni człowieka rozum, wyższy od rozumu bestii, niż-

szy od rozumu bogów. „[K]onstytutywna dla człowieka jest przede wszystkim etyka, poczucie niesprawiedliwości, niezgoda na przekraczanie norm etycznych”, a „przez doskonalenie i realizację owej etycznej natury człowiek realizuje pełnię swego człowieczeństwa, a nawet może osiągnąć status boga” (s. 11). Temu ogólnikowemu pojęciu *homo*, człowieka wpisanego w kosmiczny porządek, odpowiada sprecyzowane pojęcie *humanitas* o bardzo wąskim zakresie. Analizy przeprowadzone przez Sinko, który konotacje łacińskiego wyrazu *humanitas* wyprowadza z literatury rzymskiej – Cyceron, Horacy, Warron, Aulus Gelliusz, retor Eliusz Arystydes, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz – potwierdzają to, co jest powszechnie znane, a mianowicie, że rzymskie *humanitas* staje się odpowiednikiem greckiej *paideia*.

Ci, co stworzyli wyrazy łacińskie i trafnie ich użyli, wyrazem *humanitas* oznaczyli mniej więcej to, co Grecy nazywają *paidéia*, wychowaniem, a my wykształceniem za pomocą nauk wyzwolonych. Ci, co szczerze tego pragną i do tego dążą, są w najwyższej mierze „ludzczy” (*humanissimi*). Jedyńc człowiekowi bowiem ze wszystkich stworzeń dana jest troska o zdobycie tej wiedzy, która dlatego nazywa się ludzkością – pisze Aulus Gelliusz (*Noctes Atticae*, XIII 17). Akcent zostaje położony na proces ucłowieczania człowieka przez jego wychowanie i kształcenie, przez praktyki cywilizacyjne, dokładniej mówiąc, przez przyswajanie dzieł kultury, z których najwspanialsze, będące najdoskonalszymi dziełami ludzkiego rozumu, powstały w Grecji. Horacy (epis. II, 156) powiada: „pojmana (w niewolę) Grecja pojmała dzikiego zwycięzcę i wniosła do chłopskiego Lacjum swe sztuki i nauki” (s. 122). Grecja dała Rzymowi *artes liberales*, które sama uznawała za narzędzia *paidéia*, jako że przynoszą one nie tylko wiedzę, ale także praktyczne umiejętności. Sztuki wyzwolone to nauki ogólnokształcące – dialektyka, retoryka, geometria, arytmetyka, astrologia, muzyka, medycyna i architektura. Są to *artes, quibus puerilis ad humanitatem informari solet* (Cyceron, mowa w obronie poety Archiasza, rozdz. I.2; III 4).

Osiągnięcie stanu człowieka najbardziej ludzkiego (stanu *humanissimi*) wymaga zatem opanowania w wiedzy w najwyższym możliwym stopniu, ale wiedza ta powinna przekładać się na możliwą doskonałość praktyk materialnych – na umiejętność uprawy roli,

tworzenia praw, organizowania państwa, handlu, budowania, rzeźby, malarstwa, wymowy, a nawet gimnastyki, jednym słowem, na umiejętność tworzenia. Nie jest to jednak tworzenie w sensie właściwym dla epoki renesansu, czyli w znaczeniu odpowiadającym *poiesis*, lecz tworzenie jako *techne*. Także filozofia ma przynosić człowiekowi przede wszystkim mądrość polegającą na znajomości praw boskich i ludzkich oraz umiejętności kierowania się nimi w życiu. Idzie tu zatem o technikę życia prywatnego oraz społecznego. To m.in. dlatego najwiarygodniejszym znakiem wykształcenia, wychowania, a tym samym życiowej mądrości i umiejętności jest wymowa. Miłosa kosmiczna więź łącząca wszystkie byty, a byty rozumne w szczególności, to kategoria ściśle teoretyczna. Pozwala ona rzymskim filozofom deklorować miłości do ludzkości, ale ta niewiele ma już wspólnego z greckim rozumieniem filantropii.

Rzymscy autorzy mówią o *caritas*, o doskonałości moralnej, której zwieńczeniem jest cnota sprawiedliwości. Cycero (*De finibus bonorum et malorum*, V 65) namawia do bycia sprawiedliwym, ale ma być to sprawiedliwość w imię uniwersalnej filozoficznie racjonalizowanej i znaturalizowanej miłości (*caritas generis humani*):

W całej moralności nie ma nic tak świętego ani tak szeroko sięgającego, jak związek ludzi z ludźmi i niby jakaś wspólność, i wymiana pożytków, i sama miłość rodzaju ludzkiego. Zrodzona z tego posiewu, przez który rodzice kochają swe dzieci, a cała rodzina łączy się w małżeństwie i potomstwie, wychodzi powoli najpierw poza dom najpierw przez pokrewieństwa, potem przez powinowactwa, przyjaźnie, sąsiedztwa; potem obejmuje współobywateli i tych, co są naszymi politycznymi sprzymierzeńcami i przyjaciółmi; wreszcie objawia się w objęciu całego rodzaju ludzkiego. To usposobienie, oddające każdemu, co mu się należy, i strzegące ze szczerobliwością i słusznością społeczności i łączności ludzkiej, nazywa się sprawiedliwością. (Sinko, 1960, s. 35–36)

Seneka także namawia do miłości, do miłości Boga i bliźniego. Przekonuje, iż miłować trzeba także nieprzyjaciół. Ale i jego skłaniania do głoszenia tych *quasi*-chrześcijańskich zasad konsekwentnie uprawiany stoicyzm z jego ideą wszechjedności i kosmicznej miłości.

To ona sprawia, że *homo sacra res domini* (*Epist.* 95,33) – człowiek rzecz święta dla człowieka. Inni wielcy nauczyciele rzymskiej *humanitas* – Epiktet, Marek Aureliusz – nawołują przede wszystkim do filozoficznej, a więc głównie teoretycznej, mądrości. Dla nich najwyższą potęgą jest rozumna dusza ludzka, a jej osobliwością „miłość do ludzi, umiłowanie prawdy i poczucie czegoś wyższego” (Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, X 1) (s. 54).

Jako że rzymska *caritas* to przede wszystkim filozoficzna abstrakcja, w zaleceniach filozofii praktycznej ma ona na ogół prosty odpowiednik, którym jest np. „usposobienie oddające każdemu, co mu się należy”, czyli umiejętność tworzenia relacji wspólnotowych wewnątrz tkanki społecznej. Umiejętność ta wymaga sprawności w posługiwaniu się cnotą sprawiedliwości, ale składają się na nią także inne „techniki życia wspólnotowego” – ogłada towarzyska (*dexteritas*), grzeczność (*urbanitas*), uprzejmość (*comitas*), skromność (*modestas*), delikatność (*verecundia*), łatwość nawiązywania rozmowy (*facilitas*), wzajemna życzliwość (*benevolentia*) czy przyzwoitość (*decorum*).

Gdy rozważa się tak drogie antropologii renesansowej rzymskie pojmowanie człowieka (*homo*) i człowieczeństwa (*humanitas*) z tej szczególnej perspektywy, którą otwierają kategorie miłości, miłosierdzia czy filantropii, można wyeksponować dokonujący się w tym pojmowaniu proces, jeśli tak można powiedzieć, technicyzacji. Rzymska *humanitas* to *paideia*, czyli zespół technik ucłowieczających. Rzymska miłość to *caritas*, czyli zespół technik uspołeczniających. Techniki ucłowieczające i uspołeczniające składają się na technikę cywilizowania, czyli wprowadzania ludów niecywilizowanych (barbarzyńskich) do świata rzymskiego. Proces cywilizowania czyni z barbarzyńcy – człowieka niehumanitarnego – człowieka ludzkiego, włączając go najpierw do rzymskiej społeczności, potem do rzymskiej wspólnoty, a następnie także do greckiej kultury ducha (*cultura animi*).

*Paideia* i *caritas* mają przede wszystkim wyrabiać cnoty polityczne: służenie dobru ojczyzny i patriotyzm. Rzymskich władców wynosi się na ołtarze za to, że podbijają barbarzyńskie ziemie i wprowadzają na nich rzymskie prawa. Eliusz Arystydes wychwala w swej *Pochwale Rzymu* tę cywilizacyjną misję Rzymu, pisząc:

„Cała zamieszkała ziemia bardziej sprawnie niż chór jednym odzywa się głosem, modląc się, by rzymskie panowanie utrzymało się przez wieki: tak jest zharmonizowana przez jednego dyrygenta” (za: Sinko, 1960, s. 44). Zaś pogański poeta Klaudian z Aleksandrii (*O konsulacie Stylichona*) tak sławi macierzyńską miłość Rzymu:

Roma to zwyciężonych tuli jak swe dziatki  
I ród ludzki ogarnia wspólnym mianem matki  
obywatelstwa prawo podbitym nadała  
i miłością z daleka wszystkich powiązała. (za: Sinko, 1960, s. 45)

Zracjonalizowana i znaturalizowana kategoria miłości w praktyce staje się kategorią polityczną, a zatem także ideologiczną, którą posługują się elity intelektualne i społeczne nastawione na przekształcanie świadomości pospółstwa (barbarzyńców) oraz na dokonywanie pożądanych zmian społecznych. Deklaratywnie egalitarna antropologia renesansowa także naznaczona jest tym ukrytym elitaryzmem. Renesans przejmuje także właściwą Rzymowi tęsknotę za specyficznie pojmowaną duchową doskonałością, którą osiąga się przez bezkrytyczne umiłowanie tradycji, ale tylko tej wyznaczonej przez elity. Aby człowiek mógł stać się *humanissimi*, musi pozostawać w duchowej łączności z *homine maximes homine*, czyli z Grekami, a mówiąc precyzyjniej, z utopijnym ideałem, którym jest Hellada. Tęsknota za „złotym wiekiem”, za niemożliwym do osiągnięcia ideałem człowieczeństwa i społeczeństwa, właściwa jest humanizmowi renesansowemu, a także jego nowożytnym i współczesnym pochodnym. Warto bowiem zauważyć, że we współczesnych zideologizowanych wersjach humanizmu stawia się przede wszystkim na cywilizującą barbarzyńców społeczną *technę*.

Katell Berthelot (2006), specjalistka od wczesnej religii żydowskiej, twierdzi, że etyka humanistyczna czasów starożytnych – czyli, w jej rozumieniu, etyka odwołująca się do ludzkiej godności, do tego, że „przynależność do rodzaju ludzkiego wystarczy do przypisania respektu i solidarności względem każdego człowieka” (s. 9) – wykluwa się już w okresie hellenizmu i początków epoki rzymskiej: od końca IV w. p. n. e. aż do II w. n.e. Może zaś ona kształtować się dlatego, że kultura filozoficzna tego czasu rozwija się m.in.

w kontekście monoteizmu, jakim jest judaizm. Autorzy starożytni – pisze Berthelot – przynajmniej od okresu hellenistycznego mówią o cnocie ludzkości, filantropii lub *humanitas* związanymi z przynależnością ludzi do jednego rodzaju. Minimalistyczną etykę humanistyczną znaleźć można już u Demokryta z Abdery, który „sformułował ideę, iż wypada istotom ludzkim płakać nad nieszczęściami im podobnych, a nie z nich się śmiać” (s. 29). I chociaż filantropia starożytnych odwoływała się do instynktu – instynktu scalającego ludzki gatunek od rodziny, począwszy po *oikesis* – to długa i żywa dyskusja prowadzona przez starożytnych myślicieli o naturze ludzkiej prowadzi ich od przecucia etyki humanistycznej do niej samej, a to przez zracjonalizowanie instynktu w naukach perypatetyków i stoików. Staje się to w I w. p.n.e., kiedy to zostają sformułowane etyki uniwersalistyczne klasycznego stoicyzmu i perypatetyzmu.

Tę etykę przyjmie także Rzym, dostosowując ją do własnej mentalności. Dla Cycerona rzeczownik *humanitas* oznacza już cnotę człowieczeństwa, czucie przynależności do rodzaju ludzkiego i świadomość ogólnoludzkiego braterstwa, która skłania do życzliwości i współodczuwania. Seneka zaś będzie utrzymywał, iż lepiej jest cierpieć, niż szerzyć zło. Etyka stoicka i perypatetycka w swych dojrzałych formach były etykami immanencji, ale ich ważnym dopełnieniem stała się etyka transcendencji rozwijana w tradycji platońskiej, a ta z kolei, twierdzi autorka *Le monothéisme*, była kompatybilna z tradycją monoteizmu żydowskiego. Dopiero w zespoleniu etyki immanencji z etyką transcendencji miłosna więź spajająca wspólnotę mogła uzyskać intelektualnie satysfakcjonującą rację, stając się szczególnie więzią odkrywaną przez tych, którzy przez wspólnotowe praktyki podtrzymują określone relacje z osobową transcendencją. Więż wspólnotowa i w tym przypadku konstytuuje się wewnątrz obszaru zarezerwowanego dla społecznej *techné*, w którym rządzi porządek naturalny, w tym porządek instynktu i egoizmu. Ten jednakże jest dopełniany, równoważony, a nawet zastępowany porządkiem miłości (Berthelot, 2006, s. 30–58).

Berthelot formułuje swoje tezy na podstawie udokumentowanych zdarzeń z historii religii żydowskiej, natomiast Étienne Gilson (1956, s. 276–296) w tekście zatytułowanym *Filozofia średniowiecz-*



*na a humanizm* odwołuje się do historii filozofii średniowiecznej i chrześcijaństwa. Teza, w której wskazuje on dwie konieczne składowe humanizmu, pośrednio mówi o dokonującej się dzięki religii – oczywiście w tym przypadku dzięki religii judeochrześcijańskiej – przemianie w etyce nazywanej przez Berthelot etyką immanentną. Dwie wymienione przez Gilsona składowe humanizmu to wiedza filologiczna potrzebna jako narzędzie do badania literatury antycznej oraz praktyczny efekt wywołany przez rzeczony badania, którym jest samoprzemiana. Badania filologiczne służyć mają lepszemu rozpoznaniu ludzkiej natury, a lepsze jej rozpoznanie skłania do podjęcia pracy nad sobą. Starożytność, twierdzi francuski filozof, dała średniowieczu ogromną wiedzę antropologiczną, ale średniowiecze wniosło swój wkład do humanistycznej tradycji w postaci nauki moralnej, która ukierunkowała proces samoprzemiany na nieznaną myśli starożytnej chrześcijańską doskonałość moralną.

Twierdzenia podtrzymywane przez Berthelot i Gilsona wyprzedzają myśl o humanizmie poza uporczywie podtrzymywane utożsamianie humanizmu z antropocentryzmem, a teocentryzmu z antyhumanizmem. Nie chcę przeprowadzać krytycznej analizy pojęć „antropocentryzm” i „teocentryzm”, więc pozostanę przy słabej tezie, którą sformułowałam wcześniej, a mianowicie, że to utożsamianie ma niewielką wartość poznawczą, bo uniemożliwia interesujące postawienie i analizowanie problemu humanizmu w ogóle. Tymczasem analizy przeprowadzone przez wspomnianych badaczy – Berthelot, Gilsona (ale też oczywiście wielu innych) – wskazują na znaczenie, jakie dla humanizmu (etyki humanistycznej) jako teorii i praktyki ma jego ugruntowanie w myśleniu oraz o transcendencji i zakorzenieniu w etyce nazwanej przez Berthelot transcendentalną. Bez takiego ugruntowania i zakorzenienia humanizm jako idea zdaje się pozostawać ideą deklaratywną i generującą elitarystyczne ideologie. Pustymi deklaracjami pozostawać też zdają się humanistyczne uniwersalne ideały, takie jak godność człowieka czy miłość ludzkości, ponieważ nie mają mocy performatywnej. Dlatego też Berthelot pisze, że etyka nie jest etyką humanistyczną, jeśli ogranicza prerogatywę godności do określonej grupy lub do spełnienia określonych warunków, dostępnych jedynie dla niektórych. Forma etyki humanistycznej pojawia się tylko tam, gdzie jedność rodzaju

ludzkiego prowadzi do obowiązku respektu i solidarności wobec innych ludzi niezależnie od ich przynależności religijnej, etycznej, politycznej czy społecznej (Berthelot, 2006, s. 17–28).

Współcześnie uniwersalna etyka transcendentna – wciąż jeszcze obecna w kulturze Zachodu – jest ukształtowana głównie przez chrześcijaństwo, a zatem sprowadza się do etyki miłości ewangelicznej (*agape*), o której św. Paweł w *Pierwszym Liście do Koryntian* pisze:

Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzęmiący. Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym. I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał. Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka pokłasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje, [nie jest] jak prorocтва, które się skończą, albo jak dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie. (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1971, 13, 1–8)

Dodajmy na zakończenie, że w spojrzeniu rzymskiej stechnicyzowanej mądrości chrześcijaństwo nie mogło przyczynić się do wspierania *humanitas* i *caritas*. Mądrość ta uznawała chrześcijaństwo – głoszące Boga idącego na śmierć z miłości do rodzaju ludzkiego, Boga, który poleca, aby człowiek tę bezwarunkową miłość naśladował – za szaleństwo i nawoływanie do mizantropii. Cesarstwo rzymskie upadło jednak pod naporem barbarzyńców, których Rzym nie zdołał ucywilizować, a chrześcijaństwo przeniosło rzymską kulturę do nowych czasów:

Domy miłosierdzia, jakimi były klasztory, pielęgnujące resztki kultury starożytnej, skurczonej do podręczników siedmiu sztuk wyzwo-

lonych, uprawiały prócz filantropii także tę *humanitas*, która była synonimem wykształcenia, i podbijały nią „dzikich” barbarzyńców, łagodząc ich „surowe” obyczaje. Po hellenizacji Rzymu przyszła latinizacja Europy przez Kościół. (Sinko, 1960, s. 58–59)

## 2.4. Humanizm średniowieczny: droga prowadząca do humanizmu renesansowego

Gilson we wspomnianym tekście nazywa humanizm średniowiecza humanizmem moralnym i twierdzi, że to właśnie humanizm moralny otworzył drogę prowadzącą do humanizmu renesansowego. Scholastycy, pisze, ustępowali humanistom odrodzenia, jeśli idzie o wiedzę i umiejętności filologiczne, ale „tak pod względem literackim, jak i moralnym, odrodzenie polegało raczej na umożliwieniu pewnym bardzo głębokim tendencjom średniowiecza ich pełnego rozwoju, doprowadzając niekiedy aż do przerostów, niż na przeciwstawianiu się owym tendencjom” (za: Sinko, 1960, s. 295). Gilson nie jest jedynym badaczem, który ukazuje średniowieczne korzenie humanizmu renesansowego<sup>4</sup>. Czyni to m.in. Juliusz Domański (1982), choć inaczej niż Gilson, rozkładając akcenty w znakomitej książce zatytułowanej *Początki humanizmu*. Domański przywołuje wywodzący się z łaciny średniowiecznej łaciński neologizm *humanista*, którą to nazwą określano na czternastowiecznych uniwersytetach osoby nauczające lub uczące się nowej, a nieujętej od XI wieku w programie studiów specjalności, zwanej *studia humanitatis* lub *studia humaniora*. Obejmowały one m.in. poetykę, historię i filozofię moralną, które nie wchodziły do kanonu *trivium i quadrivium*.

Uprawiane przez humanistów *studia humanitatis* – pisze autor *Początków humanizmu* – miały swoją specyfikę nie tylko profesjonalną, lecz także ideową. W tym drugim znaczeniu przeciwstawiały się scholastyce jako podwójnemu spaceniu ustawicznie aktualnej

<sup>4</sup> Kilka nazwisk: Z. Łempicki, E.R. Curtius, P.O. Kristeller, W. Ulmann.

i wzorczej tradycji: po pierwsze – tradycji grecko-rzymskiego antyku, po drugie – chrześcijaństwa (Domański, 1982, s. 10).

Wiadomo z literatury przedmiotu, że średniowieczny humanizm jako nurt intelektualny rozwijający się na uniwersytetach i na dworach zawzięcie deprecjonował scholastykę jako taką i, stając się dla scholastyki poważną intelektualną konkurencją, wzywał do odnowienia łączności z filozofią grecką i rzymską oraz z pierwotnym przesłaniem chrześcijaństwa. Krytyka jest skuteczna m.in. dlatego, że kulturę scholastyczną tego czasu charakteryzuje, twierdzi Domański, doktrynalizm, będący szczególnym rodzajem intelektualizmu i racjonalizmu. Jest to zatem swego rodzaju kultura scjentystyczna poddana wszechobecnej logice i wszechobecnym abstrakcyjności. W każdym obszarze poznania obowiązują te same procedury badawcze, ujednolicona terminologia, ten sam porządek wykładu i te same formy naukowo-literackie. Po zaadaptowaniu pism Arystotelesa doktrynalizm jest na tyle radykalny, że:

Prawda staje się – przynajmniej dla tych, co się profesjonalnie zajęli jej dociekaniami – czymś wyższym i ważniejszym niż dobro, rozum jest konsekwentnie ważniejszy od woli i uczuć, „teoria”, „spekulacja” i „kontemplacja” czymś bardziej swojszym ludzkim niż działanie, nawet działanie ku wnętrzu człowieka skierowane i mające go moralnie udoskonalić i od wewnątrz przemienić. (Domański, 1982, s. 13)

Choć zatem „nigdy nie wyrażono w tak niewielu słowach takiego bogactwa treści”, jak to uczyniono w naukowej literaturze scholastycznej, a teksty scholastyczne to „niezwykły wprost okaz bogactwa abstrakcyjnych pojęciowych treści, ujętych w subtelne dystynkcje i rygorystyczne sylogizmy”, to „doskonałość scholastycznego stylu stała się załącznikiem jego degeneracji”, a „[e]pigoni wielkich mistrzów doprowadzili stopniowo wszystkie cechy swoiste scholastycznego piśmiennictwa do skrajności, a tym samym do zwyrodnienia”. „Rozkład scholastyki dokonał się najpierw od wewnątrz” – stwierdza Domański (1982, s. 15 i 17).

Średniowieczni humaniści stawali się ideologicznie zacięzionymi obrońcami własnych poglądów, bo ich sprzeciw wobec tradycji i kultury scholastycznej był radykalny. Kategorycznie zry-

wali nie tylko z doktrynalizmem scholastyki, ale także odrzucali całość jej dorobku filozoficznego i teologicznego, a przy okazji także wszelkie intelektualne rygory. Otwierali się natomiast bezkrytycznie na nowo-dawne treści myśli pogańskiej, te filozoficzne i parafilozoficzne, swobodnie je wykorzystując i tworząc własne – raczej literackie niż filozoficzne – koncepcje. Prawda, dla scholastyków będąca wartością poznawczą, dla nich staje się namiastką starożytnej trójjedni tworzonej przez prawdę, dobro i piękno i podporządkowana tworzeniu. Kontemplacja, uznawana przez scholastyków za doskonałe narzędzie poznania, ustępuje praktyce – działaniu, które pozwala realizować bosko-ludzką moc tworzenia będącego przejawem bosko-ludzkiej autonomii. Wzorcami postępowania stają się bohaterowie późnoantycznych doksografii i biografii, których ceni się głównie za niezwykłą osobowość, odróżniającą twórcę od osobowości przeciętnej. Podziwia się nie tyle męstwo – ten swoisty dla starożytnych Greków rodzaj poświęcania się dla samego siebie oraz dla innych – lecz przede wszystkim to, co składa się na „osobowość filozofa», niezwykłą, dziwną, pełną cech zaskakujących i zachowań paradoksalnych, szokujących zdrowy rozsądek i powszechnie uznane normy i nawyki” (Domański, 1982, s. 23).

Wzorcowy filozof-humanista to człowiek czynu, który przekształca zarówno siebie, jak i świat zewnętrzny, łącząc praktycyzm zinterioryzowany z praktycyzmem eksteriorystycznym. Sam siebie przekształca przez naśladowanie antycznych mistrzów i eliminowanie w ten sposób scholastycznych wzorców. Swe środowisko natomiast usiłuje upodobnić do pewnego mglistego ideału. Cała dostępna antyczna spuścizna filozoficzna, parafilozoficzna i literacka przedstawia dla niego wspaniałą przeszłość, „którą chce wskrzesić i kontynuować” (s. 22) i której ocalałe po kataklizmie „ciemnych wieków” pozostałości chce odnaleźć i w oryginalnej postaci przywrócić teraźniejszości. Niezbędna staje się zatem wiedza historyczna i filologiczna, a szczególnie znajomość i rozwijanie nowego warsztatu historyka i filologa.

Humanizm późnego średniowiecza wpływa zatem zarazem pozytywnie i negatywnie na kształt i treści humanizmu renesansowego. Ogólna idea człowieka (*homo*) jest w tym czasie rygorystycznie dopracowywana przez połączenie doktryny chrześcijańskiej z filo-

zofią starożytną, a dominantę tego procesu stanowi antropologia tomistyczna. Tomistycznej koncepcji człowieka, przepracowanej przez myśl scholastyczną, a karykaturalnie zbanalizowanej przez krytykę późnośredniowiecznych humanistów, przeciwstawia się jednak nowy ideał człowieka – człowieka-twórcę. Jak już zostało wcześniej zaprezentowane, ten nowy człowiek (*homo*) to zarazem odpowiednik człowieka ludzkiego, bo tylko on jest *homo humanus*. To on jako byt niedookreślony i elastyczny, ulokowany gdzieś pomiędzy bytem zwierzęcym a bytem boskim, już wkrótce jako jedyny będzie reprezentował *humanitas*.

Starożytni myśliciele dają wyłaniającemu się nowemu ideałowi człowieka wzór człowieka ludzkiego w najwyższym stopniu (*humanissimi*). Dlatego późnośredniowieczny humanista musi być nie tylko znawcą, ale także gorącym miłośnikiem antyku (idealnego „złotego wieku”), a jednocześnie zaciekłym intelektualnym wrogiem i bezwzględny krytykiem scholastyki. Krytyce muszą także podlegać wszelkie instytucje „wytwarzające” scholastyczną wiedzę i kształtujące młode umysły. Człowiek – przeciwnik dogmatyzmów, intelektualizmów, scjentyzmów i zinstytucjonalizowanej wiedzy, znakomity retor i propagator nowej-starej elitarnej wiedzy, wielbiciel i naśladowca dawnych wielkich atopicznych osobowości, znający historię starożytną i literaturę antyczną, jej apoftegmaty i prowerbia, praktykujący niekonwencjonalną, bo bliską pogaństwu, etykę – to prototyp człowieka renesansowego, człowieka, który już w późnym średniowieczu nazywany jest humanistą.

Humanista reprezentuje sobą wszystko to, co humanizmowi w jego mniemaniu się sprzeciwia, a czego uosobieniem jest scholastyk. Scholastyk staje się zatem prototypem barbarzyńcy, a wraz z nim za barbarzyńców są uważani wszyscy ci, którzy są wierni scholastycznej nauce i tradycji średniowiecza w ogóle. Humanista, aby oddzielić się i uniezależnić od rozpowszechnionego i instytucjonalnie usankcjonowanego barbarzyństwa, buduje wokół siebie własne środowisko składające się tylko z ludzkich ludzi. Jednoczy ich nie tylko wspólnota poglądów, ale także wspólnota uczuć – miłość do starożytnych mistrzów i nienawiść do barbarzyńców – oraz zaangażowanie w zwalczanie wrogiego człowie-

czeństwu porządku społecznego. Potencjalnie każdy mógłby stać się humanistą, ale warunki przystąpienia do wspólnoty humanistów są dla większości zwykłych ludzi niemożliwe do spełnienia. Nie mają oni dostępu do nowej-starej wiedzy, nie są oryginalnymi twórcami i, co gorsza, musieliby uwierzyć, że humaniści to mędrcy i że posiadana przez nich mądrość przewyższa tę, którą przekazuje judeochrześcijaństwo w naukach moralnych, filozoficznych i teologicznych.

## 2.5. Uniwersalizm humanizmu chrześcijańskiego według Erazma z Rotterdamu

Chrześcijański humanizm renesansowy wykształca się już nie tylko, i nie przede wszystkim, w radykalnej opozycji do kultury średniowiecznej, scholastyki i scholastycznych instytucji. Złagodzenie negatywnego stosunku do tradycji chrześcijaństwa jest skutkiem – który oczywiście nie występuje w każdej nominalnej postaci humanizmu tego czasu – lepszego rozpoznania zarówno filozoficznego dziedzictwa starożytności, jak i religijnego dziedzictwa średniowiecza. Starożytna filozofia praktyczna, zawarta nie tylko w literaturze *stricte* filozoficznej, ale także w literaturze biograficznej i apologetycznej, staje się powodem poszukiwania nowego wzorca chrześcijańskiej pobożności, materiałem badawczym, którego porównywanie i zespalandie z dorobkiem myślicieli chrześcijańskich pozwala zachować uniwersalną mądrość pogańską i wpisać ją w uniwersalność moralności chrześcijańskiej. Ideały *homo* i *humanitas* wylaniają się z tego zespolenia antyku i średniowiecza w filozofii praktycznej. Są to zatem ideały przede wszystkim moralne, w których zaciera się postulowane wyżej, a ugruntowane na opozycji filozofia pogańska *versus* teologia chrześcijańska, przeciwieństwo między dysponentami dwóch wyłączających się wzajemnie obszarów wiedzy, między humanistą a scholastykiem. Petrarca, jeden z prekursorów omawianej tu nowej figury humanizmu, napisał:

Nie nazywam filozofami tych, którym nadano, i słusznie nadano, miano ludzi katedry. Albowiem uprawiają oni filozofię z katedry, a ich postępowanie jest szaleńcze; pouczają innych, jak mają postępować, a sami pierwsi występują przeciw swym pouczeniom, pierwsi łamią własne zasady; ogłaszają się przywódcami, by jako pierwsi wystąpić z szeregów, pierwsi też buntują się przeciwko władzy cnoty. Nie o nich więc mówię, lecz o prawdziwych filozofach, których ciągle niewielu, a może ich już wcale nie ma, a którzy potwierdzają swymi uczynkami to, co głoszą: miłość mądrości i staranie o nią. (Petrarka, *De vita solitaria*, lib. II, sect. 7, cap. 1; za: Domański, 1982, s. 72)

Nie jest „prawdziwym filozofem”, a w konsekwencji także mędrce i humanistą, ten, kto zgłębia pisma teoretyczne (tu: pisma Arystotelesa i scholastyków), a nawet nie ten, kto posiada „czysto opisową wiedzę etyczną, pozbawioną wszelkiego ładunku osobistego i emocjonalnego”, lecz ten, kto sięga po dzieła budujące, takie, które pozwalają stawać się moralnie doskonalszym, ten, kto sam „głosi etykę, którą trzeba realizować i którą na różne sposoby realizują ludzie żywi i konkretni” (Domański, 1982, s. 71).

„Czymś więcej jest chcieć dobra niż znać prawdę” (s. 71) – głosi Petrarka. Wiedza cenna, to wiedza budująca, a w filozofii praktycznej średniowieczne kanoniczne autorytety teologiczno-filozoficzne ustępują przed autorami pogańskimi: Cyceronem, Seneką, Horacym, Wergiliuszem, ale nade wszystko przed platońskim Sokratesem. Myśl praktyczna pogańskiej starożytności – oczywiście tylko ta, w której tkwią uniwersalne prawdy etyczne – musi być dopełniona uniwersalną mądrością chrześcijaństwa, którą odnajduje się nie w rozważaniach teoretycznych, lecz w Nowym Testamencie i pismach żyjących nauką Chrystusa myślicieli (św. Augustyn i inni platonizujący autorzy).

Paradygmatycznym przykładem dojrzałego renesansowego humanizmu chrześcijańskiego jest niewątpliwie myśl Erazma z Rotterdamu. W niej zasygnalizowane ideowe deklaracje uzyskują swą pełną, a jednocześnie swoistą realizację. Ważne jest także i to, że powstając w czasach rozłamu chrześcijaństwa, myśl ta jest reprezentatywna zarówno dla humanizmu katolickiego tego czasu, jak i dla humanizmu protestanckiego. Erazm z Rotterdamu nie tylko



potrafi scalić, czy raczej niebanalnie pogodzić, mądrość chrześcijańską z mądrością antyczną, lecz także ukazać etyczne przesłanie Ewangelii jako przesłanie uniwersalne i ponadczasowe. To pozwala mu myśleć i mówić o etycznej wiedzy, którą przyniosło chrześcijaństwo jako o filozofii praktycznej, filozofii mądrościowej<sup>5</sup>. On sam praktykuje – a przynajmniej stara się praktykować – głoszoną przez siebie doktrynę i skutecznie propaguje ją jako podstawę nowego wychowania, które powinno przybierać formy zinstytucjonalizowane, zastępując stare szkoły i kultywowane w nich procesy nauczania. Chrześcijańska filozofia praktyczna nazywana przez Erazma filozofią Chrystusa (*philosophia Christi*) ma stać się podstawą życia osobistego i społecznego, nie zaś zastępować czy eliminować teoretyczną teologię, scholastyczną filozofię czy filozofie antyczne. Ma stanowić moralny rdzeń wszelkiego działania: „praktyk siebie”, praktyk wobec innego, praktyk teoretycznych, społecznych, politycznych itd. Nie jest to także doktryna wyłożona systemowo, używająca precyzyjnych narzędzi językowych czy ujednoczonych form wypowiedzi, przenika ją raczej – charakterystyczna dla renesansowych twórców w ogóle – niechęć do ujmowania bogactwa ludzkiej rzeczywistości w ścisłe ramy pojęciowe i formalne.

Nazwy *philosophia Christi* i jej synonimów – *philosophia christiana*, *philosophia euangelica*, *philosophia divina*, *philosophia caelestis* – używa Erazm wielokrotnie i konsekwentnie: w *Christus philosophiae parens*, w *Adages* z 1515 roku, w *Institutio principis Christiani* i w przedmowach do wydania własnego przekładu Nowego Testamentu (list dedykacyjny, *Paraclesis ad lectorem*, *Methodus*, *Apologia*) (Domański, 2001, s. 36 i 37). *Philosophia Christi*, jak można mniemać, jest tą, która reprezentuje najwyższą życiową mądrość oraz najpełniejszą koncepcję etyczną, bo łączy w sobie ludzką wiedzę praktyczną – wiedzę starożytnych mędrców (Sokrates, Diogenes, Epiktet, Wergiliusz, Owidiusz, Katon, Cynceron), których nauki antycypowały pewne uniwer-

<sup>5</sup> Erazm z Rotterdamu nie podaje swej definicji filozofii. Analizy przeprowadzone przez J. Domańskiego i wyłożone w książce pt. *Erazm i filozofia* (Warszawa 2001) pokazują, iż erazmiańskie rozumienie filozofii jest doskonale zbieżne z przedstawionym wyżej ideałem filozofii jako wiedzy, która pozwala „wieść życie cnotliwe”.

salne prawdy chrześcijaństwa, z boskim pouczeniem zawartym w Ewangelii. Chrystus „przybył ze swoją nauką po tylu szkołach wybitnych filozofów, po tylu znakomitych prorokach” (Holborn, 1933; za: Domański, 2001, s. 45), iż trudno zaprzeczyć, że pozostawił naukę doskonalszą niż oni, choć podtrzymującą wszystko to, co oni głosili prawdziwego. Jest też najdoskonalszym przykładem filozofa, który swe nauki poświadczył własnym życiem. Jego nauka jest egalitarna. Aby ją zrozumieć i pójść wskazywaną przez Niego drogą, nie trzeba należeć do intelektualnej elity. Przeciwnie, ignorancja będąca swoistą czystością umysłu oraz ducha, otwiera na głoszone prawdy: pozwala je usłyszeć, przyjąć i poświadczyć własnym życiem. Słusznie jest zatem twierdzenie, że *philosophia Christi* jest idealną filozofią praktyczną, esencją wszelkiej ludzkiej mądrości dopełnioną mądrością boską, pełną i prawdziwą co do treści, prostą co do formy oraz posiadającą niezwykle skuteczną; wewnątrznie przemieniającą ludzi pospolitych w ludzi prawdziwie ludzkich, którzy muszą być jednakże prawdziwymi chrześcijanami. Takimi stali się, przebywając z Jezusem i słuchając Go, Jego uczniowie – prostacy zmienieni w apostołów, mędrców, filozofów. *Philosophia Christi* jest także pełną realizacją odwiecznych dążeń do sformułowania „wieczystej filozofii”. *Philosophia perennis* jest tedy możliwa pod warunkiem, że jej jedynym przedmiotem jest ludzkie życie, człowiek dążący – tu, na ziemi – do pełni dobra i szczęścia, ale czyniący to nie według czysto ludzkich praw, lecz według praw zgodnych z boskim planem zbawienia rodzaju ludzkiego. Przyjęcie i praktykowanie tej „wieczystej filozofii” – możliwe dla wszystkich i w każdym czasie – odwraca porządek ludzkich spraw: z ludzkiej mądrości (tej niezgodnej z nauczaniem Chrystusa) czyni głupotę, z tego, co powszechnie uznaje się za szaleństwo, najwyższą mądrość; z rzeczy małych, czyni wielkie, a z wielkich małe (zob. *Pochwała głupoty*). Powszechnie akceptowane cele – pełnia wiedzy, tworzenie wielkich dzieł, uzyskanie sławy, używanie życia, które wskazuje i wychwala spopolitowana pogańska filozofia praktyczna, ukazują się w niej jako cele wtórne, takie, których realizowanie pozwala tkać powierzchnię ludzkiej rzeczywistości. Tę powierzchnię rzeczywistość trzeba uznać za ułudę, fałsz przykrywający głębię, to, co istotne. Erazmiańska *philosophia Christi* wymienia dwa naj-

istotniejsze uczucia tkwiące w ludzkim wnętrzu, w ludzkiej duszy – miłość dobra i nienawiść zła.

W humanizmie erazmiańskim mamy zatem do czynienia z godnymi uwagi zmianami w stosunku zarówno do tego, co można by nazywać humanizmem starożytnym (Grecja, Rzym), jak i humanizmu średniowiecznego w ujęciu, które zostało zaprezentowane wyżej. Zmiany te trzeba uznać za rewolucyjne, jeśli idzie o rozumienie *homo* i *humanitas*, a także z tego względu na to, że erazmiański przewrót jedynie pozornie odpowiada temu, który był dziełem szeroko rozumianego humanizmu renesansowego w stosunku do myśli go poprzedzających.

*Philosophia Christi*, będąc możliwie maksymalnie odteoretyzowaną filozofią mądrościową, nie wypracowuje swoistej antropologii filozoficznej podającej atrybuty bytu ludzkiego. Człowiekiem (*homo*) jest każdy przedstawiciel gatunku człowiek niezależnie od tego, czy spełnia aktualnie obowiązujące kryteria człowieczeństwa czy też nie. Każdy człowiek ma także w sobie ten zadatek człowieka ludzkiego (*humanitas*), na który składają się miłość dobra i nienawiść zła. Wydobyć z siebie ludzkiego człowieka, stać się *homo humanus*, to stać się „prawdziwym filozofem”, a „prawdziwym filozofem” jest ten, kto jest prawdziwym chrześcijaninem, czyli człowiekiem prawdziwie pobożnym, który żyje uniwersalnymi wartościami, jest mądry uniwersalną mądrością, która skłania do życia cnotliwego, do czynienia dobra i przeciwstawiania się złu. Wartości uniwersalnych nie sposób zamknąć w zwartych systemach filozoficznych czy teologicznych. Urzeczywistniają się one natomiast w czynach, a jako urzeczywistnione w czynach mogą być też rozpoznane i poznawane przez każdego człowieka. Ludzkim człowiekiem, a nawet najbardziej ludzkim człowiekiem może się stać zarówno człowiek prosty (ignorant), jak i człowiek należący do intelektualnej elity, wystarczy, aby był człowiekiem mądrym tą uniwersalną mądrością, o której piszą niektórzy filozofowie i teolodzy, ale której najdoskonalszym wcieleniem jest Chrystus. Prostota umysłu – ignorancja – sprzyja bezpośredniemu rozpoznaniu i przyjęciu tej mądrości.

Praktykowanie mądrości, którą przynosi *philosophia Christi* – jako że nie jest ona mądrością światową, tą powszechnie akceptowaną – czyni z ludzkiego człowieka człowieka przez świat wyalie-

nowanego, marginalizowanego. Mądrość światowa bowiem, choć powszechnie ceniona i pożądana, dostępna jest w istocie jedynie niektórym, a jej praktykowanie umożliwia przynależność do elity: intelektualnej, artystycznej, społecznej, finansowej czy politycznej. Dla „świata” zatem ludzki człowiek pozostanie głupcem, a sam dla siebie kimś, kto permanentnie, heroicznie musi przeciwstawiać się „światowości”. Można oczywiście twierdzić, że Erazmiańska *philosophia Christi* także jest wiedzą dostępną jedynie elicie, a ludzie pospolici otrzymują jej wypaczone treści od manipulującego nimi kleru. Stoją jednak za tym twierdzeniem mocne i wątpliwe założenia właściwe radykalnemu antyklerykalizmowi i oświeceniowym oraz postoświeceniowym tendencjom do zwalczania religii jako fałszywej i szkodliwej formy świadomości. Dla Erazma zaś *philosophia Christi* jako najdoskonalsze zespolenie życiowych prawd jest wiedzą bazową, osiągalną dla wszystkich i wystarczającą do stawania się ludzkim człowiekiem. Przekazywana jest przez wykształconych ludzi dobrej woli „prostaczkom” nie tylko jako podawana do wierzenia, ale przede wszystkim przez przykład mądrego i dobrego życia. Nie zastępuje ona wykształcenia, ale od człowieka „światowo” wykształconego wymaga, aby pozostał „wewnętrznym prostaczkiem” tak, aby wiedza „światowa” nie odebrała mu zdolności wychwytywania prawd uniwersalnej życiowej mądrości. Ta zaś przekazywana musi być przede wszystkim bezpośrednio, to znaczy w czynach.

Trwałe przeciwstawianie się „światowości” wymaga takich praktyk siebie, które uczą męstwa, wytrwałości i wierności przyjętym zasadom uniwersalnej mądrości. Praktyki te służą także za przykład i wspomóżenie dla tych, którzy wyznają tę samą życiową filozofię, którzy usiłują tworzyć ulotną wspólnotę *homine maximes homine*. W przeciwieństwie do wspólnot tworzonych przez elitarny humanizm renesansowy, wspólnot wyjątkowych wykształconych ludzi-twórców, wspólnota „wieczystej filozofii” Chrystusowej łączy ludzi wykształconych i niewykształconych, elity i ludzi pospolitych, bo wszyscy oni są duchowymi ignorantami. Nie jednoczy ich cel, którym jest pożądana przez nich zmiana indywidualnej i społecznej świadomości, zmiana, za którą miałyby iść transformacja całego ludzkiego świata. Nie jednoczy ich walka o lepszy, idealny ludzki świat – którego przecież każdy z nich pragnie tak samo jak

humanista – lecz solidarność: potrzeba wzajemnego wspierania się w zdobywaniu tej nieświatowej mądrości, w postępowaniu zgodnie z nią, a także wytrzymywania stale obecnego i nieprzewidywalnego odrzucenia, deprecjonowania i ośmieszania ich przez dysponentów światowej mądrości. Ta wspólnota ponadświatowych ignorantów jest ulotna z tego względu, że stan bycia *humanissimi* nie jest – bo w realiach zanurzenia w „światowości” być nie może – stanem trwałym. „Świat”, któremu sprzeciwia się *philosophia Christi*, to świat wytworzony przez ludzi, to świat ludzki, ale zarazem także nieludzki, barbarzyński. Człowieczeństwo (*humanitas*) i barbarzyństwo współistnieją, więcej, przenikają się i warunkują wzajemnie, jak głębia i powierzchnia. Każdy człowiek (*homo*) może być *homo humanus*, jeśli zda się na mądrość wnoszoną do świata przez *philosophia Christi* i według niej będzie kształtował własne człowieczeństwo (*humanitas*), miłując dobro i nienawidząc zła. Każdy też popada w barbarzyństwo, gdy daje się uwieść światowej mądrości.



### 3. HUMANIZMY FILOZOFICZNE WYKLUCZAJĄCE

Jednym z francuskich filozofów, którzy wypowiadają się dziś mocnym głosem o kondycji współczesnego humanizmu, jest Rémi Brague. Ten filozof religii, znawca nowoczesności (nowożytności) i myśli współczesnej, w książce pod tytułem *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*<sup>1</sup>, będącej zwieńczeniem wieloletnich badań z zakresu historii idei i kolejną publikacją na temat specyfiki przemian w niej zachodzących od starożytności do czasów współczesnych, zajmuje się w sposób szczególny filozoficznymi sensami pojęć konstytuujących dyskurs humanistyczny. Chcąc uwyraźnić zachodzące w tym dyskursie zmiany, posługuje się, jak sam mówi, prostym i schematycznym podziałem (Brague, 2013, s. 95–106) na cztery etapy, etapy nie tyle rozwoju idei humanizmu, co etapy kumulacji łączonych z nią znaczeń.

W etapie pierwszym, prehistorycznym, mamy więc do czynienia z „humanizmem różnicy”, ponieważ w tym czasie człowiek jest ostro odróżniany od „reszty świata”. Etap drugi, obejmujący starożytność Grecji i Rzymu, średniowiecze i renesans, jest czasem „humanizmu wyższości”, w którym człowiek nie tylko uznawany jest za byt różny od innych bytów, ale także za byt od nich wyższy. Wiek XVII do różnicy i wyższości dodaje dominację i odtąd ma się do czynienia z „humanizmem podboju”. Człowieka propaguje się jako byt odróżniony od innych bytów, wyższy od nich i nad nimi dominujący. Około roku 1830 utrwała się pojmowanie

<sup>1</sup> Książka ta pt. *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego* ukazała się w języku polskim w tłumaczeniu W. Dłuskiego (2020). Warszawa: Teologia Polityczna. Ja korzystam z wydania francuskiego.

człowieka jako bytu najwyższego, autonomicznego, analogonu bytu boskiego. W konsekwencji idea humanizmu łączy się z ideą nadzwyczajności, wykraczania poza przeciętność. Od tego czasu aż po dziś humanizm, w jego różnych metamorfozach, można nazwać „humanizmem wykluczenia”, bo afirmuje się w nim człowieka wyższego, wykraczającego poza przeciętność. „Humanizm wykluczenia”, twierdzi Brague, jest głównym powodem odrzucenia humanizmu w ogóle i akceptowania antyhumanizmu, np. tego pojawiającego się w ruchach ekologicznych (zob. Brague, 2015, s. 14–26).

Podział wprowadzony przez Brague’a wykracza poza typowe podziały stosowane do historycznych form humanizmu i można go uznać za podział zbyt gruby. Trafna i zbieżna z moimi wnioskami wydaje się jednak diagnoza, że idea humanizmu klasycznego czy klasycyzującego, a więc takiego, którego odmiany naturalistyczne i antynaturalistyczne (w tym religijne) omówiłam w poprzedniej części, została z czasem przeformułowana tak dalece, że jej podtrzymywanie w nowożytnych i współczesnych koncepcjach filozoficznych trzeba uznać za przejaw intelektualnego zacofania. Zauważmy, że szeroka u Brague’a kategoria „humanizm wykluczenia” obejmuje wprowadzoną przez mnie kategorię humanizmów ideologicznych, a więc humanizmów elitarnych, w których humanizm albo wprowadzany jest do jedynie właściwej, propagowanej i realizowanej przez elity wizji rzeczywistości społecznej, albo uznawany za ideę z porządku normatywnego, za regułę działania broniącą przed tym, co jeszcze w doskonalącym się dzięki elicie (np. elicie naukowej) społeczeństwie nieludzkie. Kryzys idei humanizmu klasycznego i klasycyzującego postępuje i, jak twierdzi Brague, prowadzi do negowania humanizmu w ogóle, w tym sensie, że neguje się odpowiednio: różnicę pomiędzy bytem ludzkim i nie-ludzkim, wyższość człowieka względem innych bytów, moralność jako taką, prawo do rządzenia czy zarządzania przyrodą. Pozycja człowieka-boga, powiada Christian Godin w rozmowie z Brague’em, jest pozycją wielce niewygodną, a więc można się spodziewać, że czwarty etap humanizmu jest etapem ostatnim, bo szerzenie idei humanizmu już teraz stało się nieproduktywne (zob. Brague, 2013, s. 95 i n.).



Omówię poniżej kilka form humanizmu, do których, jak sądzę, można by zastosować zaproponowaną przez Brague'a nazwę – „humanizm wykluczenia”. Będę jednak analizować tylko te formy, które uznaję za „humanizmy filozoficzne”, bo pojawiły się na dobrze wypracowanym filozoficznym gruncie i, w konsekwencji, w swej warstwie praktycznej odwołują się do mocnej filozofii teoretycznej. Pokażę kilka znaczących, a jednocześnie znanych, „miejsc” ulokowanych na szlaku wiodącym przez obszar myśli współczesnej. Zacznę od naturalistycznej, współczesnej wersji humanizmu oświeceniowego, a zakończę krótkim odniesieniem się do transhumanizmu, który można uznać za „miejsce” pogrzebienia idei humanizmu w ogóle.

### 3.1. Humanista versus homo i humanitas

Alain Renaut (1989) w książce *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité* uznaje, że jasne postawienie problemu podmiotowości w formie problemu skończonej świadomości pojawia się dopiero w kantowskiej *Krytyce czystego rozumu* (zob. Renaut, 1989, s. 42). Znamca filozofii średniowiecznej mógłby oczywiście podjąć udaną polemikę z tą tezą, ale ja chcę jej użyć jedynie jako narzędzia służącego do zbadania teoretycznych skutków nowożytnego odróżnienia pojęcia podmiotu od pojęcia indywiduum, które to oddzielenie Renaut postuluje. Posłużenie się kantowskim pojęciem podmiotu autonomicznego wpłynęło bowiem znacząco na oświeceniowe i współczesne rozumienie humanizmu, a w szczególności na wypracowanie nowoczesnej formy humanizmu naturalistycznego. W nowoczesnych wersjach humanizmów filozoficznych, odwołujących się do naturalistycznych tendencji oświeceniowych, odróżnia się kategorię indywiduum od kategorii podmiotu, a kategoria podmiotu funkcjonuje jako odpowiednik pojęcia osoby, pojęcia oczywiście znaturalizowanego. W konsekwencji indywidualizm uznany być może za derywację humanizmu epok wcześniejszych, a nowoczesny humanizm za nurt myślowy, z którego wyłoniła się podmiotowość.

W historycznie wcześniejszych formach humanizmu oddzielenie indywidualizmu od humanizmu nie było możliwe ze względu na ich uwikłanie w dogmaty metafizyczno-antropologiczne. Kategoria podmiotowości, jako przynależąca do dyskursu asubstancjalistycznego, znosi wcześniejszą konieczność posługiwania się pojęciami *homo* i *humanitas* odnoszącymi się do bytu określonego przez przypisywane mu atrybuty. W konsekwencji humanizm nie byłby teorią i/lub praktyką promującą wyjątkowość ludzkiego bytu w ogóle i człowieczeństwa w szczególności, lecz teorią i/lub praktyką podtrzymującą aktualne samopojmowanie się podmiotów. Podmiotowość zaś określa się obecnie przede wszystkim przez autonomię. Podmiot współczesny uznaje się bowiem za jedyne źródło swych reprezentacji, swych czynów i praw ograniczających wolność jednostek. Kto uznaje najważniejszą zasadę nowoczesnego humanizmu – autonomię podmiotu – może się nazywać humanistą. Kto stawia na niezależność jednostki ludzkiej, a nie na jej autonomię, jest indywidualistą i naraża się na popadnięcie w szkody dla społeczeństwa hiperindywidualizm – wytwór nowoczesności. Znamienne dla nowoczesnego humanizmu miałyby być właśnie to, że nie wymaga on przyjmowania tez antropologicznych i tym samym kategorie *homo* i *humanitas*, uznane za niemożliwe do ahistorycznego określenia, mogą zniknąć z jego słownictwa. Humanizm miałby być jedynie teorią, światopoglądem, ideologią czy praktyką upowszechniającą zasadę autonomii podmiotu, zaś humanistą każdy, kto świadomie lub nieświadomie przyczynia się do jej utrwalania. Humanizm sprowadzałby się zatem w dużym stopniu do przyswojenia języka, którym należy się posługiwać, aby być humanistą. Werbalnie humanista musi propagować autonomię każdego ludzkiego podmiotu, a uczucia, intencje, które nim kierują, i wszystko to, co składa się na tzw. człowieka wewnętrznego, staje się mniej istotne.

W dyskursach nowoczesnych humanizmów powraca jednak sprawa uczuć i intencji jako kłopotliwy problem etyczny i teoretyczny jednocześnie. Konsekwentny w swych praktykach humanista, czyli humanista posługujący się spójnym systemem zasad etycznych, powinien bowiem nie tylko werbalnie akceptować człowieka jako byt wyróżniony, lecz także wyznawać jakiś rodzaj

uzasadnionej lub nieuzasadnionej wiary w *homo*. W przypadku wiary, która szuka dla siebie uzasadnienia, konieczne jest, jak sądzę, formułowanie tez antropologicznych, a zatem powrót do pojęć, które zostały wyeliminowane przez założenie samokonstruującego się podmiotu.

Dodać należy, że porzucenie kategorii *homo* i *humanitas* ma oczywście swe nie tylko teoretyczne przyczyny, bo po bestialstwach wojennych XX wieku euforyczna wiara klasycznego humanizmu w człowieczeństwo człowieka praktycznie zanikła. Być może zatem rację ma John N. Gray (1995, s. 144), twierdząc, że: „W okresie późnej nowoczesności podtrzymuje się projekt oświecenia przede wszystkim z powodu z obawy przed konsekwencjami jego porzucenia. [...] Nasze kultury są kulturami oświecenia nie z powodu przekonania, lecz z powodu pustki”.

Przywołany wcześniej Bidar jest jednym z tych myślicieli współczesnych, którzy, propagując ideę humanizmu – a Bidar jako wysoki urzędnik państwowy nie tylko głosi tę ideę, ale też wciela ją w życie społeczne środkami politycznymi – ubolewają nad tym, że współczesnym wyznawcom humanizmu nie udało się znaleźć takich form duchowości, które zaspokoiliłyby w pełni duchowe potrzeby człowieka, nie przybierając jednocześnie formy religijnej. „Czekamy na humanizm, który wzniesie życie ludzkie do nieba, ale bez bogów” (Bidar, 2014, s. 76) – deklaruje w przywołanej wcześniej książce. Bidarowi i nowoczesnym „oświeconym” nie idzie już oczywiście o doprecyzowanie idei człowieka (*homo*) i człowieczeństwa (*humanitas*), lecz o specyficznie rozumianą ideę humanisty, czyli wyznawcy humanizmu „oświeconego”, takiego, którego dogmaty i cele zostały już przedstawione. Odmawiając zakorzenienia swych poglądów w metafizyce – metafizyka oświeceniowa nie spełnia bowiem naukowych standardów – zobowiązany jest jednocześnie deklarować typowo oświeceniowy optymizm, przypisujący człowiekowi, wytrwale i wbrew faktom, niezwykłą siłę samowystarczalnego rozumu, zdolność do twórczego rozwoju siebie samego i społeczeństwa, uwolnienie od wszelkich „nierozumnych” ograniczeń i możliwość zbudowania szczęśliwego społeczeństwa. Optymizm nie pozwala „oświeconemu” humaniście z jednej strony na poważne potraktowanie podważających ten optymizm faktów, na

zaakceptowanie wszelkich wyprowadzanych z tych faktów pesymistycznych diagnoz i prognoz – np. takich, jak te formułowane przez Michela Houellebecqua opisującego w swych kontrowersyjnych powieściach społeczeństwo i jednostki wyzbyte wszelkich tradycyjnych dla duchowości zachodniej wartości i ograniczeń – a z drugiej, na porzucenie myśli o konieczności podtrzymywania duchowego wymiaru kultury europejskiej. Europejskiemu humaniście potrzebne są bowiem formy duchowości, „które pociągnęłyby życie ludzkie aż do absolutu”, podczas gdy „na razie wracamy do bogów starych, aby wyrwać się ze szponów społeczeństwa masowego” (Bidar, 2014, s. 76). Humaniście (humanizmowi jako praktyce), twierdzi Bidar, nie jest potrzebna wiara w Boga, lecz potrzebna jest jakaś bogopodobna idea, która fiksuje cel jego działań, daje mu poczucie dysponowania absolutnym kryterium prawdy i umożliwia dokonywanie ocen według przyjętego przez siebie porządku aksjologicznego. Idea „boga” jest humaniście potrzebna jako taka, która skłania do przekraczania samego siebie, wzbogaca go przez wzniosłość relacji, jakie można mieć jedynie z bytem transcendentnym. Czy w uniwersum ludzkich reprezentacji jest coś, co może ofiarować przygodę bardziej odległą niż to czyni idea Boga? – zapytuje Bidar. Trzeba zatem uznać, twierdzi, że zabijanie idei Boga jest ryzykowne bardziej, niż się powszechnie sądzi, bo automatycznie wyłącza z praktyki humanistycznej jedno z jej źródeł, a mianowicie monoteizm wciąż jeszcze podtrzymujący „złotą regułę miłości innego” i „pozwalający kultywować ideę przekraczania siebie” (Bidar, 2014, s. 103).

Humanizm oświeceniowego typu stanowi, jak w tym przypadku słusznie twierdzi Woleński, program społeczny, który nie ma i mieć nie może teoretycznego uzasadnienia, ale musi być oferowany świadomości potocznej jako substytut racji ostatecznej. Pojęcia *homo* i *humanitas* są z niego wyrugowane, co świadczy o zaadoptowaniu przez tę świadomość paradygmatów filozofii krytycznej. Jako program społeczny ma on wymiar polityczny; spełniać ma funkcję demokratyzującą i emancypacyjną, wdrażając w życie społeczne wartości przedkładane społeczeństwu jako wartości w praktyce obowiązujące i w teorii uniwersalne. Wiara w ich (pozorną) uniwersalność, potrzebna „nieoświeconym”, sprzy-

ja bowiem kształtowaniu moralności indywidualnej i społecznej zgodnie ze stawianymi przez program celami. Etyka indywidualna i wyznaczane przez nią (pozorne) powinności muszą bowiem odpowiadać ideałowi społecznemu, aby program mógł być sprawnie realizowany. Wiedza o relatywności programu, który, jak każdy społeczny projekt, jest wytworem kulturowo określanych potrzeb, przynależy „oświeconym”. W konsekwencji w realnym życiu społecznym i politycznym etyka wygenerowana przez program społeczny nie może być trwale zinternalizowana i ustabilizowana przez etos społeczny harmonizujący etykę ze społecznymi instytucjami. Przeciwnie, to instytucje społeczne i reprezentujący je urzędnicy wyznaczają relatywnie obowiązujący etos społeczny, czyli mówiąc inaczej, obowiązującą poprawność polityczną. Funkcja oświeceniowego humanizmu, wyznaczającego określone idee regulatywne życia wspólnotowego, także ma być jedynie praktyczna. Stąd bierze się zakładane pierwszeństwo ideologii humanistycznej nad niemożliwą, jak się twierdzi, filozofią/nauką uzasadniającą humanizm w ogóle. Idee humanistyczne jako służące praktyce społecznej nie muszą i nie powinny być przekazywane w (niemożliwych) zwartych koncepcjach filozoficznych/naukowych, lecz konsekwentnie przenoszone do świadomości społecznej wieloma kanałami masowego przekazu.

Humanizm propagowany przez Bidara jest reprezentatywny dla dużej części współczesnych zwolenników humanizmu głęboko zakorzenionego w kulturze oświeceniowej. W tym kontekście interesująca jest próba podjęta przez Tzvetana Todorova. Todorov bowiem w książce *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji* (2003) podejmuje się, wbrew obowiązującym paradygmatom filozofii krytycznej, wypracowania teoretycznego modelu humanizmu oświeceniowego.

Należy jeszcze podkreślić zasadniczą różnicę pomiędzy humanizmem budowanym na pojęciach *homo* i *humanitas* a humanizmem bazującym na pojęciu humanisty. Ten pierwszy podaje warunki, na których człowiek może osiągać pełnię człowieczeństwa, ten drugi zaś warunki, które muszą być spełnione, aby treści świadomości indywidualnej odpowiadały świadomości aktualnie akceptowanej przez intelektualne elity.

### 3.2. „Rodzina humanistów” – (post)oświeceniowa wersja humanizmu wykluczającego

Wkraczając wraz z książką Todorova *Ogród niedoskonały* w epokę oświecenia, trzeba uwzględnić wspomniane oddzielenie podmiotowości od jednostkowości, które to odseparowanie znacząco ułatwiło „wymianę” idei *homo* i *humanitas* na ideę humanista. Mamy w tym przypadku do czynienia z próbą ufilozoficznienia postoświeceniowej wersji humanizmu, a zatem z próbą sformułowania doktryny, która mogłaby stanowić teoretyczne zaplecze współczesnego humanizmu naturalistycznego. Todorov widzi możliwość zbudowania tego zaplecza z jednej strony przez wprowadzenie różnicy między podmiotem a jednostką – jakby na wzór personalizmu odróżniającego osobę od jednostki – a z drugiej przez twórcze wykorzystanie dorobku myśli oświeceniowej. Pierwszy zabieg dostarcza mu także kryterium wyboru tych filozofów, którzy będąc koryfeuszami oświecenia, nie zaakceptowali zafiksowania się tej epoki na indywidualizm, lecz stali się (nieświadomymi) prekursorami filozofii podmiotowości, a tym samym nieświadomymi prekursorami nowoczesnego humanizmu. Uznali oni bowiem, że pojęcie człowieczeństwa i jego waloryzacja odnajdują wreszcie swe filozoficzne uzasadnienie dzięki rozeznaniu, że ludzki podmiot jest bytem autonomicznym, a Todorov właśnie na założeniu autonomiczności podmiotu buduje swoją wersję humanizmu, określając, jakie warunki powinien spełnić właściwy (nowoczesny) humanizm oraz prawdziwy (nowoczesny) humanista. Twierdzi bowiem, że człowiek nowoczesny pojmuje siebie jako źródło swych reprezentacji i aktów; jako ich podstawę lub ich autor. Ustabilizowanie się wiedzy o autonomiczności podmiotu w świadomości społecznej sprzyja, zdaje się sądzić autor *Ogrodu niedoskonałego*, sformułowaniu teorii (właściwego) humanizmu filozoficznego, który pozwoli ocenić akceptowane dziś powszechnie prohumanistyczne nastawienia i praktyki pod względem ich przynależności do humanizmu w ogóle. Jego rozważania przebiegają zatem w określonym polu poznawczym wyznaczonym przez przyjęte założenia, z których założenie autonomii podmiotu jest oczywiście najważniejsze. Działa w nich jednak także inne, nie-

wyrażone wprost (przed)założenie porządkujące całość dyskursu, a które decyduje o tym, że Todorovą koncepcję humanizmu można uznać za przypadek humanizmu wykluczenia. Myśl Todorova wpisuje się bowiem w postmarksowski historycyzm. Przyjmuje on więc tę wersję historyczności treści świadomości indywidualnej i społecznej, która uniemożliwia czerpanie z intelektualnych zasobów przeszłości bez ich oceniania z punktu widzenia aktualnych potrzeb indywidualnych czy zbiorowych – starożytna maksyma *historia magistra vitae est* nie może być w tym przypadku uznana za produktywną.

Todorov uprawia analizy historyczne w duchu marksowsko-nietzscheańskim, a więc pisze swoistą genealogię humanizmu jako aktualnej formy świadomości społecznej. W konsekwencji współczesny właściwy humanizm musi głosić takie treści, które mogą stać się kwintyem dla potrzeby autonomii, a postać nowoczesnego humanisty jest tak zaprojektowana, aby tej potrzebie sprostać: humanistą może być tylko ktoś świadomy swej autonomii, a zatem ten, kto nie oczekuje, że prawa i normy zostaną mu nadane z natury rzeczy czy przez Boga, ale sam je ustanawia zgodnie z własnym rozumem i własną wolą (zob. Todorov, 2003, s. 50–53) i w ten sposób właściwie korzysta z wolności. To dlatego, według Todorova, humanistyczne treści rozproszone są tylko w dziełach niektórych oświeceniowych filozofów, a mianowicie tych, którzy pisali w duchu rodzącego się już w tym czasie ducha humanizmu właściwego. Autor Ogrodu niedoskonałego wybiera spośród nowożytnych myślicieli Michela de Montaigne'a, Jeana-Jacques'a Rousseau i Benjamina Constanta. Ogranicza się więc do analizowania tekstów trzech filozofów francuskich, ale nie ukrywa, że rzeczony duch humanizmu właściwego działał także na innych myślicieli epoki oświecenia, a dziś jeszcze silniej wpływa na pojawiające się treści świadomości, jakby domagając się ich uporządkowanego filozoficznego wypowiedzenia.

Todorov wydziela cztery (nowożytne) filozoficzne rodziny, a mianowicie:

- rodzinę humanistów,
- rodzinę konserwatystów,
- rodzinę indywidualistów,
- rodzinę scjentystów.

Przynależność do jednej z nich zależy, jak już wiemy, przede wszystkim od sposobu rozumienia wolności indywidualnej. Doprecyzowując treści humanistycznej świadomości, Todorov uznaje, że humanistą można nazywać jedynie tego, kto „zaprzecza, że istnieje jakaś zależność pomiędzy nabyciem praw do kierowania własnym losem a rozpadem społeczeństwa, moralności i jednostkowego »ja«” (Todorov, 2003, s. 42). Zaprzeczając wszelkiej negatywnej zależności pomiędzy autonomią podmiotu a moralną kondycją jednostek i społeczeństwa, humanista świadomie akceptuje własną oraz cudzą wolność indywidualną i podejmuje działania sprzyjające ich utrwalaniu, a pojawiające się trudności rozwiązuje środkami, które tej wolności zasadniczo nie ograniczają.

W przeciwieństwie do humanisty konserwatysta bierze wolność indywidualną za przyczynę indywidualnego oraz społecznego zła, postuluje zatem jej ograniczenie, a nawet wyrzeczenie się jej dla wspólnego dobra. Konserwatysta zatem nie może być humanistą. Indywidualista ocenia wolność pozytywnie, ale odrzuca wszelkie społeczne zobowiązania i uznaje jedynie własną wolę oraz własne prawo; czyniąc to, czego on sam chce, absolutyzuje wolność indywidualną. Indywidualista nie może być humanistą, bo nie respektuje praw innego „ja” i praw wspólnoty.

Indywidualista absolutyzuje wolność indywidualną, a scjentyista przeczy temu, że wolność w ogóle jest możliwa. Scjentyista wierzy w konieczność praw przyrody, a wierząc w ich konieczność, sam wyklucza się z rodziny humanistów.

O ile konserwatyzm i scjentyzm słusznie uznawano w przeszłości (i uznaje się dziś) za niemożliwe do pogodzenia z humanizmem, to myśl nowożytna (i współczesna) błędnie diagnozowała indywidualizm jako humanizm. Indywidualizm nie odróżnił w porę podmiotu od indywiduum i do dziś umacnia złe rozumienie wolności, myląc wolność podmiotu z niezależnością jednostki; a kiedy zasadę autonomii zastępuje się zasadą niezależności, znosi się wszelkie wartościowanie podmiotu poza afirmacją „ja” jako wyizolowanego absolutu (zob. Todorov, 2003, s. 53–60). Oświeceniowy (nowożytny), ale także współczesny humanizm, właśnie przez odtwarzanie się jego derywacji indywidualistycznych nie przybrał spójnej filozofii



ficznej postaci. Dziś odróżnienie indywidualizmu od humanizmu jest możliwe, ponieważ, jak pisze Todorov:

Do powstania dzisiejszego świata doprowadziła rewolucja, która dokonała się w umysłach Europejczyków. Była to rewolucja powolna, bowiem trwała kilka stuleci. Aby uchwycić ją w całej rozciągłości, opisać ją można jako przejście ze świata, którego struktura i prawa są dla każdego członka społeczeństwa czymś pierwotnym i trwałym – do świata, w którym każdy sam odkrywać może jego naturę i ustalać normy. Członek dawnej społeczności krok po kroku odkrywa miejsce, jakie przypadło mu we wszechświecie, a mądrość każe mu się z tym pogodzić. Człowiek żyjący w dzisiejszym społeczeństwie nie odrzuca tego wszystkiego, co przekazała mu tradycja, lecz chce poznać świat na własną rękę i domaga się, by całym jego istnieniem kierowały zasady wybrane przezeń osobiście (s. 17).

Doprecyzowując: istotna przemiana, jaka dokonała się w trakcie owej ukrytej długotrwałej rewolucji, polega głównie na tym, że uzyskano świadomość, iż najlepsza ocena własnego i cudzego czynu pochodzi od „ja”, od skończonego podmiotu, a dokładniej od jego woli, rozumu i uczuć:

Punkt ciężkości przenosi się tu z kosmosu na człowieka – ze świata obiektywnego na subiektywną wolę. Istota ludzka nie jest już poddana zewnętrznemu porządkowi, lecz sama ten porządek pragnie ustanawiać. Ruch jest zatem podwójny: następuje odczarowanie świata i sakralizacja człowieka. Wartości odjęte jednemu powierzone zostają drugiemu. Ta nowa zasada, z której bez wątpienia nadal nie wyciągnęliśmy jeszcze wszystkich konsekwencji, odpowiada za obraz naszej polityki i naszego prawa, naszych sztuk i naszej nauki. Ona również jest naczelną zasadą nowożytnych państw. (Todorov, 2003, s. 18)

Można zatem dopowiedzieć, że konserwatyści, scjentyści i indywidualiści nie przyczyniali się do rzeczonyj rewolucji i nie przyczyniają teraz do utrwalania w społecznej świadomości właściwie rozumianego humanizmu. Przeciwnie, trzymając się, świadomie

lub nieświadomie, swych fałszywych przekonań, wspomagają, tak dziś, jak dawniej, siły antyhumanistyczne. Skoro zatem ich rodziny nie zostały jeszcze przez postęp wyeliminowane z przestrzeni kulturowo-społecznej, to procesy rewolucjonizujące świadomość indywidualną i społeczną powinny nadal być podtrzymywane. Konserwatyści przecież nadal, lękając się wolności indywidualnej, proponują powrót do organicznej wspólnoty (para)religijnej; nowi scjentyści wciąż wierzą w powszechny determinizm i negują wolność indywidualną, angażując się w uprawianie inżynierii społecznej, a współcześni indywidualiści, zakładając samowystarczalność jednostki ludzkiej, idą za swym mistrzem Markizem de Sade'em i wyznają etykę własnej przyjemności. Aby stać się członkiem rodziny humanistów, trzeba wyrzec się zatem tych trzech kłopotliwych rodzin i przystać do rodziny humanistów. Przystąpienie do niej wymaga przyjęcia określonej przez Todorova antropologii humanistycznej, kompatybilnej z potrzebami współczesnej postępowej świadomości.

Pierwsza teza Todorovskiej antropologii humanistycznej głosi, że ludzie to odrębny gatunek, a przedstawiciele tego gatunku są istotami społecznymi, czyli są zdolni do życia we wspólnocie. Zdolność ta ma liczne ważne konsekwencje, bo to właśnie owa zdolność do nawiązywania międzyludzkich relacji sprawia, że człowiek jest zwierzęciem świadomym i samoświadomym. Świadomość i samoświadomość zatem są, genetycznie rzecz ujmując, wytworami życia wspólnotowego. Świadomość i samoświadomość, które wykształcają się w złożonych i różnorodnych relacjach między dwoma podmiotami, w osobowych relacjach „ja” z „ty”, decydują o nieprzystawalności konkretnych podmiotów. Osobowe relacje nieprzystawalnych podmiotów umożliwiły zatem także pojawienie się w historii ludzkiej wiedzy i samowiedzy, samego pojęcia wolności i, z czasem, także właściwego jej rozumienia jako autonomii. Autonomia „ja”, to, jak powiedziano wyżej, możliwość decydowania o swoim losie, nie zaś możliwość sprzeciwiania się prawom naturalnym i stanowionym. To nowożytność odkryła, że punktem odniesienia dla uczuć, rozumu i woli każdego ludzkiego indywiduum jest sam człowiek, że autonomia nie jest tym samym, co indywidualistyczna wolność robienia wszystkiego, co się

chce, lecz prawem do robienia również tego, co się chce; że nie jest ignorowaniem praw w ogóle, lecz podporządkowaniem się prawu, które samemu się wybrało. W tym sensie można powiedzieć, że czyn autonomiczny to czyn, którego źródło bije w jego podmiocie, że „charakterystyczna dla człowieka jest biologiczna cecha oddzielenia się od własnego bytu” (Todorov, 2003, s. 44). Tylko w tym sensie można też mówić, że przedstawiciele gatunku człowiek są do pewnego stopnia istotami wolnymi i że mogą oni z tej wolności korzystać. W antropologii humanistycznej przyjmuje się zatem, że człowiek jest raczej potencją aniżeli esencją: może stać się taki lub taki, działać w ten lub inny sposób i nie robi tego z konieczności.

W antropologię humanistyczną „wbudowana” jest określona aksjologia. Autor *Ogrodu niedoskonałego* pisze:

Humanizm – głosi wartości przewyższające życie pojedynczego człowieka; jednak wartości te nie są związane ze sprawami bożymi: chodzi teraz – by tak rzec – o transcendencję lateralną, poziomą, a nie pionową. Miejsce boskości zajęło człowieczeństwo. Nie chodzi wszelako o jakiegokolwiek człowieczeństwo: wyłącznie o to, które przejawia się w ludziach innych niż ja. (Todorov, 2003, s. 165)

Nie należy rozumieć tego stwierdzenia tak, że humanizm każe poświęcać życie jednej osobie lub idei ludzkości. Chodzi o to, aby zawsze respektować człowieczeństwo tej oto konkretnej osoby. Aksjologia właściwego humanizmu nakazuje budowanie relacji wyłącznie z konkretnymi osobami; poświęcanie się tylko konkretnym osobom, nigdy zaś poświęcanie się idei. Poświęcanie się ideom – abstrakcjom – właściwe jest właśnie trzem nie-humanistycznym rodzinom. Było i jest powodem społecznych nieszczęść – krzywdzenia ludzi (s. 166), twierdzi Todorov, mając na myśli okrucieństwa popełniane w przeszłości.

Antropologia humanistyczna wraz z zawartą w niej aksjologią nie jest, zdaniem autora *Ogrodu niedoskonałego*, idealistyczna i dogmatyczna. Jako konstrukt teoretyczny bazuje na określonych faktach, których wyjaśnienie trzeba uznać za niemożliwe, ale także, w kontekście współczesnej metafizyki, za niepotrzebne. Wiele

działań podejmowanych przez człowieka pozwala przyjąć, że jest wiele prawdopodobna:

– „autonomia »ja«” – jest możliwe, „by człowiek znalazł się u źródeł swych czynów (lub przynajmniej części z nich) i w sposób wolny decydował, czy może ich dokonać, czy nie; by działał wedle własnej woli” (s. 74);

– „celowość »ty«” – są możliwe takie działania człowieka, których celem nie jest jedynie on sam, lecz przede wszystkim drugi człowiek („mój bliźni”); możliwe jest, aby to właśnie „ja” i „ty” stały się „ostatecznym celem działań, a nie – jak dotąd – Bóg, dobro, sprawiedliwość (w sferze wysokiej) lub przyjemności, pieniądź, władza (w sferze niskiej)” (s. 174);

– „uniwersalność »ich«” – jest możliwe, aby człowiek podejmował działania na rzecz wspólnoty w imię przynależności do tego samego gatunku.

Krótko mówiąc, humanistyczna antropologia zakłada, że:

„»Ja« winno być źródłem czynu, »ty« – jego celem, zaś »oni« wszyscy należą do tego samego gatunku ludzkiego” (s. 42). A o przynależność do rodziny humanistów wymaga zgody na to, że „jedynie związek tych trzech postulatów tworzy zręby właściwej doktryny humanistycznej” (s. 42).

Autonomia „ja”, celowość „ty” i uniwersalność „ich” to najważniejsze humanistyczne wartości. Potwierdzają to fakty – urzeczywistniające je praktyki – oraz, jak utrzymuje Todorov, towarzyszące im (aktualnie) poczucie oczywistości. Z tego względu można je propagować jako zasady (wartości) uniwersalne, choć, jak wiadomo, pojawiają się na pewnym etapie rozwoju gatunku „człowiek” i na określonym etapie rozwoju świadomości społecznej. Z nich też dają się wyprowadzić wszelkie inne wartości humanistyczne, a w szczególności wartości takie jak wolność, szacunek dla bliźniego i należna wszystkim godność (zob. s. 42–55).

Propozycja Todorova niewątpliwie wykracza poza ramy humanizmu ideologicznego. Autor *Ogrodu niedoskonałego* wypracowuje antropologię filozoficzną, która uzasadnia jego wizję nowoczesnego humanizmu i łagodzi dyskomfort, jaki przynosi nakaz żywienia „ślepej” miłości do człowieka i ludzkości. Jej elitaryzm także jest złagodzony dzięki temu, że „duch historii” nie jest „duchem rozumu

filozoficznego”, lecz „duchem potocznej świadomości” respektującym potrzeby przeciętnej tej świadomości dysponenta. Odnajduje się w niej jednak ten sam, co w humanizmach ideologicznych rozdźwięk pomiędzy roszczeniem do uniwersalności humanizmu a roszczeniem do pozapodmiotowego aktualizowania się treści świadomości. Pojawiają się w związku z tym pytania, na które, jak się zdaje, Todorova antropologia humanistyczna nie może dać odpowiedzi. Człowiek (*homo*) jest w niej określany w kategoriach genetycznych: relacje „ja” z „ty” – do których jest zdolny jako byt społeczny – przyczyniają się do pojawienia się bytu świadomego i samoświadomego; świadomość i samoświadomość to konieczne warunki pojawienia się bytu świadomego swej autonomii i z tej autonomii korzystającego. Czy zatem wyłanianie się świadomości i samoświadomości oraz zanikanie świadomości i samoświadomości – a tym samym niedoskonałość, która sprawia, że „ja” nie może być w pełni źródłem swych czynów i nie może „odrywać się” od siebie samego – sprawia, że ten oto niedoskonały podmiot przestaje być właściwym przedstawicielem gatunku „człowiek”? Pojawiają się znane skądinąd wątpliwości dwojakiego przynajmniej rodzaju. Po pierwsze pojawia się problem kryteriów decydujących o przynależności do gatunku „człowiek”, a po drugie, problem kryteriów decydujących o byciu podmiotem. Zakładana przez Todorova historyczność świadomości indywidualnej i społecznej dopuszcza zmianę wszelkich kryteriów pozwalających oceniać treści świadomości w zależności od treści aktualnie wypracowywanych w procesach intersubiektywnych, a więc także zmiany kryteriów człowieczeństwa i podmiotowości.

Warto bliżej przyjrzeć się Todorovskim opisom miłości – relacji pomiędzy „ja” i „ty”, która uzyskuje u francuskiego filozofa szczególny status. Opisy te ujawniają bowiem inne „słabości” jego antropologii humanistycznej. Miłość (i jej pochodna, przyjaźń) jest według Todorova relacją szczególną, ponieważ, twierdzi, z niej genetycznie wywodzi się moralność humanistyczna. Miłość to najpłodniejsza z relacji osobowych, jeśli idzie o konstytuowanie się wszelkich humanistycznych wartości, a to z tego względu, że jest to relacja wolicjonalnie i emocjonalnie najsilniejsza i najbardziej intymna. Miłosne odniesienia osobowe trzeba by zatem

uznać za te, z których wyłaniają się wszystkie (oczywiste) zasady humanistycznej antropologii, z których zasada celowości „ty” jest zasadą pierwotną. Miłość ustanawia bowiem „ty” jako absolutny cel wszelkich działań „ja” odniesionych do „ty”. Relacja miłości ma bowiem tę specyfikę, że przedmiot miłości jest niezastępowalny. Każda zmiana przedmiotu miłości (zmiana „ty”) jest zarazem zmianą samej relacji, czyli relacją nową, nową miłością. Inna jest miłość ojca do każdego z dzieci, miłość matki do każdego z dzieci, inna miłość dziecka do każdego z rodziców, miłość do tej oto kochanki itd. – stwierdza Todorov – i pisze: „Jestem przywiązany do kogoś nie dlatego, że jest podobny do wszystkich, którzy mogli być na jego miejscu, lecz właśnie dlatego, że jest inny i – w moich oczach – lepszy: piękniejszy, bardziej pociągający, bardziej wzruszający niż potencjalni rywale, jednym słowem jest od nich lepszy, a nie równy” (Todorov, 2003, s. 141).

Kto nazywa miłością inne niż te osobiste odniesienia i propaguje miłość do idei, państwa, prawa, ludzkości i tym podobnych przedmiotów, ten sam się wyklucza z „rodziny humanistów”. „Umiłowanie” Boga, sprawiedliwości, państwa czy ludzkości, czyli zapamiętanie się w „miłowaniu” abstrakcji, przyniosło, jak pokazuje historia, złe dla człowieka skutki i zawsze stwarza zagrożenie dla właściwych relacji międzyludzkich. Angażowanie się w realizację jakiegoś abstrakcyjnego „dobra” skłania bowiem do zaniedbywania, krzywdzenia, a nawet niszczenia jakiegoś konkretnego „ty”. Zatem to właśnie miłość jako relacja między dwiema konkretnymi istotami ludzkimi ugruntowuje człowieka jako gatunek, uzasadnia jego uspołecznienie, jego moralność, jego zaangażowanie w dobro wspólne i wszelkie inne wartości, a przede wszystkim te podstawowe: autonomię „ja”, celowość „ty” i uniwersalność „ich”.

Dodajmy, że niezastępowalność przedmiotu miłości osłabia, według Todorova, podstawową tezę dogmatycznego naturalizmu, takiego, który analogicznie do scjentyzmu głosi absolutne rządy konieczności także w ludzkim świecie. Przecież tego oto człowieka, w tym czasie, gdy obdarza się go miłością, nie da się nikim innym zastąpić, co byłoby możliwe, gdyby można było wydedukować takiego samego człowieka z warunków biologicznych, społecznych i psychicznych, twierdzi francuski filozof. W tym sensie,

stwierdza, można powiedzieć, że miłość jest „antynaturalna”, bo nawet gdy łączy się z seksualnością, popcha do wyboru wyłącznego partnera (*sic!*).

Miłość spełnia w koncepcji Todorova funkcję podobną do tej, jaką przypisywali jej myśliciele starożytni i klasycyzujący, a mianowicie funkcję nazywania i jednocześnie wyjaśniania realnego istnienia owych „antynaturalnych” więzi międzypersonalnych. Różnica polega na tym, że oni przyjmowali ontologiczne pojęcie miłości, zaś Todorov uznaje samą tę relację za wynik procesu filogenezy, a jej właściwe rozumienie za wynik rozwoju wiedzy i samowiedzy. Twierdzi on bowiem, że nowożytność tylko w ograniczonym stopniu przyczyniła się do właściwego rozumienia miłości i tym samym do wyeliminowania błędów utrwalonych przez nieświadomych kontynuatorów koncepcji wcześniejszych, a szczególnie tej starożytnej, w której miłość (*eros*) definiuje się przez pragnienie tego, czego „ja” brakuje oraz przez radość (*philia*). Przedmiot miłości występuje w niej jako nieobecny, a sama miłość jako egocentryczna. Drugi człowiek odpowiada w niej na potrzeby „ja” i w konsekwencji przedmiotem miłości jest określony przez te potrzeby ideał osoby, a nie ta oto konkretna osoba, zatem „[s]zczytowym momentem stosunków z drugim człowiekiem byłoby jego wchłonięcie” – stwierdza Todorov (2003, s. 148).

Miłość jako pragnienie zawsze musiałaby być skazana na klęskę, bo w samej strukturze dawnej koncepcji miłości niespełnienie funkcjonuje jako konieczny element – spełnienie pragnienia oznacza koniec miłości. Takim rozumieniem miłości posługują się nowożytni, także ci tworzący rodzinę humanistów, a wśród nich ci wybrani: Montaigne, Rousseau i Constant. Nie dostrzegają oni jeszcze tego, że starożytne pojmowanie miłości „nie gwarantuje ani niepowtarzalności przedmiotu miłości, ani jego wolności, a jeszcze mniej wolności kochającego podmiotu” (s. 150). Będąc jednak – nieświadomymi jeszcze – członkami rodziny humanistów, a zatem jakby intuicyjnie kierując się właściwą humanistyczną świadomością, doceniają w starożytnych koncepcjach to, że trafnie łączy się w nich miłosną relację z radością, która ogarnia kochającego tylko z powodu samego istnienia przedmiotu miłości. Uczucie owej bezinteresownej radości pojawia się wtedy, twierdzi Todorov, gdy

relacja między „ja” i „ty” jest prawdziwą relacją miłosną, taką, której celem nie jest zjednoczenie się z jej przedmiotem, jego wchłonięcie, zawłaszczenie. Radość ta jest radością z istnienia tej oto niepowtarzalnej osoby. Montaigne taką właśnie miłość opisuje, gdy mówi o swej przyjaźni z Étienne’em de La Boétie’em; Rousseau pisze o niej w *Pygmalionie*, *Nowej Heloizie* czy *Emilu*, twierdząc, że prawdziwa miłość nie niszczy osobności „ja” i „ty”, że jej celem jest wzajemność, a posiadanie drugiego musi być połączone z oddaniem się jemu.

Związek pomiędzy właściwym rozumieniem miłości a jakością realnych relacji za miłosne uznawanych nie jest rozważany w *Ogrodzie niedoskonatym*. Tym niemniej konsekwentne trzymanie się swoistego historycyzmu wymagałoby przyjęcia istotnej pomiędzy nimi zależności. Napotykaemy zatem na wspomnianą już wcześniej trudność z ukazaniem genetycznej i historycznej zależności pomiędzy subiektywnym intymnym miłosnym zaangażowaniem a uniwersalnością proponowanego modelu humanizmu. Todorov podkreśla bowiem przede wszystkim wolność i dowolność wyboru przedmiotu miłości i jego niezastępowalność, a w konsekwencji niepowtarzalność i swoistość każdej miłosnej relacji. Miłość, jego zdaniem, zawsze jest pozbawiona jakiegokolwiek uzasadnienia, albo dokładniej mówiąc, jej uzasadnieniem jest niepowtarzalność wybranej osoby i właśnie odmowa wszelkiego uzasadniania wyboru. Wybór, a właściwie spontaniczne zaangażowanie, jest radykalnie subiektywny. Ważna jest jedynie tożsamość osoby kochanej, cechy, które zachwycają kochającego. Z zasady też miłość nie jest trwała, bo dynamiczne „ja” dynamicznie kocha również dynamiczne „ty”. Ma się więc zawsze do czynienia ze zmieniającą się w czasie konfiguracją osobowościowych cech. Zmiana cech członów miłosnej relacji zmienia, jak wiemy, samą tę relację. Nietrwałość, dynamika miłości i tym samym permanentna zmiana jej przedmiotu, nie jest tym, co miałoby przeszkadzać w ewentualnym doskonaleniu rzeczywistych miłosnych relacji i w dochodzeniu do wiedzy, czym miłość jest. Przeciwnie, dynamika sprawia, że przeżywa się bogactwo różnych miłosnych więzi, a to służy rozpoznawaniu jej istoty.

Todorov, co dla mnie istotne, przypisuje miłości jeszcze jedną funkcję, o której dotąd nie wspominałam. Można by tę funkcję nazwać funkcją idealizującą albo, bardziej dosadnie, fikcyjotwórczą.



Radosna miłość, która jest źródłem humanistycznych wartości, humanistycznej moralności i humanistycznej wiedzy, to miłość ślepa na niedoskonałość przedmiotu miłości. „Przedmiot miłości nie musi być dobry; nie musi być piękny; a jednak zakochany tak o nim myśli”, ponieważ miłość wyzwala pozytywną moc, a jest nią moc stwarzania iluzji – stwierdza wprost autor *Ogrodu niedoskonałego*. Stendhal – przypomina – nazywał tę moc krystalizacją; La Rochefoucauld w *Maksymach i rozważaniach moralnych* stwierdza, że „[k]ochankowie widzą wady swych kochanek dopiero, gdy czar prysł”; a Rousseau w *Emilu* konstatuje:

Mało jest ludzi, którzy by się nie wstydzieli, że się kochali wzajem, gdy się już nie kochają; A czymże jest prawdziwa miłość, jeśli nie iluzją, kłamstwem i urojeniem? O wiele więcej kochamy obraz, jaki sobie stworzymy, niż żywy okaz, na który go przenosimy. Gdybyśmy przedmiot miłości widzieli takim, jakim jest w rzeczywistości, miłości nie byłoby na świecie. (za: Todorov, 2003, s. 159–160)

A zatem, podmiot kochający zdolny jest rozpoznać władające nim iluzje i uświadomić sobie niedoskonałość przedmiotu miłości, ale dopiero po ustaniu miłosnej relacji. Przy okazji uświadamia sobie także fikcyjność siłę miłości, miłości, która, jak mawiał Kartezjusz, za pomocą całkiem niedoskonałych istot o wartości zupełnie względnej umie stworzyć absolut. „Gatunek ludzki cechowałaby zatem ta osobliwość, że potrafi z tego, co skończone, uczynić nieskończone, z ulotnego wieczne, przekształcić przypadek spotkania w coś, co stanie się koniecznością życia” – stwierdza Todorov (2003) i kontynuuje:

Złudzenie nie jest półśrodkiem, surogatem; jest środkiem pozwalającym stwarzać absolut z czegoś względnego, postępować tak, by niedoskonałość poszczególnych ludzi nie była przeszkodą nie do pokonania dla doskonałości ich uczuć. I przez to miłość ta nie mieści się w dawnej kategorii miłości zycziwej (lub „czystej miłości”): nie tylko jest ona bezinteresowna, ale, co więcej, kocham bliźniego w jego niedoskonałości, bo wiem, że moja wyobraźnia uzupełni brakujące zalety (s. 161–162).

Montaigne, Rousseau, Constant niejasno przeczuwają to, co wiedzą już dziś humaniści, a mianowicie, że:

istoty ludzkie same sobie nie wystarczają i do życia potrzebują innych; miłość, we wszystkich postaciach, zaspokaja tę potrzebę i wyraża jej najbardziej intensywne przeżywanie. Pochwałę tę znajdujemy w centrum tradycji humanistycznej, w której miłość staje się ideałem. [...] Wraz z humanizmem zaczyna się nowa era, bo odziera on miłość z wszelkiej motywacji nadprzyrodzonej. Przeznaczając dla miłości miejsce na samym szczycie hierarchii, myśl humanistyczna, raz jeszcze, odpięra kierowane pod jej adresem oskarżenia, iż sprowadza ludzi do jednostek samotnych i samowystarczalnych [...] Miłości przypisuje się wartość nie dlatego, że jej przedmiot jest doskonały (bo nie jest), lecz dlatego, że kochać kogoś w ten sposób, jako jego samego i dla niego samego, to najlepsze, co można zrobić. (Todorov, 2003, s. 163)

Radykalnie subiektywne, spontaniczne i biologicznie zakorzenione doświadczanie fikcyjotwórczej miłości przyczynia się także do właściwego rozumienia wolności, jako że kochający podmiot, twierdzi filozof, nie dopuszcza, by rządziła nim wola, czyli „ja chcę”. Miłość, uważa Todorov, to najlepszy przykład działania autonomicznego, a jednocześnie takiego, które jest odpowiedzią na przypadek. Wybór przedmiotu miłości – zdarzenie zakochania się – jest bowiem przypadkowy, ale wybór relacji z przedmiotem miłości pozostaje otwarty. Podmiot zmuszony jest pokonać w tej szczególnej relacji antynomię uległość–wolność, zaakceptować przypadek, a następnie stopniowo zastępować przypadek świadomą i odpowiedzialną decyzją. Jaki udział w podejmowaniu tej jakże ważnej z Todorowego punktu widzenia decyzji ma wiedza i samowiedza, nie da się na podstawie treści *Ogrodu niedoskonałego* stwierdzić. Z jednej strony zdolność przedstawicieli rodzaju ludzkiego do źródłowej relacji miłosnej jest wrodzona, w tym sensie, że pojawia się w procesie filogenezy, a z drugiej, warunkiem właściwego odnoszenia się do przedmiotu miłości zdaje się właściwe rozumienie miłości. Szczególnie kłopotliwa staje się ta wiedza, którą podmiot miłości otrzymuje *post factum* – że kochając, idealizował przedmiot swej miłości – i ta, którą musi przyjąć ten sam podmiot jako podmiot

świadomy i samoświadomy, a mianowicie, że aby miłość spełniała swe humanistycznotwórcze funkcje, musi wytwarzać fikcje. Wewnętrzna zgoda na niestałość miłości i jej funkcję idealizacyjną wymaga w istocie przynależności do elitarnego grona dysponujących wiedzą i samowiedzą przewyższającą wiedzę o miłości opartą na doświadczeniach przeciętnego człowieka. A przecież zdarzenia zakochania i świadomego wyboru relacji miłości, przez które pokonuje się wspomnianą antynomię uległość–wolność, demaskują, według Todorova, niewłaściwe pojmowanie wolności i tym samym demaskują przynależność do nie-humanistycznych rodzin. A przynależność do rodziny humanistów zdaje się zależeć od warunków historycznych i społecznych, w których przyszło komuś żyć, a może także od sprzyjającego postawom biologicznego uposażenia, które sprzyja nawiązywaniu licznych i właściwych jednocześnie miłosnych relacji. Natura bowiem, twierdzi Todorov, to, jak prawdziwie powiada Montaigne, jedynie przyzwyczajenie, a tożsamość osoby jest rezultatem historii jej życia i uwarunkowań kulturowych. „Esencja” jest produktem egzystencji, czymś tylko relatywnie trwałym, wzwyczajeniem się w to, co tymczasowe.

Czy zatem warunki historyczne, społeczne i biologiczne decydują o tym, że jedni wzwyczajają się w indywidualizm, konserwatyzm czy scjentyzm, swoiste Todorowe formy barbarzyństwa? Czy ci, którzy minimalizują swe relacje osobowe, relacje miłosne pojmowane tak jak u francuskiego filozofa, i/lub poświęcają swe życie ideom cenionym przez szeroko pojętą tradycję, muszą zostać wykluczeni z rodziny humanistów? Todorov sądzi, że jedynie bogactwo doświadczeń osobowych, rozbudowany dialog z innymi – nieskończony, bo rozwijany ponad danym nam czasem i poza ograniczoną indywidualnym życiem przestrzenią – prowadzi do osiągnięcia tego, co nazywa „wewnętrzną wielością”, która z czasem osiąga szczyt w nowej jedności (Todorov, 2003, s. 170–174), nowej lepszej wspólnoty. Można zasadnie przypuszczać, że będzie to wspólnota złożona jedynie z Todorowych humanistów. Co zatem stanie się z nie-humanistami? Prawdopodobnie wyeliminuje ich postęp wiedzy i samowiedzy. A może potrzebna będzie kolejna rewolucja?

### 3.3. Humanista eliminujący wrogów – mocna propozycja marksistów

Todorov opracował filozoficznie nową wersję humanizmu oświeceniowego. Opracowanie to mogłoby dopełniać te wersje współczesnego humanizmu ideologicznego, które z ducha oświeceniowego wyrastają i w których zasada demokratyzacji społeczeństwa przewyższa zasadę elitaryzmu wiedzy i pozycji społecznej. Z tego względu propozycja francuskiego filozofa została przedstawiona stosunkowo dokładnie, aby zbadanie jej „mocy” intelektualnej można było zastosować do różnych wersji tego typu humanizmów. Nie można jednak pominąć mocnego śladu, jaki pozostawił w nich marksizm. Zauważmy, że Todorov sprowadza właściwy humanizm i „prawdziwego” humanistę do wyboru określonej koncepcji życia indywidualnego i społecznego, do zajęcia takiej postawy wobec siebie, innego i wspólnoty, aby możliwe było – przynajmniej w teorii – pogodzenie wolności indywidualnej ze świecką formą miłości innego oraz z dobrem wspólnym. Opcja wydaje się ostrożna w tym sensie, że realne, a niewłaściwe wybory postaw nie-humanistycznych – konserwatyzm, indywidualizm, scjentyzm – choć uznane za społecznie i osobowościowo szkodliwe, zostają uznane za zło konieczne, które nie musi być wyeliminowane siłowo. W poszukiwaniu właściwego humanizmu odrzucona zostaje bowiem świadomie ważna cecha humanizmu oświeceniowego, jaką jest aktywizm – konieczność działania na rzecz wprowadzenia określonych postępowych idei oraz walka ze zwolennikami idei niewłaściwych i/lub reakcyjnych.

Todorov tworzy swoją koncepcję humanizmu już po doświadczeniach totalitaryzmów XX wieku i odrzuca, jak się wydaje, wszelkie formy zorganizowanego szerzenia jakichkolwiek ideologii czy światopoglądów. Tymczasem, pomimo ostrożności, wpada w tę samą pułapkę, która czyha na wszelkie humanizmy ideologiczne współczesności, czyli w pułapkę „podwójnej prawdy”. „Prawdy”, którą dysponują – najczęściej nie w pełni – członkowie rodziny humanistów, oraz „prawdy” tych, którzy do przyjęcia tej pierwszej nie dojrżeli. Dodatkowo, właściwe dla pomysłu Todorova „sprywatyzowanie” humanizmu – przekształcenie humanizmu w indywi-

dualną humanistyczną postawę życiową – odbiera humanizmowi siłę wprowadzania przemian, zarówno przemian wewnętrznych, jak i tych zewnętrznych. „Nieoświeceni”, a wykluczeni pozostawieni są sami sobie. Nie wyprowadzi ich ze stanu niehumanistycznego ani wsparcie autorytetów przeszłości (konserwatystów), ani im współczesnych (indywidualistów), ani system nauki (scjentyści). Z punktu widzenia humanizmu marksistowskiego humanizm Todorova zasługiwałby na miano humanizmu mieszczańskiego, humanizmu słabego i ckliwego (zob. Urbanowski, 1969, s. 201), nieradzącego sobie ze społecznym złem, takiego który wyklucza, ale nie wyciąga do wykluczonych ręki: ręki wybawiającej lub karzącej.

Marksizm w czasach swej intelektualnej i politycznej dominacji musiał prezentować się jako humanizm, aby nie wypaść z obowiązujących w publicznych debatach zasad poprawności intelektualnej i politycznej. Podobnie było z innymi liczącymi się filozofiami XX wieku, przynajmniej do lat sześćdziesiątych. W następnym paragrafie przypomnę, jak Sartre przekonywał, że „egzystencjalizm jest humanizmem”, a Heidegger prezentował swoją wersję humanizmu w znanym *Liście o humanizmie*. Można by zatem nie brać poważnie tego rodzaju deklaracji jako wymuszonych potrzebą chwili, gdyby nie decydujący wpływ marksizmu, egzystencjalizmu czy filozofii Heideggera na współczesną filozofię w ogóle.

Teza „marksizm jest humanizmem” była uznawana za dogmat. Nie poszukiwano więc jej uzasadnienia, lecz definiowano humanizm w kategoriach marksistowskich i konfrontowano ten uznany za „właściwy i dojrzały” humanizm z „niedojrzałymi” formami humanizmów epok wcześniejszych lub z formami „pozornych” humanizmów przeszłości i terażniejszości. Poważniejsza i odtwarzająca się w ciągu lat debata o humanizmie, toczona w gronie marksistów różnej proweniencji, pojawiła się po opublikowaniu w latach trzydziestych XX wieku pism młodego Marksa. W nich właśnie niektórzy odnajdywali sedno marksowskiego humanizmu i one też doprowadziły do podziału marksizmu na ten humanizujący i relatywizujący oraz dogmatyczny. Ja pominę te zniuansowane wątki wewnętrznej debaty i ukażę humanizm marksistowski na podstawie pewnego kompendium wiedzy o nim, kompendium, za które można uznać książkę Siergieja Popowa (1979) pod tytułem

*Socjalizm i humanizm.* Po rosyjsku książka ukazała się w 1974 roku, a po polsku w roku 1979, a więc już po wielkich starciach marksizmu z rewizjonizmami. Popow przedstawia kanoniczną wersję humanizmu marksistowskiego, humanizmu, który – twierdzi – podobnie jak sam marksizm, można wyprowadzić z nauki, czyli z obiektywnych praw rozwoju społecznego (s. 7–8). Byłoby więc tak, że idee humanistyczne – a za takie należy uznać: godność człowieka pracy, równość wobec prawa i braterstwo ludzi – trwały przez wieki w sferze społecznej nieświadomości, nieświadomości mas pracujących, i dzięki tym masom, a precyzyjniej rzecz ujmując, dzięki pracy filozofów budujących drogę ku teoriom Marksa, Engelsa i Lenina, dochodziły do świadomości społecznej, wywołując przemiany ekonomiczne, a w konsekwencji przemiany stosunków społecznych i ustrojów politycznych. Skoro zatem marksizm jest filozofią „zmieniającą świat”, a dokładniej, zmieniającą świat ludzki – prawdę tego stwierdzenia poświadczają dwudziestowieczne doświadczenia komunizmu politycznego – to nie sposób zaprzeczyć, że: „Problem człowieka zawsze był i pozostaje nadal głównym problemem marksizmu. Chodzi tu jednak nie o człowieka abstrakcyjnego, lecz konkretnego – w sensie klasowym i historycznym – o robotnika, proletariusza, którego wyzwoleniu poświęcił Marks cały swój genialny umysł i całe swoje życie” (Popow, 1979, s. 34–35).

Myśl Marksa reprezentuje „humanizm proletariacki”, ponieważ tylko ten rodzaj humanizmu – humanizmu, który wyzwala wyzyskiwane klasy społeczne, a może to zrobić jedynie przez rewolucyjne unicestwienie klasy wyzyskujących – jest możliwy w ustroju kapitalistycznym. „Humanizm proletariacki” występuje zatem na określonym poziomie rozwoju społecznego, który to rozwój ma zakończyć się komunizmem. Wraz z nim „rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności” (Marks, 1959; za: Popow, 1979, s. 37). Marks jako realista wie, że „rozwoj uzdolnień rodzaju ludzkiego, jakkolwiek z początku odbywa się kosztem większości jednostek ludzkich, a nawet całych klas ludzkich, przewycięża w końcu ten antagonizm i utożsamia się w końcu z rozwojem poszczególnych jednostek” (s. 37). Nowy etap rozwoju humanizmu marksistowskiego reprezentują pisma Wło-

dzimierza Lenina. Jest to etap „humanizmu marksistowsko-leninowskiego”, etap możliwy w warunkach rewolucyjnego zniesienia kapitalizmu i wprowadzania komunizmu. Świadomość społeczna jest na tym etapie świadomością klasową i nadal musi być zdominowana przez ideę walki wyzwolenczej proletariatu. W 1919 roku Lenin może już jednak powiedzieć, że terror wojny domowej po rewolucyjnych przemianach obciąża burżuazję, zaś władza ludu, skoro tylko upora się z głównym źródłem terroru, będzie go minimalizować.

Popow określa podstawowe cechy „humanizmu marksistowsko-leninowskiego” jako jedynie właściwego, a mianowicie humanizm ten jest:

- naukowy, czyli wyprowadzony z historycznych praw rozwoju społecznego;
- szczery, bo nieukrywający swego partyjnego oblicza, tego, że jego misją tymczasową jest wyzwolenie proletariatu, a misją docelową wyzwolenie całej ludzkości (wprowadzenie „królestwa wolności”). Na aktualnym poziomie rozwoju społecznego pozostaje on nadal humanizmem proletariackim (aczkolwiek posługującym się już wyższą społeczną świadomością), bo nie może przyznać jednakowej wartości społecznej wyzyskiwanemu i wyzyskiwaczowi, człowiekowi pracy i pasożytowi, ofierze i katu. „Miłość do człowieka pracy łączy się w nim z nienawiścią do jego wyzyskiwaczy, do wrogów pokoju, demokracji i socjalizmu”;
- konkretny w przeciwieństwie do humanizmów abstrakcyjnych, tzn. określony przez konkretną sytuację historyczno-społeczną. Uwzględnia on przynależność danego człowieka do określonej klasy społecznej oraz pozwala określić „miarę humanizmu postępowania człowieka” według praktycznego kryterium, czyli „udziału w realizacji dojrzałych zadań postępu technicznego, w praktycznej walce o zwycięstwo komunizmu, w walce o pokój, niezależność narodową, demokrację i sprawiedliwość społeczną”;
- realnym i praktycznym: odsuwa na bok teoretyczne rozważania o człowieku i skupia się na opracowaniu naukowych sposobów wyzwalamia ludzi pracy oraz na praktycznej walce o zbudowanie społeczeństwa socjalistycznego i komunistycznego (zob. Popow, 1979, s. 53– 56).

Humanizm marksistowsko-leninowski to humanizm działania, walki i zwycięstwa. Humanista musi być człowiekiem zdolnym do prowadzenia bezwzględnej walki o wspomniane wartości humanistyczne, do pokonywania w tej walce trudności i do ponoszenia ofiar. Nagrodą jest dla niego radość walki, zwycięstw i dokonań. Humanista-marksista czerpie satysfakcję z poczucia prowadzenia słusznej walki, a optymizm z wiary w prawa dziejowe, którym ta walka służy:

Klasa robotnicza nie ginie, lecz rośnie, krzepnie, mężnieje, jednoczy się, uświadamia i hartuje w walce. Jesteśmy pesymistami w odniesieniu do pańszczyzny, kapitalizmu i drobnej produkcji, ale jesteśmy gorącymi optymistami, jeśli chodzi o ruch robotniczy i jego cele. My kładziemy już fundamenty pod nowy gmach a dzieci nasze dokonają jego budowę. (Lenin; za: Popow, 1979, s. 54–55)

Kanoniczny humanizm marksistowsko-leninowski, jasno i wprost przedstawiony przez Popowa, stawia na ostrą walkę świadomych humanistów swoich czasów o zhumanizowanie społeczeństwa w nieokreślonej bliżej przyszłości. W komunizmie, w „królestwie wolności”, w którym nie będzie sprzeczności, społecznych podziałów i tym samym wyzysku jednych ludzi przez drugich, humanizm stanie się ideą nieaktualną, a więc zbędną. Krytyka przestarzałych form humanizmu jest w tym przypadku szczególnie ważna, bo wspomaga czynną walkę z siłami reakcji. Podkreślić należy „szczerść” humanizmu marksistowsko-leninowskiego. To humanizm nie udający uniwersalizmu, lecz propagujący swoiście rozumiany elitaryzm – elitaryzm właściwego upartyjnienia – jako warunek humanizmu w ogóle. Współczesne humanizmy ideologiczne straciły tę brutalną, choć przecież godną uznania „szczerść”, bo, jak można sądzić, straciły wiarę w możliwość powszechnego oświecenia. Zauważmy przy okazji wyprzedzająco, że współczesne ruchy antyhumanistyczne są przewrotnym spełnieniem się marksistowsko-leninowskiego proroctwa o „końcu historii”, „końcu człowieka” i „końcu humanizmu”.

Warto podkreślić, że humanizm marksistowski w sposób wyjątkowy mobilizuje do walki ze złem. Zło jest oczywiście swoiście rozumiane, ale ja chcę zwrócić uwagę na to, że według marksizmu



nie można zasłużyć na miano humanisty, jeśli wola walki ze złem nie przyświeca wszelkim indywidualnym i zbiorowym działaniom. Nienawiść do zła (do klasy wyzyskiwaczy) musi towarzyszyć miłości do dobra (do klasy wyzyskiwanych). Humanista jest figurą ludzkiego człowieka (figurą *homo humanus*), inni zaś to figury zła, barbarzyństwa (*inhumanitas*), z którymi walkę humanista musi prowadzić. Wierność ideałowi społecznej sprawiedliwości wymaga podjęcia czynnej walki, walki prowadzącej do niszczenia zła, aż do złożenia ofiary z samego siebie. Poświęcenie dla sprawy wymaga zaś niezachwianej wiary w wiedzę odkrytą przez koryfeuszy postępu i w ich mądrość odpowiadającą „mądrości dziejów”. Człowieczeństwo mierzy się siłą tej wiary, która skutkuje przynależnością do właściwej partii politycznej, posłuszeństwem wobec przywódców, zaangażowaniem w walkę i szerzeniem właściwych idei. Przynależność do – rozbudowując nazwę zaproponowaną przez Todorova – „walczącej rodziny humanistów” znosi największe z ludzkich cierpień, a mianowicie cierpienie alienacji.

Bohdan Urbankowski (1969) w artykule pt. *Mieszczański humanizm na progu ciemności* zamieszczonym w przywoływanym już kilkakrotnie specjalnym wydaniu *Studiów Filozoficznych* z 1969 roku zajmuje się problemami, „z którymi szamotał się XX-wieczny humanizm, ściślej: odchodzący humanizm XX wieku” (s. 197). Chodzi mu o tytułowy humanizm mieszczański, a dokładniej ten obecny w literaturze Tomasa Manna i w egzystencjalizmie Sartre’a. Burżuazyjny humanizm „szamocze się” przede wszystkim ze złem faszystów (nazistów), bezskutecznie próbując pojąć jego, tego zła, intensywność. Bezsilność bierze się stąd, że jest to humanizm teoretyczny, a więc nierozumiejący historii. „Ci zaś, którzy historii nie rozumieją, nie potrafią jej tworzyć świadomie” (s. 198). Urbankowski w „odchodzącym humanizmie XX wieku” zdaje się dostrzegać tę zasadniczą wadę, jaką jest posługiwanie się fałszywą świadomością. Przywołując tekst Urbankowskiego, chcę podkreślić, że zło, nawet tak intensywne jak zło nazizmu, dla ortodoksyjnego marksisty<sup>2</sup> nie jest trudną do wyeliminowania przypadłością świata

<sup>2</sup> Urbankowski jedynie jako autor przywołanego tekstu może być nazywany ortodoksyjnym marksistą.

tworzonego przez niedoskonałych ludzi, lecz wytworem określonych alienotwórczych warunków historyczno-społecznych. Czas zwycięstwa nad złem nadejdzie wraz z komunizmem. Zatem barbarzyństwo (*inhumanitas*), którego nienawidzi marksista i z którym bezwzględnie walczy, likwidując biologicznie tych, którzy są jego nosicielami, zawsze przychodzi do jednostki z zewnątrz. Barbarzyńca „zasługuje” na śmierć nie dlatego, że nie przezwyciężył zła w sobie i świadomie zło czynił, lecz dlatego, że jest nieświadomym nosicielem fałszywej świadomości. Mann i Sartre nie mogli porzucić swych humanistycznych ideałów, choć odczuwali ich nieadekwatność, bo „człowiek najbardziej kocha swoje ideały, gdy ich nienawidzi” (Urbankowski, 1969, s. 201).

Oreżem w walce zreformowanych marksistów z twardegłowymi dogmatykami, do których można by zaliczyć także Popowa, stała się teoria alienacji. W Polsce postacią patronującą zwolennikom tej nowoczesnej formy marksizmu był, i nadal jest, Adam Schaff – nieżyjący już, za wielkiego humanistę uważany przez swych zwolenników, marksista i decydent okresu socjalizmu. Bycie humanistą nie oznacza, zdaniem Schaffa, bycie „człowiekiem partii”, ani też ślepego zaufania do jej autorytetów i przywódców. Błędy okresu leninowskiego (stalinowskiego) – te polityczne, ale także te pojęciowe, a więc dotyczące także rozumienia humanizmu – wzięły się bowiem z tego, że w latach dwudziestych ubiegłego wieku Lenin, Plechanow, Kautsky, Róża Luksemburg nie znali większości dzieł Marksa. Nie mogli zatem docenić ważnej dla autora *Kapitału* kategorii alienacji. Alienacja zaś jest alienacją obiektywną i/lub subiektywną. Ta obiektywna odpowiada za wszelkie formy wyzysku, a polega na tym, że wszystkie wytwory człowieka przechodzą do sfery społecznej i poddane są określonym mechanizmom niezależnym od woli jednostek, a nawet tym jednostkom zagrażającym. Alienacja subiektywna natomiast, zwana samoalienacją, to niemożność samorealizacji, niemożność indywidualnego rozwoju. To ona powinna być przedmiotem troski polityków, decydentów i działaczy społecznych, ponieważ odbiera jednostkom siły do działania na rzecz znoszenia wyzysku i alienacji obiektywnej. Schaff zaleca także, wierną myśli Marksa, koncepcję człowieka, w której nie rezygnuje się

z pojęcia jednostki ludzkiej jako bytu wyjątkowego, twórczego i będącego twórcą samego siebie; nie sprowadza się jej do klasy społecznej i do walki o klasowe interesy. Jednostka pozostaje oczywiście jednostką społeczną, zdeterminowaną społecznymi uwarunkowaniami i relacjami, ale zdeterminowaną w sposób niepowtarzalny i tylko jej właściwy. Wymiar społeczny dotyczy także autokreacji, bo można powiedzieć, że człowiek jest swoim własnym tworem, jeśli sam akt samotworzenia uzna się za zindywidualizowany proces historyczny i społeczny. Inaczej mówiąc, człowiek stwarza samego siebie jako pewien zespół stosunków społecznych, tworząc warunki własnego życia w danej historyczno-społecznej sytuacji i w ten sposób sam siebie tworzy (zob. Schaff, 2012, s. 22 i n.).

W przywołanym tekście Schaffa, pisanym w prawdopodobnie pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku, znajdziemy dwie nazwy dla właściwego humanizmu. Pierwsza, zawarta już w tytule, to „humanizm ekumeniczny”. Druga, występująca w tekście, to „humanizm autonomiczny”. Za żadną z nich nie kryje się jednak istotnie nowe pojęcie humanizmu marksistowskiego. Przeciwnie, omówiony wcześniej humanizm marksistowsko-leninowski, o ile można go uznać za humanizm, traci przez wprowadzane niuanse swoją specyfikę i przechodzi w rodzaj mglistego humanizmu ideologicznego. Określenie „ekumeniczny” spełnia jedynie funkcję pozornego zneutralizowania oczywistej rozbieżności pomiędzy humanizmem chrześcijańskim a marksistowskim. Autor bowiem usiłuje wskazać na podobieństwo chrześcijańskiego pojmowania miłości bliźniego i marksistowskiej koncepcji znoszenia wyzysku, tworzenia warunków samorealizacji jednostek i w konsekwencji uznawania człowieka za wartość najwyższą. Nazwa „humanizm autonomiczny” natomiast wyklucza się z nazwą „humanizmowi heteronomiczny”. Humanizm autonomiczny oznacza pogląd, zgodnie z którym wartości są własnym, społecznym wytworem człowieka, a „humanizm heteronomiczny”, że wartości wywodzą się ze świata pozaludzkiego. Oczywiście humanizm marksistowski w tej nieortodoksyjnej wersji byłby humanizmem autonomicznym, a humanizm chrześcijański heteronomicznym. Wykluczanie się wspomnianych nazw obnaża

powierzchnowość rzeczzonego ekumenizmu nieortodoksyjnego humanizmu marksistowskiego, który uznając człowieka za „jednostkę społeczną” ukształtowaną przez warunki ekonomiczne, odwołuje się w istocie do źle maskowanej filozofii podmiotowości.

Warto przypomnieć, że inspiracją dla zwolenników zhumanizowanego marksizmu był egzystencjalizm Sartre’a, który uzgodniono z Marksowskim materializmem historycznym. Problematyczność tego nieortodoksyjnego humanizmu bierze się ze sprzeczności pracującej w egzystencjalizmie Sartre’a i we wszelkich filozofiach, które odrzucają metafizykę podmiotu (antropologię filozoficzną) i postulują płynną podmiotowość. W nich podmiot jako egzystencja jest epifenomenem określonej „sytuacji”, a zarazem swoim własnym tworem. Człowiek (*homo*) nie może być mniej lub bardziej ludzki (*humanitas*), lecz może być jedynie bardziej lub mniej autentyczny, tzn. mniej lub bardziej wolny w swym działaniu od zewnętrznych stymulacji, jako byt pozostając jednocześnie (sartrowską) nicością. Humanizm tego rodzaju stawia na wysiłek samokreacji. Celem pracy nad sobą nie jest stawianie się ludzkim człowiekiem w procesie kształcenia i samokształcenia, lecz permanentne przewyższanie zewnętrznych, poza podmiotowych ograniczeń. Skoro nie walczy się o własne człowieczeństwo, to stawką może być jedynie stanie się humanistą, kimś, kto w odróżnieniu od żyjących życiem nieautentycznym, kreuje sam siebie, mając świadomość absolutnej wolności dokonywanego „w sytuacji” wyboru oraz jego aksjologicznej neutralności.

Zauważmy, że zajęty sobą humanista-autokreator staje się całkowicie bezsilny wobec zła w świecie. Dbą o to, aby nie stać się byciem nieautentycznym, bytem-w-sobie, w który chce go przemieniać napierający świat. Walcząc z grożącym mu permanentnie uprzedmiotowieniem, nie walczy z barbarzyństwem świata i nie dba o ucłowieczanie innych ludzi. Wykreowana przez Schaffa postać nieortodoksyjnego marksistowskiego humanisty, pozbawiona swej filozoficznej marksistowsko-leninowskiej podstawy, traci kontury i znika. Lepiej można go opisać, sięgając wprost do Sartre’a z okresu, kiedy ten broni egzystencjalizmu przed zarzutami ze strony francuskich komunistów.

### 3.4. Egzystencjalizm jest humanizmem – wykluczenie bycia nieautentycznego

Jak powszechnie wiadomo, Sartre podczas słynnego wystąpienia w Paryżu 10 października 1945 roku usiłował przekonać marksistów z Komunistycznej Partii Francji, że jego ideę wolności zaproponowaną w *Bycie i nicości* oraz w *Drogach wolności* można pogodzić z koncepcją ekonomiczną (historyczno-społeczną) determinacji człowieka (zob. Elkaïm-Sartre, 1998, s. 10). Tekst wystąpienia ukazał się rok później pod tytułem *L'existentialisme est un humanisme*. Najpierw autor w formie przystępnej dla przeciętnego czytelnika, a więc uproszczonej, przedstawia najważniejsze założenie egzystencjalizmu, a mianowicie, „że człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje” (Sartre, 1998, s. 26), a zatem człowieka „nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym” (s. 26–27). Zaistnienie, kontynuuje filozof, pozwala człowiekowi określić siebie przez to, jak siebie pojmuje i przez to, jakim chce być. Jest on tylko tym, czym siebie uczyni, jest przeżywanym subiektywnie projektem i tylko jako projekt rozpoznaje sam siebie. Subiektywnie przeżywany projekt jest realizacją subiektywnej woli przejawiającej się w pragnieniach będących realizacjami spontanicznego pierwotnego wyboru.

Egzystencjalizm, okazuje się dalej, ma do spełnienia misję, a mianowicie musi uświadomić każdemu człowiekowi po pierwsze to, że dokonuje on absolutnie wolnego wyboru siebie, tego czym jest, a po drugie, że za ten wybór odpowiedzialny jest wyłącznie on jako podmiot wybierający. Odpowiedzialność ta nie jest jedynie odpowiedzialnością przed samym sobą i za siebie samego:

Kiedy mówimy, że człowiek dokonuje wyboru siebie samego, mamy na myśli, że wybiera każdy z nas. Lecz przez to chcemy również powiedzieć, że dokonując wyboru, wybieramy za wszystkich ludzi. W istocie każdy nasz czyn, przez który stwarzamy w sobie człowieka według własnej woli, pociąga jednocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka takiego, jakim według nas być powinien. Wybrać byt ten lub inny, to znaczy afirmować jednocześnie wartość tego, co

wybieramy, gdyż nie możemy nigdy wybrać zła. Wybieramy zawsze dobro, a to, co jest dobre dla nas, musi być także dobre dla wszystkich. (Sartre, 1998, s. 29–30)

Subiektywny i absolutnie wolny wybór pierwotny – Sartre bowiem nie ma na myśli każdego wyboru, ale taki wybór, który wyznacza główne szlaki życiowej działalności i określa kim/czym się jest – nakłada na jednostkę ciężar ogromny – odpowiedzialność przed całą ludzkością: „człowiek angażując się i zdając sobie sprawę, że jest nie tylko tym, którego istotę wybrał, lecz ponadto prawodawcą wybierającym jednocześnie i siebie, i całą ludzkość, nie może uciec od poczucia swojej całkowitej i głębokiej odpowiedzialności” (Sartre, 1998, s. 34–35).

Są podstawy, aby sądzić, że stwierdzenie o zaangażowaniu całej ludzkości w jednostkowy wybór pierwotny było tylko chwytliwym zabiegiem retorycznym skierowanym do lewicowej publiczności, ale z pewnością sartrowska autentyczna egzystencja pomyślana jest jako egzystencja nadzwyczajna, kolos przewyższający przeciętność większości egzystencji nieautentycznych, ową „ludzkość”, za którą i przed którą ona odpowiada. Co prawda, „Każdy człowiek powinien sobie powiedzieć: czy to właśnie ja mógłbym mieć prawo działania w ten sposób, aby ludzkość wzorowała się na moich czynach?” (Sartre, 1998, s. 34–35), a następnie konsekwentnie realizować siebie jako wybrany projekt, ale niewielu „stając wobec wielu możliwości i wybierając jedną z nich”, może zaakceptować „że ma ona wartość tylko dlatego, że została wybrana” (s. 35–36). Niewielu potrafi udźwignąć osamotnienie, będące konsekwencją tej elitarnej wiedzy o absolutnej wolności i absolutnej odpowiedzialności, i niewielu potrafi żyć z niepokojem, który towarzyszy świadomości, że żaden wybór nie ma usprawiedliwienia. Autentyczna egzystencja – sartrowska pełnia człowieczeństwa (*humanitas*) – to egzystencja, która potrafi żyć, a przede wszystkim działać, będąc świadoma, że jest nicością, a będąc nicością, jest czystą wolnością. Kto neguje siebie jako nicość (wolność) i poszukuje usprawiedliwienia swych pierwotnych wyborów w obowiązujących systemach religijnych, światopoglądowych czy ideologicznych, a zatem każdy (przeciętny) człowiek (*homo*) jako byt-w-sobie, nieautentyczna

egzystencja trzymająca się złej wiary, nie może być uznany za ludzkiego człowieka.

Egzystencjalizm Sartre'a odrzuca oczywiście metafizyczną nazwę *humanitas*, jako że „człowiek jest wyłącznie skalą przedsięwzięć, jest ich sumą, organizacją, zespołem związków, które tworzą te przedsięwzięcia” (Sartre, 1998, s. 55). Ten „zespół związków, które tworzą przedsięwzięcia” oceniany jest jednak wedle stanu jego świadomości z jednej strony, a wedle stopnia jego zaangażowania w walkę z różnymi formami „złej wiary” – z których wiara religijna, widziana przez Sartre'a oczami Nietzschego jako odbierająca człowiekowi życiową moc, jest najgroźniejsza – z drugiej. Na miano humanisty, tego, kto jest analogonem ludzkiego człowieka humanizmu klasycznego, w najwyższym stopniu zasługuje zatem ten, kto tworząc siebie ze świadomością własnej nicości/wolności, bierze na siebie odpowiedzialność za dokonywanie wyborów, które muszą być wyborami zaangażowanego współdziałania, zaangażowania w walkę ze „złą wiarą”, a „złą wiarą” Sartre nazywa każde usprawiedliwienie pierwotnego wyboru, a więc sprzeniewierzenie się prawdzie egzystencjalizmu:

Można osądzić człowieka, mówiąc, że działa on w złej wierze. Jeśli określimy sytuację człowieka jako wolny wybór bez usprawiedliwień i bez oparcia – to każdy człowiek, który się zaślania swoimi namiętnościami, każdy człowiek, który odwołuje się do determinizmu – jest człowiekiem zakłamanym. [...] nie osądzam go z punktu widzenia moralności, ale określam jego złą wiarę jako błąd. W tym wypadku nie można uniknąć sądu prawdy. (Sartre, 1998, s. 71–72)

Praktykujący, a nie jedynie teoretyzujący, egzystencjalista jest humanistą. A zatem, dodajmy, dla humanisty-egzystencjalisty żyjącego w 1945 roku barbarzyństwo (*inhumanitas*) – działanie według „złej wiary” – zdaje się stanem rozpowszechnionym i, jak sądzę, niemożliwym do wyeliminowania, jeśli odrzuci się marksistowskie metody – eliminację fizyczną ludzi „złej wiary”.

Sartre, który w przywoływanym tekście zwraca się przede wszystkim do marksistów, nie może pominąć sprawy zaangażowania politycznego. Wybór, jakiego dokonuje sartrowski humanista-

-egzystencjalista, wymaga działania (praktyki), przez które (którą), realizuje on wybrany przez siebie projekt, stwarza się i definiuje i dzięki któremu – co trzeba podkreślić – ów subiektywny projekt wkracza do świata ludzkiego jako wspomniany „wzór człowieka”. Nie dziwi zatem, że zaangażowane w działalność polityczną, a więc w działalność o najszerszym zasięgu i największej skuteczności, jest dla egzystencjalisty zaangażowaniem koniecznym. Dopowiedzmy także, że idzie też o to, aby praktyka polityczna prowadziła do zmian zastanej „sytuacji”, do zmiany tego, co względem działającego zewnętrzne, przy czym w przypadku egzystencjalisty, tak jak w przypadku marksisty, angażować należy się w politykę prowadzącą do przemian rewolucyjnych. Z teoretycznego punktu widzenia różnica pomiędzy humanistą-egzystencjalistą a humanistą-marksistą jest oczywiście znacząca. Różni ich także cel działań misyjnych. Egzystencjalista ma przede wszystkim zrewolucjonizować świadomość poszczególnych jednostek, marksista zaś świadomość klasową, a szczególnie świadomość klasy społecznie skrzywdzonej (wyzyskiwanej). Różnica ta staje się jednak mniej istotna, kiedy angażują się oni w działalność polityczną. Humanista-egzystencjalista bowiem godzi się z „sytuacyjnością” swych działań także w sferze polityki. Dostrzega wprawdzie to, że marksista kieruje się „złą wiarą”, ale – zdając sobie sprawę z nadzwyczajności własnego filozoficznego rozeznania oraz z tego, że zmianę indywidualnej świadomości zawsze poprzedza akt woli, więc „przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym” (Sartre, 1998, s. 58) – pozostawia marksistę samemu sobie. Dla humanisty-egzystencjalisty „inni” zawsze są bowiem tylko elementami „sytuacji”, w których on podejmuje wybory, składają się na „splot okoliczności warunkujących nasze działanie” (s. 48)<sup>3</sup>. Marksizm przedstawia się Sartre’owi jako teoria i praktyka walki o wolność, a postać marksisty jako postać człowieka aktywnego i szczerze zaangażowanego w walkę konkretną, to znaczy w walkę o wyzwolenie możliwe w tej oto sytuacji, w walkę o konkretną zmianę społeczną. Egzystencjalista nie może mieć pewności, że cel polityczny marksistów zostanie

<sup>3</sup> „W momencie, gdy możliwości przestają być ściśle zależne od mojego działania, powinienem się przestać nimi interesować” (Sartre, 1998, s. 49).



osiągnięty<sup>4</sup>, bo on, w przeciwieństwie do marksisty, nie kieruje się złudnymi nadziejami. Postawę humanisty-egzystencjalisty wobec trącającego barbarzyństwem marksisty dobrze opisuje fragment:

W gruncie rzeczy, kiedy Kartezjusz mówił: „Należy przewyciężyć siebie samego raczej niż świat”, chciał powiedzieć: działać bez nadziei. Marksisci, z którymi dyskutowałem, odpowiadali: w waszym działaniu, które będzie oczywiście ograniczone przez waszą śmierć, możecie liczyć na pomoc innych, to znaczy liczyć na to, co inni ludzie zrobią gdzie indziej – w Chinach, Rosji, aby wam pomóc – a jednocześnie na to, co zrobią później, po waszej śmierci, aby podjąć zadanie i doprowadzić je do celu, którym jest rewolucja. Wy nawet jesteście obowiązani na to liczyć, chyba że brak wam moralności. Odpowiem przede wszystkim, że zawsze będę liczył na towarzyszy walki o tyle, o ile ci towarzysze są zaangażowani wraz ze mną w walkę konkretną i wspólną w jednolitej partii czy grupie, którą mogę mniej lub więcej kontrolować, to znaczy: w której jestem jednym z walczących i której posunięcia znam w każdej chwili. [...] Nie mogę liczyć na ludzi, których nie znam, nie mogę budować na dobroci ludzkiej albo na zainteresowaniu człowieka dobrem społeczeństwa, biorąc pod uwagę, że człowiek jest wolny i że nie istnieje żadna idealna natura ludzka, na której mógłbym się oprzeć. (Sartre, 1998, s. 50–51)

Relacja egzystencjalisty do marksisty jest zatem analogiczna do relacji, jaką ma on wobec „innego” w ogóle. Pozostawić „innego” samemu sobie w jego pracy nad własną świadomością, to wyraz szacunku do niego jako nicości/wolności. Pozostawienie człowieka samemu sobie po uświadomieniu mu jego absolutnej wolności, za którą idzie konieczność nieuwarunkowanego aksjologicznie wyboru i akceptacja absolutnej za ten wybór odpowiedzialności, to przyznanie „innemu” prawdziwej godności, godności, której istoty „inny” najprawdopodobniej nie rozumie i której sam sobie odmawia, poszukując jej usprawiedliwień poza sobą: w religii, nauce, ideologii.

<sup>4</sup> „Na pytanie, czy kolektywizacja nastąpi, odpowiem: Tego nie wiem, wiem tylko, że wszystko, co będzie w mojej mocy, zrobię, by nastąpiła. Ponadto nie mogę liczyć na nic” (Sartre, 1998, s. 52).

Warto zapamiętać omówioną wcześniej specyfikę humanizmu egzystencjalistycznego, który przypisuje sobie – podobnie jak marksizm, z tym że „prawda” marksizmu jest oczywiście pod wieloma względami inna – właściwe rozpoznanie ludzkiej egzystencji jako pierwotnej nicości. W marksizmie człowiek to pierwotna nicłość, w tym sensie, że jako ten oto byt wylania się z „sytuacji” społeczno-ekonomicznej, podczas gdy w egzystencjalizmie „sytuacja” jest niedookreślona i zindywidualizowana. Tym niemniej w obu przypadkach człowiek sam sobie nadaje godność. Według marksizmu czyni to, stając, po uprzedniej zgodzie na myślenie według jego zasad, po stronie walczących o „słuszną sprawę”; według egzystencjalizmu wtedy, gdy zaakceptuje siebie jako absolutną nicłość/wolność i podejmie wysiłek autokreacji, będąc jednocześnie w „sytuacji” i poza nią. Sartre stwierdza zdecydowanie: „egzystencjalizm jest jedyną teorią, która nadaje człowiekowi godność, jedyną która nie robi z niego przedmiotu” (Sartre, 1998, s. 60). A dalej doprecyzowuje:

Kiedy stwierdzam, że wolność w każdej konkretnej okoliczności może mieć tylko jeden cel: dopełnienie siebie samej, to wykazuję, że jeżeli człowiek raz pojął, że to on sam stwarza wartości, może odtąd pragnąć tylko jednego: wolności jako podstawy wszelkich innych wartości. To znaczy, że człowiek pragnie wolności w oderwaniu. Po prostu wszystkie czyny ludzi dobrej wiary oznaczają poszukiwanie wolności jako takiej. (Sartre, 1998, s. 73)

„Dobra wiara” i „zła wiara” to odpowiedniki marksistowskiej „prawdziwej” i „fałszywej” świadomości. Marksista-humanista – w wyrazistej ortodoksyjnej postaci – całkowicie poświęca się dla innych, dla proletariatu, dla wyzyskiwanych, dla wykluczonych, wreszcie dla ludzkości. Jednostka, konkretny człowiek, nawet on sam, nie jest celem prowadzonej przez niego klasowej walki o sprawiedliwy ludzki świat; przeciwnie, każdy, kto odrzuca jednoczącą myśl i, pozostając poza partyjną grupą, nie włącza się do walki, staje się przeszkodą i niejako sam skazuje się na unicestwienie, fizyczne i/lub intelektualne. Sartre dobrze wychwytuje ten aspekt marksistowskiego humanizmu. Obojętność, z jaką egzystencjalista odnosi się do „innego”, nie świadczy, według niego, o tym, że egzystencjalizm nie

jest humanizmem, lecz właśnie potwierdza humanizm egzystencjalizmu w zderzeniu z marksizmem, który – pozostając w tej kwestii wiernym uczniem Hegla – w imię praw społeczno-historycznego rozwoju z jednej strony każdą jednostkę traktuje jako środek, a nie cel, a z drugiej, każdego, kto reprezentuje „siły reakcji”, skazuje na unicestwienie. A zatem „egzystencjalizm jest humanizmem”, utrzymuje Sartre, chyba trochę licząc na egzystencjalistyczną rewolucję w umysłach francuskich komunistów. Tłumaczy im zatem, że „inny” jest tym, który wraz ze mną stwarza „sytuację” i intersubiektywną przestrzeń; że „[p]rzez »myślę« osiągamy samych siebie wobec innych, a ci inni są tak samo pewnikiem dla nas, jak my dla siebie samych” (Sartre, 1998, s. 60–61); że „inny” jest koniecznym warunkiem zaistnienia „ja”, samookreślenia, jest wolnością przeciwstawioną mojej wolności i tę moją wolność aprobującą, ale też mojej wolności zagrażającą. „Inny” pozostaje wprawdzie dla „ja” problemem, ale jest to problem dwóch nicości walczących o swe zaistnienie. Unicestwienie „innego” to zatem niepożądany, choć niekiedy nieunikniony, skutek całkowitego zaangażowania, powinności, której realizacji podejmuje się autentyczna egzystencja, nie żywiąc jednakże nienawiści do przeciwnika. Egzystencjalista wie bowiem, czym jest sam i czym są inni. Ma świadomość powszechności ludzkiej doli – konieczności istnienia w świecie jako byt apriorycznie ograniczony „sytuacją”, konieczności działania, konieczności pozostawiania w określonym środowisku i wreszcie konieczności śmierci (s. 62). Nie może zatem dzielić ani podziwu humanizmu klasycznego dla ludzkiej jednostki, ani (marksistowskiej) wiary w ludzkość:

Egzystencjalista nigdy nie uzna człowieka za coś skończonego, gdyż człowiek zawsze tworzy się na nowo. I nie powinniśmy wierzyć, że istnieje jakaś ludzkość, której moglibyśmy oddawać cześć na sposób Augusta Comte’a. Kult ludzkości zmierza do zamkniętego w sobie humanizmu Comte’a i zmierza do faszyzmu. A takiego humanizmu przecież nie chcemy. (Sartre, 1998, s. 80)

Sartre porzuca zatem błędy humanizmu klasycznego, porzuca „złą wiarę” humanizmu postosiwieceniowego, w tym marksizmu, i proponuje:

[I]nny rodzaj humanizmu, który może być rozumiany zasadniczo w ten sposób: człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie; z drugiej strony może istnieć, dążąc 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 transcendentnym, lecz w sensie wyjścia poza siebie) oraz subiektywności w tym znaczeniu, że człowiek nie jest zamknięty w sobie, lecz zawsze jest obecny we wszechświecie ludzkim – to właśnie nazywamy humanizmem egzystencjalistycznym. (Sartre, 1998, s. 81–82)

Przywołuje następnie upowszechniony w jego czasach i współcześnie dogmat wszystkich humanistów: egzystencjalizm jest humanizmem, ponieważ przypomina człowiekowi „że nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego”, z tym że „w samotności sam decyduje o sobie” oraz „że nie odbywa się to przez zwrot do siebie samego, lecz zawsze przez poszukiwanie poza sobą celu, który jest takim wyzwoleniem, takim właśnie szczególnym osiągnięciem, że człowiek może realizować siebie dokładnie po ludzku” (Sartre, 1998, s. 82).

Sartrowski humanizm podobał się wielu marksistom, bo dawał nowe ramy teoretyczne, w których marksistowska antropologia filozoficzna mogła przypisywać ludzkiej jednostce – tworowi społeczno-historycznych determinant – wolność i specyficznie rozumianą podmiotowość. Dogmatyczni marksiści widzieli w tym wewnętrznym dla marksizmu ruchu, zmierzającym do upodmiotowienia jednostek, zagrożenie dla spójności doktryny i osłabienie ideologicznego zaangażowania w walkę o nową świadomość społeczną i nowy społeczny ustrój. Egzystencjalizm postrzegali jako mieszczański nihilizm bezradny wobec „zła”, które oni bezwzględnie eliminowali z ludzkiego świata. Trzeba przyznać, że słusznie zdiagnozowali nihilizm jako chorobę groźną dla ich doktryny. Nihilizm filozoficzny nie tylko pokonał marksizm jako filozofię, lecz stał się determinantą silnego nurtu współczesnej filozofii i tym samym

wyzaczył nowy cel współczesnym doktrynom humanistycznym, a mianowicie dewaluację klasycznie rozumianego humanizmu i przekroczenie humanizmu postostościowego. Niedocenianym przez marksistów najbardziej wyrafinowanym prekursorem nowoczesnego filozoficznego nihilizmu oraz mistrzem dla wielu jego wyznawców – także dla Sartre’a – był Martin Heidegger.

### 3.5. *List o humanizmie* – humanista, który troszczy się o siebie, czekając na prawdę bycia

Krzysztof Michalski w tekście *Heidegger*, będącym wstępem do zbioru esejów niemieckiego filozofa wydanych pod tytułem *Budować, mieszkać, myśleć* (Heidegger, 1977), pisze o najważniejszym dla tego myśliciela pytaniu filozoficznym – pytaniu o bycie – stwierdzając:

Nie tylko ze względu na wiedzę problem bycia ma wedle Heideggera podstawowe znaczenie. Jest on także – a raczej przede wszystkim – podstawową sprawą naszego istnienia w ogóle. [...] Bycie jest życiową sprawą człowieka. Krótko: człowiek nie tylko jest, ale zawsze jakoś odnosi się do swego bycia. Właśnie odnoszenie się do bycia wyróżnia człowieka spośród innych bytów. [...] Pytanie o bycie nie jest tedy zwykłym problemem teoretycznym; formułuje tylko radykalnie to, o co człowiekowi w życiu chodzi (s. 9).

Czytając tę krótką, lecz trafną charakterystykę Heideggerowego pojmowania filozofii jako zapytywania o prawdę bycia i myślenia prawdy bycia – zarzuconego zapytywania i zapomnianego myślenia – łatwo zrozumieć, dlaczego Heidegger w *Listie o humanizmie* z 1947 roku sprzeciwia się postulowaniu pokrewieństwa myśli z egzystencjalizmem. Pisząc *List*, wie, że stał się mistrzem nie tylko dla Sartre’a, który w *Bycie i nicości* proponuje ontologię fenomenologiczną jako swoistą odpowiedź na Heideggerową ontologię fundamentalną z *Bycia i czasu* – ale dla liczego grona

reprezentantów tej nowej filozoficznej „mody”. Esej o humanizmie skierowany jest do Jeana Beaufreta – filozofa i pierwszego tłumacza prac Heideggera na język francuski – który wobec dokonującej się rewolty w myśleniu filozoficznym pyta Heideggera i siebie samego o możliwość przywrócenia sensu, a w zasadzie nadania nowego sensu słowu „humanizm”. Heidegger nie może zgodzić się na „humanizm” humanizmu egzystencjalistycznego – a więc i ten w wersji Sartre’a – z tego względu, że egzystencjalizm w ogóle jako filozofia jest dla niego ukrytą metafizyką. Egzystencjalista, pytając o egzystencję, nadal pyta o byt, tyle że o konkretny byt podmiotowy. Zaś jego projekt filozoficzny – ontologia fundamentalna – w centrum filozoficznego zainteresowania stawia bycie. Nie wchodząc w szczegóły wzajemnych odniesień filozofii Heideggera i egzystencjalizmu<sup>5</sup>, przyjmijmy do wiadomości, że ze względu na odmienność metafizologii fundujących oba sposoby filozofowania Heideggera koncepcja humanizmu jest zasadniczo odmienna od humanizmu egzystencjalistycznego.

Ontologia fundamentalna zakłada, że bycie jest konieczną i pierwotną podstawą każdego bytu, także bytu ludzkiego. Z tego względu człowiek jako byt musi być przemyślany na nowo, bo nie można już zapytywać o jego istotę, stawiając pytania w języku filozofii klasycznej, w języku metafizyki, która zawsze jest taką czy inną teorią bytu, a nie myśleniem i wypowiedaniem prawdy bycia. Prawda bycia jest zawsze myślana i wypowiedana przez człowieka. Zadanie określenia istoty człowieka właśnie jako myślącego i wypowiedającego prawdę bycia jest, według Heideggera, zadaniem, którego wykonanie pozwoli nadać słowu „humanizm” nowy sens. Odpowiedź, którą otrzymuje Beaufret w *Liście o „humanizmie”*, nie może być odpowiedzią pełną i ostateczną, bo zadanie przemy-

<sup>5</sup> „*Sein und Zeit* nawet w stylu nie było podobne do dzieł akademickiej *Professorenphilosophie*: patos, z jakim było napisane, przypominał raczej Kierkegaarda, Pascala, Dostojewskiego lub Lutra – niż Kanta czy Husserla. Nic dziwnego jednak także, że ów patos i apel do indywidualnego życia przesłoniły istotny wymiar tej książki: odnowienie pytania o bycie. Błyskotliwe analizy trwogi, śmierci, ludzkiej samotności zakryły cel, w jakim były podejmowane. Heidegger w opinii ogółu stał się więc, obok Jaspersa, głównym reprezentantem »filozofii egzystencjalnej«” (Heidegger, 1977, s. 10–11).

ślenia człowieka jako myślącego i wypowiadającego prawdę bycia to zadanie dla nowej, nadchodzącej dopiero filozofii. Nowy szlak filozoficzny myśl Heideggera dopiero otwiera, a podążanie tym szlakiem wymaga permanentnego i trudnego przeciwstawiania się filozofii metafizycznej, wymaga jej swoistej destrukcji, przebiccia się przez wszystkie jej jawne i utajone formy, te historyczne i te aktualne.

Terminologia używana przez Heideggera w *Listie* przypomina terminologię, którą posługuje się humanizm klasyczny. Weźmy taką wypowiedź:

Tak więc w samym sercu takiego myślenia [myślenia o człowieku, które proponuje ontologia fundamentalna – S.K.] tkwi humanitas, jako że humanizm to: rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki, „inhuman”, to znaczy poza swoją istotą. Gdzie więc leży człowieczeństwo człowieka? Leży ono w jego istocie. (Heidegger, 1977, s. 82)

Cały tekst *Listu* jest rozwinięciem odpowiedzi, która pada po pytaniu o człowieczeństwo człowieka. Stara terminologia ma u Heideggera służyć jedynie temu, aby nowa myśl była komunikatywna, zrozumiała w kontekście myśli starej, która jednakże powinna być w nowym myśleniu przezwyciężana.

Byłoby lepiej [zwraca się niemiecki filozof do Beaufreta – S.K.] wyjaśnić pytania Pańskiego listu w bezpośredniej rozmowie. W piśmie myślenie łatwo zatracą swą ruchliwość. Nade wszystko zaś tylko z wielkimi trudnościami daje się zachować właściwą dla jego obszaru wielowymiarowość. Rygor myślenia, w przeciwieństwie do nauk, nie polega na sztucznej, tj. czysto techniczno-teoretycznej ścisłości pojęć. Polega natomiast na tym, że wypowiedź pozostaje w czysty sposób w żywiole bycia i pozwala prostocie przenikać swoje różnorakie wymiary. (Heidegger, 1977, s. 78)

Filozofia (ontologia) fundamentalna musi najpierw zapytać o samo zapytywanie o humanizm, o ujawnioną przez to zapytywanie potrzebę zachowania słowa „humanizm” przez nadanie mu nowego sensu. Choć tego Heidegger do Beaufreta nie pisze – być

może nie chcąc pokazać mu wprost niezrozumienia swej filozofii – to przecież wiadomo, że dla niego, dla Heideggera, sama potrzeba zachowania słowa „humanizm” miałaby świadczyć o dominacji myślenia w starych kategoriach i wspomnianej konieczności posługiwania się językiem metafizyki, a potrzeba nadania temu słowu nowego sensu – o świadomości niestosowności metafizyki i niewystarczalności jej terminologii. Słowo „humanizm” należy do słownika klasycznej filozofii, a jego sens obwarowany jest pojęciami, takimi jak: „logika”, „nauka”, „racjonalność”, „nieracjonalność”, „egzystencja”, „esencja” itp., stosownymi do określania bytów, lecz nienadającymi się do wypowiedzania prawdy bycia. Trzeba podkreślić i to, że potrzeba zachowania słowa „humanizm” bierze się, według niemieckiego filozofa, nie tylko z „uzależnienia” od metafizyki, ale i z tego, że „wciąż na nowo jesteśmy [my, filozofowie – S.K.] gotowi zaspokajać wymaganie” (Heidegger, 1977, s. 78) „targowiska opinii publicznej”, która wciąż domaga się nowych „-izmów”, nie bacząc na przejryste „zło, jakie sprawiają wszystkie tego rodzaju nazwy” (s. 78).

Rozważmy za Heideggerem mankamenty humanizmu, biorące się z dotychczasowego uzależnienia od metafizyki:

Wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, zakładające wykładnię bytu bez pytania o prawdę bycia, jest świadomie lub nieświadomie metafizyczne. Dlatego ze względu na sposób określania istoty człowieka rysem właściwym wszelkiej metafizyce okazuje się to, że jest ona „humanistyczna”. Dlatego każdy humanizm jest metafizyczny. Humanizm, określając człowieczeństwo człowieka, nie tylko sam nie pyta o związek bycia z istotą człowieka, lecz nawet przeskadza takiemu pytaniu, jako że pochodząc z metafizyki, ani je zna, ani pojmuje. (Heidegger, 1977, s. 84)

Czytając tę wypowiedź oraz uwzględniając uwagi poczynione wyżej, można by mniemać, że porzucenie metafizyki wymusza także porzucenie pojęcia „humanizm”. Tak jednak według autora *Listu* nie jest, bo nadawanie starym pojęciom nowych sensów to niewdzięczna, ale konieczna praca filozoficzna, która żywić się może



jedynie nadzieją na nieprędką i niepewną przemianę filozoficznej świadomości, na wyprowadzenie jej z labiryntu metafizycznego myślenia. Trzeba więc postawić pytanie „czym jest metafizyka?” i określić podstawę jej możliwości w ogóle, a jest nią myślenie bycia jako warunek myślenia wszelkiego bytu. W konsekwencji wszelkie określenia istoty człowieka, które pojawiły się w dziejach filozofii od symbolicznej chwili jej unaukowienia – Platon, Arystoteles itd. – oczekują na uzyskanie swej racji ostatecznej, na ostateczne wyjaśnienie ich pojawienia się w dziejach: „Metafizyka nie pyta o prawdę samego bycia. Stąd też nigdy nie pyta o to, w jaki sposób istota człowieka należy do prawdy bycia. [...] Bycie wciąż oczekuje, by samo stać się dla człowieka godne myśli” (Heidegger, 1977, s. 85).

To ontologia fundamentalna włącza się w ten nurt myślenia prawdy bytu – i tym samym myślenia człowieka w jego najgłębszej istocie – który został zapoczątkowany przez grecką filozofię presokratyczną, a potem żył głównie poza filozofią, w mowie metaforycznej. Wykracza poza wąskie i nieadekwatne rozumienie istoty człowieka, które umieszcza go w obszarze wyznaczonym z jednej strony przez *animalitas*, a z drugiej przez *deitas*. Ontologia fundamentalna dostrzega *humanitas* jedynie w tym, „że człowiek istoczy się li tylko w swej istocie, w której został ugodzony przez wezwanie bycia” (Heidegger, 1977, s. 86):

Tylko dzięki temu [ugodzeniu – S.K.] odnalazł on mieszkanie swej istoty. Tylko dzięki temu mieszkaniu zaś „ma” on „mowę” jako domostwo chroniące ekstazy jego istoty. Stanie w prześwicie bycia zwę ek-sistencją człowieka. Tylko człowiekowi przysługuje ten rodzaj bycia. Tak pojęta ek-sistencja stanowi nie tylko podstawę możliwości rozumu, lecz także miejsce, gdzie istota człowieka strzeże rodowodu swego określenia. Ek-sistencja może być orzekana wyłącznie o istocie człowieka, to znaczy wyłącznie o ludzkim sposobie „bycia”, bo tylko człowiekowi, jak daleko sięga nasze doświadczenie, udzielono ek-sistencji. (Heidegger, 1977, s. 86)

Heideggerowe *Dasein* – przytomne bycie – opisywanie w *Byciu i czasie* ma, jak wiadomo, wyeksponować właściwe każdej ek-sistencji uczasowanie i umiejscowienie, bycie „tu-oto”, rzucenie w świat.

Ostatecznie jednak *Dasein* eksponuje to, „iż człowiek tak się istotczy, że jest »oto« (Da), to znaczy, że jest prześwitem bycia” (Heidegger, 1977, s. 88). Wobec powszechnego „zapomnienia” bycia – zawinionego i niezawinionego poniechania myślenia prawdy bycia – o którym to „zapomnieniu” świadczą dobitnie, zdaniem niemieckiego filozofa, dzieje filozofii, a także wobec opisywanego przez niego w *Byciu i czasie* właściwego człowiekowi „upadaniu w powszechność”, w przedmiotowość, istotczenie się jako prześwit bycia zdaje się przywilejem niewielu, tych niewielu, którzy żyją autentycznie dzięki otwarciu się na prawdę bycia i dzięki umiejętności jej wypowiedzania. Być może o każdym człowieku można orzec, że jest „ugodzony” przez bycie, ale o niewielu da się powiedzieć, że nie „upadli w powszechność”. Przeciwnie, świat ludzki ukazuje Heideggerowi swą nieludzkość, okazuje się światem zbarbaryzowanym i swego barbarzyństwa nieświadomym. Odwrócenie tendencji barbaryzacji wymaga przywrócenia ludziom ich istoty, uczynienia z nich ek-sistencji. Zadaniem tym zdaje się obarczony – na początek – sam Heidegger, a powinni je przejąć jego akolici, których filozof poucza:

To, co dziś zostaje jeszcze do powiedzenia, mogłoby może pobudzić istotę człowieka, by myśląc zważała na wymiar prawdy bycia, który nią niepodzielnie rządzi. Trzeba tego dokonać wyłącznie na chwałę bycia i na pożytek przytomnego sposobu bycia (*Dasein*), który człowiek podejmuje ek-sistując, nie zaś z powodu człowieka, po to by rosły w znaczenie stworzone przez niego cywilizacja i kultura. Jednakowoż jeżeli my, współcześni, chcemy osiągnąć wymiar prawdy tak, aby móc się nad nią zastanawiać, musimy najpierw raz wreszcie wyjaśnić to, jak bycie dotyczy człowieka i jak w niego godzi. Tego rodzaju istotne doświadczenie przytrafia się nam, gdy zaczynamy rozumieć, że człowiek jest – ek-sistując. (Heidegger, 1977, s. 92)

Tylko temu, kto „zacznie rozumieć, że człowiek jest ek-sistując” może „przytrafić się istotne doświadczenie”, to samo, które „przytrafiło się” już Heideggerowi. Wydobycie się ze stanu „upadku w powszechność” nie leży jednak w mocy Jestestwa (*Dasein*), ponieważ:

Człowiek jest raczej przez samo bycie „rzucony” w prawdę bycia; tak ek-sistując, chroni on prawdę bycia, aby w świetle bycia byt mógł pojawić się jako byt, którym jest. Czy pojawia się on i jak się pojawia, człowiek o tym nie decyduje. Nadejście bytu udzielone jest przez bycie. Człowiekowi pozostaje jednak jedno pytanie: czy we wnętrzu własnej istoty odnajdzie odpowiednik tego udziału; stosownie bowiem do niego ma on jako ek-sistujący chronić prawdę bycia. Człowiek to pasterz bycia. (Heidegger, 1977, s. 93)

I znów powraca natrętnie pytanie – być może dręczące tylko metafizycznie uwarunkowane umysły, te nieautentyczne, a więc i, w rozumieniu właściwym Heideggerowi, barbarzyńskie – o możliwość autentycznego bycia. Człowiek (*homo*), przynajmniej człowiek współczesny, nie jest już „pasterzem bycia” – nie jest chyba nawet ludzkim człowiekiem w znaczeniu *homo humanus* – lecz barbarzyńcą (*homo barbarus*). A „pasterz bycia”, *Dasein*, „prześwit bytu”, to nazwy stosowane przez Heideggera do czegoś więcej niż *homo humanus*, jeśli przyjmie się, że *homo humanus* to człowiek, którego człowieczeństwo można stopniować, jeśli zgodzimy się na to, że może on być mniej lub bardziej ludzki. „Pasterz bycia” jest nazwą tego, co w człowieku najistotniejsze, najgłębsze, jest nazwą jego istoty, więc znaczy *humanitas homini humani* (człowieczeństwo ludzkiego człowieka). Powszechność zaś „upadania” i długotrwałe „zapomnienie bycia” każą myśleć o powszechności barbarzyństwa, które oczywiście, tak jak i bycie ludzkim człowiekiem, może być stopniowalne. Tym niemniej to barbarzyństwo, które łączy się w swej stopniowości z byciem mniej lub bardziej ludzkim człowiekiem, jest udziałem większości. Pamiętać należy, że dla Heideggera fundamentalną ludzką praktyką – najistotniejszym działaniem – jest myślenie bycia, myślenie otwarte na bycie, czyli takie, które „pozwala, by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy” (Heidegger, 1977, s. 77). A przecież, zgodnie ze słowami filozofa, bycie to transcendens, co znaczy, że samo bycie, że istota bycia, prześwitywała i prześwituje człowiekowi w dziejach, a prześwitywała i prześwituje „w przekraczaniu i jako przekraczanie” (s. 99). *Humanitas hominis humani* nie jest

stanem, który da się osiągnąć bez swoistej „łaski”, bez udzielenia się człowiekowi bycia:

Istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, jeżeli człowieka przedstawiamy sobie jako żywą istotę rozumną. „Więcej” nie może tu być rozumiane addytywnie, tak jakby tradycyjna definicja człowieka miała pozostać określeniem podstawowym, które trzeba następnie poszerzyć przez dodanie charakterystyki egzystencyjnej (życiowej). „Więcej” znaczy: bardziej pierwotnie i dlatego bardziej w istocie istotnie. (Heidegger, 1977, s. 104)

Nie ma zatem wątpliwości, że dotychczasowa metafizyka, myśląca bycie przez pryzmat bytu, była i jest niezdolna do właściwego – najbardziej istotnego – rozumienia człowieka, a w konsekwencji do właściwego rozumienia humanizmu.

Radykalną elitarność koncepcji niemieckiego myśliciela mogą maskować jego zapewnienia, że metafizyka nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, choć zna „prześwit bycia tylko jako widok tego, co obecne w jego »wyglądzie«”, że bycie samo siebie udziela się ek-sistencji, zatrzymując ją w sobie i skupiając ku sobie, że człowiek ek-sistując, trwa w tym skupieniu i jest siedzibą prawdy bycia pomiędzy bytami (Heidegger, 1977, s. 94). Jednak prawdziwa myśl i prawdziwa mowa – myślenie prawdy bytu i jej wypowiedanie – jeszcze się w czasach współczesnych nie pojawiły. Czasy prawdy bycia dopiero nadchodzą – dopiero nadejść mogą – a tym samym dopiero nadchodzi prawda o istocie człowieka i prawda o tym, czym jest/może być/powinien być humanizm i humanista. *Bycie i czas* to pierwsze dzieło filozoficzne, w którym po epokach zapomnienia – dreptania w miejscu, mówienia tego samego (s. 97) – pojawia się proste myślenie i proste mówienie o prawdzie bycia. Wszystko musi być i pomyślane, i powiedziane od nowa. Myślenie i mowa, które pozostają w starym porządku, nie mogą być określane mianem humanizmu, a werdykt ten dotyczy oczywiście także egzystencjalizmu Sartre’a (s. 98). Otwartym pozostaje też pytanie, czy człowiek jako ek-sistencja (*humanitas hominis humani*) i humanizm jako myślenie o człowieku jako ek-sistencji to przyszłość człowieka i filozofii, skoro tylko „w miarę jak wy-darza się prześwit bycia, bycie ob-darza sobą człowieka” (s. 98) i skoro:

nie sam człowiek rzucił sam siebie w projektowanie, lecz rzuciło go samo bycie, które udziela człowiekowi ek-sistencji przytomnego bycia (*Dasein*) jako jego istoty. Udział ten wydarza się jako prześwit bycia, którym jest. Prześwit zapewnia bliskość bycia. W tej bliskości mieszka człowiek jako ek-sistujący, co nie znaczy, że już dziś mógł właściwie doświadczyć owego zamieszkiwania i je przejąć. (Heidegger, 1977, s. 99–100)

Warunkiem koniecznym „zamieszkania w prześwicie bycia” zdaje się elitarnie i prawie mistyczne doświadczenie braku bycia, doświadczenie zapomnienia bycia, które dane jest przeżywać poetom oraz niewielu filozofom, takim jak Nietzsche czy Marks. Nie może na nie liczyć przeciętny, „upadły” człowiek, żyjący „przy rzeczach”. Choć więc „[z]apomnienie bycia” pośrednio przypomina o sobie już przez fakt, że „człowiek ciągle rozpatruje i obrabia byt”, to „[b]ycie jako udział, który udziela prawdę, pozostaje w ukryciu”, a „udział świata zapowiada się w poezji, choć nie jest jeszcze jawny jako dzieje bycia” (Heidegger, 1977, s. 101). Człowiek i świat nadal pozostają zatem bez „ojczyzny”, odłączeni od bycia i jego prawdy, wyalienowani, nieosiągający swej własnej istoty i istoty świata w ogóle. Alienacji nie może przewyciężyć żadna eschatologiczna filozofia, jako że: „Żadna metafizyka, z istoty swej, a nie tylko w doświadczonych już próbach, czy to będzie próba idealistyczna, czy materialistyczna, czy chrześcijańska, nie jest w stanie osiągnąć udzielającego się bycia” (s. 103).

Człowieka i jego świat przywrócić mogą jedynie ci, którym bycie się udzieli i którzy to udzielenie/łaskę bycia przyjmą. Nie potrzebna im będzie żadna wiedza, choć ułatwieniem będzie z pewnością uwierzenie Heideggerowi i podzielenie z nim nadziei na lepszą przyszłość: „Wobec istotowego braku ojczyzny przyszły udział człowieka ukazuje się myśleniu odpowiadającemu dziejom bycia jako odnalezienie siebie w prawdzie bycia i wejście na drogę ku temu odnalezieniu” (Heidegger, 1977, s. 103).

Historia ludzkości i historia filozofii byłyby zatem historią ludzkiej bezradności, historią ludzi „upadłych”, nieświadomych swej najgłębszej istoty, zawłaszczonych przez swój „upadek”. Wybawicielem może być jedynie bycie, które samo się człowiekowi udziela,

umożliwiając mu stanie się „pasterzem bycia”, sprawiając, że, świadome lub nieświadome, wypełnia on najważniejszą ludzką misję – wypowiedzanie prawdy bycia.

Heidegger odrzuca wszelkie dotąd wypracowane w filozofii, klasyczne i nieklasyczne sensy słów *homo*, *humanitas* i „humanizm”, ale zgadza się, aby jego koncepcję nazwać humanizmem. Wypowiada ona bowiem, jak twierdzi, ostateczną istotę człowieka i w ten sposób nadaje słowu „humanizm” jego właściwy i ostateczny sens. „Jest to humanizm, który myśli człowieczeństwo człowieka od strony jego bliskości względem bycia. Jest to jednak zarazem humanizm, w którym nie chodzi o człowieka, lecz o dziejową istotę człowieka w jej pochodzeniu z prawdy bycia” (Heidegger, 1977, s. 105). Następnie pada pytanie: „Czy powinno się ów »humanizm« przemawiający przeciwko wszystkim dotychczasowym humanizmom, a przecież nie czyniący z siebie orędownika tego, co nieludzkie – nazywać jeszcze »humanizmem«?” (s. 107). Odpowiedź, podana w formie pytającej, jest znamienna i jest też potwierdzeniem, z jednej strony elitarności Heideggerowego pojmowania ludzkiego człowieka, a z drugiej, misyjności jego filozofii:

A może myślenie powinno do tego dążyć, by w otwartym sprzeciwie wobec „humanizmu” zaryzykować impuls, który mógłby je zmusić, by raz wreszcie zdumiało się, stając w obliczu *humanitas hominis humani* i u jego podstaw? W ten sposób mogłoby się obudzić – nawet jeżeli aktualna chwila dziejów świata sama ku temu nie prze – jakieś myślące uświadomienie sobie już nie tylko samego człowieka, lecz także jego „natury”, a nawet – bardziej jeszcze źródłowo – tego wymiaru, w którym istota człowieka określona od strony samego bycia jest „u siebie”. A może byłoby lepiej ścierpieć jeszcze przez jakiś czas – niechby się powoli same przez się wyczerpały – nieuniknione błędy interpretacji, na jakie jest dziś narazona droga myślenia w żywiole bycia i czasu? (Heidegger, 1977, s. 108)

Znamienna także jest odpowiedź filozofa na pytanie o etykę ontologii fundamentalnej. Samo zapytywanie o etykę uznaje on za typowe, ale przede wszystkim za typowe dla środowiska współczesnego człowieka „upadłego”, czyli człowieka techniki:

Wszak tam, gdzie istota człowieka została pomyślana tak istotnie i gdzie człowieka nie uczyniono centrum bytu, musi obudzić się pragnienie wiążących wskazań i reguł, które by powiedziały, jak człowiek doświadczony od strony ek-sistencji ku byciu powinien żyć zgodnie ze swym udziałem. Wołanie o etykę domaga się realizacji tym bardziej natrętnie, że wciąż bez miary rośnie zarówno jawna, jak i zamaskowana bezradność człowieka. Więzy, jaką zawdzięczamy etyce, trzeba poświęcić całą naszą troskę, gdy człowiek techniki, wydany na łup masowości, nie może inaczej osiągnąć godnej zaufania stabilności, jak tylko gromadząc i porządkując całokształt swych planów i działań odpowiednio do techniki. (Heidegger, 1977, s. 115)

Jednakże dla myśliciela-„pasterza bycia”, który wyzwolił się z metafizycznej pułapki, wszystkie słowa nabierają nowego sensu. Tak też jest ze słowem „etyka”, któremu ontologia fundamentalna przywraca znaczenie związane z greckim słowem „etos”, znaczenie, twierdzi niemiecki filozof, obecne w wypowiedzi Heraklita: „Właściwością człowieka jest dajmonion”, ale które odnajduje się dopiero po sięgnięciu do jej właściwej premetafizycznej treści, która brzmi: „człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga” (Heidegger, 1977, s. 117). Ta treść zaś mówi o zamieszkaniu człowieka w prześwicie bycia, a nie sugerowanej przez metafizyczny przekład „duchowości” czy „boskości” ludzkiej natury. W tej perspektywie znika rozróżnienie pomiędzy ontologią a etyką, twierdzi Heidegger. Właściwe *Dasein* (*humanitas hominis humani*), myślenie prawdy bycia, „nie jest ani teoretyczne, ani praktyczne”; „jest pomnieniem bycia i niczym poza tym”; „nie ma rezultatów” i „nie sprawia żadnych skutków”, czyniąc „zadość swej istocie, gdy jest” (s. 120). „Wszelako myślenie nie tworzy nigdy domostwa bycia. Myślenie doprowadza dziejową ek-sistencję, czyli *humanitas hominis humani*, w obszar wschodzącego ocalenia. Wraz z ocaleniem zjawia się w prześwicie bycia zło” (s. 121).

Jeśli teraz, po przywołanej wypowiedzi, w której pojawiło się słowo „zło”, zapytalibyśmy – uparcie tkwiąc w swym metafizycznym „upadku” (w swym barbarzyństwie) – o podstawowe kategorie etyczne, o dobro i zło, odpowiedź Heideggera nie mogłaby nas zadowolić, gdyż „istota [zła] nie polega na zwykłej niegodzi-

wości działania ludzkiego, lecz na złośliwości złości” (Heidegger, 1977, s. 121). Zło (złośliwość złości), czyli, inaczej mówiąc, nicestwienie, któremu w mowie odpowiada słowo „nie”, oraz dobro/ocalenie (myślenie/mówienie prawdy bycia), któremu odpowiada słowo „tak”, istoczą się w byciu, zatem, jak można sądzić, udzielają się ek-sistencji, gdy udziela się jej samo bycie. „Nie” i „tak” *Dasein* kieruje do bycia właśnie, przytakując mu w jego funkcji nicestwienia i ocalania. „Bycie nicestwi – pisze Heidegger – jako bycie” (s. 122) oraz „[n]icestwiałym w byciu jest istota tego, co nazywamy Niczym” (s. 123).

Metaforyczna nazwa istoty zła – złośliwość złości – nie może być zatem w ogóle stosowana do *Dasein*. Jestestwo myśli „zło” i myśli „ocalenie”, myśląc bycie, ale to „dzięki byciu ocalenie wschodzi w łasce, a złość pędzi do zguby” (Heidegger, 1977, s. 123). Ontologia fundamentalna bowiem konsekwentnie troszczy się o bycie, a człowieka tylko o tyle, o ile zasłużył on na miano „pasterza bycia”. „Pasterzowi bycia” zaś nie są potrzebne prawa i reguły będące „wytworem ludzkiego rozumu”, bo „w tej mierze, w jakiej człowiek ek-sistuje ku prawdzie bycia, przynależy do niego, bycie samo może przyznać człowiekowi te wskazania, które staną się dla niego prawem i regułą” (s. 123).

Ek-sistujący, jak można domniemywać, nie jest tym samym, co nietzscheański nadczłowiek, ale tak jak i on wykracza poza masowość, „przewartościowując wszelkie wartości”. Jako myślący i wypowiadający prawdę bycia, ale też jako dziejowe skończone *Dasein*, świadome swych ograniczeń zawiera się byciu tak, jak gorliwy chrześcijanin zawiera się Bogu. *Dasein* stoi jednak przed tym, co bardziej niż chrześcijański Bóg ukryte i wcześniej niż On zapomniane. Przed czymś, co „technicznemu człowiekowi” – najwyraźniejszej figurze współczesnego barbarzyństwa – nie obiecuje i nie wskazuje drogi prowadzącej do *humanitas*, ale przecież jemu – *Dasein* – każe bezgranicznie wierzyć, „że [b]ycie to ochrona, która tak chroni człowieka w jego istocie ek-sistującej ku swej prawdzie, że daje ek-sistencji schronienie w mowie” (Heidegger, 1977, s. 123). Ma on, jak prorok, czekać, aż jego myślenie bycia zostanie przemienione w mowę, a mowa wypowie, niewypowiedziane słowo bycia. „W ten sposób sama mowa zostaje podniesiona ku prześwitowi



bycia. Dopiero tak mowa jest – na ów tajemniczy i opanowujący nas od wewnątrz sposób” (s. 124).

W filozofii współczesnej, której, jak powiada Heidegger (1977, s. 126), „[w] dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej” myśl niemieckiego filozofa otwiera nową perspektywę, nową także dla namysłu na człowieczeństwem i humanizmem. Nową, nie musi jednak znaczyć lepszą. Ta nowa perspektywa, w której człowiek (*homo*) i człowieczeństwo (*humanitas*) zostają całkowicie podporządkowane nieokreślonej transcendencji, otwiera przed filozoficzną myślą obszar, na którym można i trzeba eksperymentować z rzeczonymi pojęciami. Nie chcę oczywiście powiedzieć, że ten obszar wymagający eksperymentowania jest jedynym i najważniejszym obszarem wyznaczonym przez myśl Heideggera. Z pewnością jednak ten, kto uwierzył w „humanizm” z jego *Listu*, nie może myśleć o człowieku i człowieczeństwie ani w kategoriach klasycznych, ani oświeceniowych, ani postoświeceniowych. Vincent Descombes wskazuje natomiast na inne, mocniejsze i praktyczne skutki wywołane przez filozofię Heideggera po opublikowaniu jego *Listu* w języku francuskim w 1953 roku<sup>6</sup>:

Po interwencji Heideggera słowo „humanizm” przestało istnieć jako sztandar, którego każdy chciał być najbardziej godnym obrońcą. Wkrótce – to opóźniony i nieoczekiwany skutek *Listu* – rozpęta się we Francji „spór o humanizm” (1965–1966). Rywalizować będą wówczas w „antyhumanizmie” marksiści, oskarżający burżuazyjną ideologię Człowieka, nietzscheaniści, wzgardzający doktryną resentymentu, zrodzoną w zmęczonym umyśle „ostatniego człowieka”, jak też właściwi strukturaliści, którzy na czele z Lévi-Straussem, ogłoszą projekt „zniknięcia człowieka”. „Humanista,” stanie się terminem ośmieszającym, obraźliwym epitetem, dołączanym do kolekcji wyszydzonych -izmów (witalizm, spirytualizm itp.). (Descombes, 1997, s. 39)

Descombes podkreśla przede wszystkim reakcję tych myślicieli, którzy, uwiedzeni najpierw przez Alexandre’a Kojève’a, a potem przez

<sup>6</sup> Fragment *Listu* w języku francuskim ukazał się w piśmie *Fontaine* w 1948 roku.

Claude'a Lévi-Straussa, porzucili humanizm, bo ogłosili „śmierć podmiotu” jako swoistą konsekwencję „końca historii”. Problem podmiotu nie jest w tej książce, traktującej o humanizmie, rozpatrywany, więc i filozoficzne konsekwencje „śmierci podmiotu” nie są w niej omawiane. Chcę jednak podkreślić, że *List* Heideggera otworzył obszar, na którym pojęcie „humanizm”, a tym samym pojęcia *homo* i *humanitas*, są, a nawet muszą być, poddawane retorycznym eksperymentom, a także i to, że samo zagadnienie humanizmu stało się zagadnieniem podejrzanym intelektualnie i niewygodnym w tym sensie, że samo zapytywanie o człowieka i o humanizm miałoby świadczyć o przynależności do czasu przeszłego i o uprawianiu nieaktualnej już filozofii. Przykładem dosadnym tego stanu rzeczy są rozważania Jacques'a Derridy. Przykład Derridy pokazuje, jaki sposób mówienia o humanizmie staje się dopuszczalny dla tych myślicieli, którzy wraz z Heideggerem – czyli już nie po kantowsku – porzucają metafizykę, ale, także jak i ich mistrz, nie przechodzą na stronę antyhumanizmu. Należy do tego grona oczywiście nie tylko Derrida. Jednym z najznamienitszych jest przecież także Emmanuel Lévinas, o którego „humanizmie Innego” trzeba będzie więcej powiedzieć.

### 3.6. Nowe ahumanistyczne (nie-metafizyczne) humanizmy: Derrida i Lévinas

Derrida w specyficzny dla siebie sposób podejmuje zamysł filozofii Heideggera. Za imperatyw tego zamysłu przyjmuje bowiem nie podejmowanie wysiłku przemieniania siebie (i innych) w ek-sisten-cję, lecz radykalne zaangażowanie w krytykę tradycji metafizycznej. Poddaje zatem teksty filozoficzne przemyślanej i wysublimowanej dekonstrukcji i swoistej reinterpretacji, która ma prowadzić do permanentnego demaskowania wkradania się języka metafizyki do tekstów filozoficznych i do permanentnego redefiniowania pojęć. Oba procesy – demaskowania i redefiniowania – uznaje przy tym za istotę krytycznej filozofii w ogóle, ponieważ sam język jako sys-

tem zmusza do wytwarzania metafizyki w jej różnych odmianach, nazywanych teraz filozofiami obecności. Zadaniem filozofii krytycznej, która rozumie ten proces, staje się mozolne ujawnianie go i jego miejscowe unieszkodliwianie tak, aby żadna z filozofii obecności nie uzyskała dominacji w określonej sytuacji przestrzeni intersubiektywnej, a w konsekwencji nie eliminowała jednostkowej subiektywności oraz wszelkiej „inności”. Dekonstrukcja antropologii filozoficznej z jej teleologicznymi ideałami człowieka jest ważną częścią tak pomyślanej filozoficznej roboty.

W maju roku 1968, kiedy Francję ogarnia „nowa rewolucja”, stawiająca sobie za cel wyzwolenie jednostki i prześladowanych mniejszości spod jarzma systemów, dogmatów, norm i totalizmów, Derrida (1992) pisze esej *Kres człowieka*, w którym jasno stawia sprawę skompromitowanego humanizmu i problematyzuje ją w duchu *Listu* Heideggera. Zgodnie z przyjętą przez siebie strategią interpretacji, wyprowadza z dekonstruowanego własną metodą tekstu nowe treści. Heidegger zdemaskował metafizyczność humanizmów przeszłości, ale przede wszystkim, według Derridy, zainicjował w filozofii radykalnie krytyczne myślenie o człowieku, które, będąc radykalnie krytycznym, nie wpada w pułapkę metafizyki obecności, w przeciwieństwie do myślenia Kanta, Nietzschego, Marksa, Freuda i innych mistrzów krytyki tradycji filozoficznej. Przypomnijmy, że Derrida, marginalizując, a właściwie porzucając, problem *Dasein* jako bytu autentycznego, zainteresowany jest już tylko tekstami (pismem filozofii), bo tylko one – teksty – mają być według niego przedmiotem analiz filozofii krytycznej. Nie idzie więc już o rozpoczęcie nowej drogi w filozofii, którą postępując, nada się słowom nowe sensy, co przecież postuluje Heidegger. Idzie o to, aby nieustannie te sensy otwierać na sensy nowe i, co dla Derridy bardzo ważne, sensy nieoczekiwane, nieprzewidywalne. Derrida ceni więc u Heideggera to, że w *Liście* i innych jego pismach człowiek pozostaje niedookreślony, że jest byciem, które uczestniczy w niekończącej się grze pomiędzy intersubiektywnością (systemem) – sam Heidegger wypowiada to samo, mówiąc o bliskości wobec bycia – a jednostkową subiektywnością, którą u Heideggera reprezentuje bliskość wobec samego siebie (zob. Heidegger 1994, s. 22). Autor *Bycia i czasu* wykracza poza utrwalony dualizm humanizmu i anty-

humanizmu – które to słowa stają się treściowo puste – i przeczuwa dwuznaczną niestabilność ek-sistencji. Derrida wypowiada tę dwuznaczność już w tytule swego eseju: *Les fins de l’homme*. Francuskie słowo *fin* (polski przekład „kres”) znaczy „cel” oraz „kres”, a w tytule eseju użyte jest w liczbie mnogiej, bo ma przywoływać nie tylko nieoczekiwane konotacje obu sensów, ale także odsyłać do oscylacji, ruchu, pomiędzy nimi i tym samym do ich czasowości/zmienności. U Heideggera człowiek przynależy do bycia, a bycie udziela się człowiekowi; u Derridy człowiek i bycie otrzymują nier trwałe filozoficzne „imiona”, więc gra (oscylacja–zmienność) jest grą sensów. Derrida jednak, tak jak autor *Listu*, może powiedzieć, że i w jego filozofii idzie o człowieka, bo idzie o jego dynamiczne samorozumienie. Problem humanizmu zatem to dla Derridy problem tak samo dynamiczny i nierozstrzygalny, jak problem człowieka. Narzuca się z irytującą uporczywością, bo konkretny człowiek wciąż musi przekraczać siebie i, zanurzając się w jakiejś teleologii, dążyć do swoich kresów-celów. Każda teleologia powinna być dekonstruowana tak, aby nie utrwalalo się określone pozytywne rozwiązanie ani problemu człowieka, ani problemu humanizmu.

Damian Kałużny (2017, s. 77–96) w artykule *Lévinas, Derrida i eschatoteleologia człowieka* omawia koncepcje wymienionych w tytule myślicieli, dostrzegając w tych koncepcjach dwa podobne do siebie – choć oczywiście znacząco też się różniące – nowe oblicza humanizmów, akceptowalnych w obszarze filozofii krytycznej. Lévinas, jak wiadomo, postuluje nowy humanizm pod postacią „humanizmu Innego”. Podobnie jak Heideggerowe *Dasein* w oczach Derridy, tak i Inny Lévinasa przedstawia się Kałużnemu przede wszystkim jako byt temporalny i oscylujący pomiędzy systemem a nieokreślonością subiektywności.

Kałużny (2017) pisze:

Przedstawiane przez Derridę i Lévinasa koncepcje eschatologii Innego nie są prostą opozycją dla transcendentalno-humanistycznej teleologii, lecz raczej próbą rozbicia totalizującej władzy jej horyzontów antycypacji. Heterologiczna krytyka sformułowana przez Derridę i Lévinasa nie jest zatem stanowiskiem antyhumanistycznym, lecz otwarciem tradycji filozoficznej na humanizm Innego (s. 78).

Zauważmy jednak, że „humanizm Innego” – zarówno ten osadzony w filozofii Lévinasa, w której etyczna relacja z innym jako Innym jest fundamentem egzystencji, jak i ten zarysowujący się w praktykach dekonstrukcji Derridy – skupia się na „ja”, a dokładniej na permanentnych aktach emancypacji-transgresji „ja”, które to akty, co trzeba podkreślić, pozwalają „ja” zaistnieć, czyli, używając terminu Heideggera, istoczyć się poza systemami-całościami, a jeszcze inaczej mówiąc, uzyskiwać/odzyskiwać siebie. Inny – inna subiektywność – jako Inny stanowi tej emancypacji warunek konieczny. Stanowi bowiem ten człon etycznej relacji, który przez swą radykalną odmiennność wprowadza nieoczekiwane-nieprzewidywalne do zagarniającego „ja” systemu-całości. U Lévinasa aspekt służebności Innego względem „ja” zasłonięty jest przez rozbudowany wątek radykalnej odpowiedzialności „ja” za Innego. „Ja” etyczne może zaistnieć jedynie w spotkaniu z Innym. Nie sposób jednak nie zauważyć, że spotkanie, wystawiając „ja” na nieoczekiwane, ma przede wszystkim uzdolnić „ja” do przekroczenia całości, prowadząc do chwilowego uzyskania tożsamości. Oczywiście „etyka twarzy” chroni Innego, wprowadzając bezwzględny zakaz zabójstwa, ale ta etyka i ten zakaz chronią przede wszystkim „ja” przed zatopieniem w systemie-całości, czyli przez utratą siebie samego. Kałużny (2017), w innym niż mój kontekście, stwierdza np.:

Aktywność rozumu rozumiana jest przez Lévinasa jako jeden ze sposobów objęcia władzy nad innością Innego. Emancypacyjny cel kultury zachodniej w postaci ponadkulturowej, ponadsubiektywnej, uniwersalnej wspólnoty okazuje się zakamuflowanym usprawiedliwieniem gwałtu na odmienności innych kultur i języków. Wojnę zdoła wygrać ten, kto dzięki uniwersalizacji swojego języka narzuci go innym. Wszelkie działania usprawiedliwione zostają przez założoną uprzednio możliwość przyszłości, w której uobecni się absolutna hegemonia świata zwycięzców. Jednak realizacja wspomnianego celu byłaby dla Lévinasa jednocześnie końcem jednostkowości subiektywności. Ta ostatnia bowiem może być zachowana tylko w sytuacji, w której może odpowiadać przed Innym, nie powołując się na znane z góry prawa (s. 80–81).

Słuszna zatem wydaje się konstatacja, że w omówionych dwóch przypadkach nie mamy do czynienia z antyhumanizmem, ale też ich postulowany humanizm pojawia się pod postacią eksperymentalną jako humanizm, w którym zakazane jest używanie terminów *homo*, *humanitas*, a bycie humanistą to zatopienie się w zniewalającym systemie, utrata siebie i stanie się poważnym zagrożeniem dla autentyczności innych. Ale ten ahumanistyczny „humanizm Innego”, który powstał po traumie II wojny światowej i Holokautu, głębiej niż omówione wcześniej humanizmy klasyczne stawia kwestię zła, zła przychodzącego do „ja” z zewnątrz i zła wyrządzonego przez „ja”.

Interpretacja ta, zrównująca w kwestii humanizmu i antyhumanizmu myśl Lévinasa z myślą Derridy, nie uwzględnia jednak pewnych ważnych wypowiedzi autora *Całości i nieskończoności*. Kiedy, pozostając poza filozoficzną teorią, zajmuje się on faktami, przemawia jako Żyd, jako ten- który-jest-sobą-i-innym, jeśli tak można powiedzieć, używając dość dowolnie terminu Paula Ricoeura, traktuje humanizm jako historycznie zmienną formę świadomości Zachodu, formę będącą w głębokim kryzysie. Przed tym kryzysem właśnie chce uchronić naród żydowski – realną ofiarę wynaturzonego zachodniego humanizmu. Ratunkiem nie jest odrzucenie humanizmu w ogóle, ale wprowadzenie do życia społecznego Żydów, a więc także do ich edukacji, szczególnej jego formy, którą nazywa humanizmem hebrajskim z tego względu, że miałby on swe mocne zakorzenienie w judaizmie, pozostając jednakże humanizmem świeckim. Pozostawałby także – co dla mnie szczególnie ważne, a co można wyczytać jedynie z wymowy całości interesującego mnie w tym miejscu eseju, bo sam autor nie używa tych określeń – humanizmem lokalnym i nieuniwersalnym, zachowującym swą tożsamość, lokalność i odmienność właśnie dzięki religii. W tekście *O humanizm hebrajski* Lévinas (1991) pisze:

Swoistość judaizmu polega na tym, że nie zastępuje on rozumu, że nie zadaje gwałtu umysłowi. Lecz jego geniusz jest praktyczny: chroni zdobycze intelektu przed rozkładem w ludzkim myśleniu. Istnieje więc przeto znaczący związek między duchowością idei a cielesno-

ścią obyczajów, żywiol w którym prawdy ostateczne zachowują się niezmienione i z którego czerpią siły. [...] całkowicie nagi intelekt wznosi się na szczyty, ale się na nich nie utrzymuje. Rozum, władca i poddany prawdy, ulega bałwochwalstwu mitów, które go kuszą, zdradzają i zniewalają. Według judaizmu prawda znajduje wierne symbole chroniące ją przed wyobraźnią tylko w postawach praktycznych, w Prawie. Wielkie teksty judaizmu rabinicznego, nieodłącznie związane z Biblią, przedstawiają to wspierające wielkie prawdy Prawo (s. 294).

Na początku innego eseju, zatytułowanego *Antyhumanizm i edukacja*, można odnaleźć konkretyzację prawd, o których tutaj czytamy, a które składają się na ideę humanizm w ogóle, ale także ponowne odwołanie się do tekstów religijnych, które są swoistym i trwałym skarbcem zasad humanizmu, a także zabezpieczeniem przed zamieraniem ducha humanizmu i przekształcaniem humanizmu w ideologię. Przytoczę długi fragment:

Humanizm w szerszym znaczeniu tego słowa oznaczał uznanie nieziennej esencji zwanej „człowiekiem”, uznanie jego centralnego miejsca w ekonomii Rzeczywistości oraz jego wartości dającej początek wszelkim wartościom: poszanowanie osoby, w samym sobie i w drugim, stwarzające konieczność ochrony swej wolności; rozkwit ludzkiej natury, inteligencji w Nauce, twórczości w Sztuce, przyjemności w życiu codziennym; zaspokajanie pragnień bez uszczerbku dla wolności i przyjemności innych ludzi oraz, co z tego wynika, ustanowienie sprawiedliwego państwa, to znaczy rozumnego i liberalnego państwa otwierającego jednostkom możliwie jak najszerszy obszar prywatności, na którego progu zatrzymuje się prawo. Fundamentalną cechą humanizmu jest granica postawiona prawu. Humanizm bowiem nie widzi być może innych praw niż prawa państwa i Natury. Humanizm w węższym znaczeniu oznacza część składaną tym właśnie zasadom. Wewnętrzny płomień humanizmu rozpala się przy zetknięciu z pewnymi dziełami i przy zgłębianiu pewnych ksiąg, w których po raz pierwszy znalazły wyraz i poprzez które przekazywane były te zasady, to klasyczne dziedzictwo. (Lévinas, 1991, s. 297)

W przywoływanych esejach Lévinas nie zajmuje się tym, jak można uratować jednostkową subiektywność przez zniknięciem w zagrażającej jej całości. Mierzy się z „ekonomią Rzeczywistości” i, przeżywszy wraz z innymi kryzys zachodniego humanizmu – humanizmu, który zachował swe hasła, ale stracił ducha – próbuje znaleźć drogę ocalenia dla inności swojego narodu. Kryzys zachodniego humanizmu – „zapoczątkowany nieludzkimi wydarzeniami niedawnej historii”, do których poza dwiema wojnami, rewolucją rosyjską, ludobójstwem, inwazją nauki należą także „ambitne przedsięwzięcia filozoficzne na rzecz myślenia, a przeciw czystemu rachunkowi, lecz podporządkowujące człowieka anonimowym grom Bycia, i mimo swych »listów o humanizmie« okazujące zrozumienie nawet hitleryzmowi” (Lévinas, 1991, s. 301) – ujawnił, że humanizm pozbawiony ożywiającego go ducha oddaje się we władanie mitów, ulega wynaturzeniu. Antyhumanizm pojawia się zaś jako reakcja na wynaturzenie:

Prawda istniejącego wokół humanizmu doznała głębokiego wstrząsu. Nieludzki charakter wydarzeń tego stulecia wytworzył w całej umysłowości naszych czasów nieufność wobec pewnego języka na temat człowieka, wytworzył to, co na wzór modnych haseł można nazwać antyhumanizmem. [...] Jest to sprzeciw wobec literatury i deklamacji, które zastępują niezbędne działania, wobec praworządności, w której kryje się hipokryzja, wobec pacyfizmu, który utrwała nadużycia. (Lévinas, 1991, s. 303)

Lokalny i nieuniwersalny humanizm hebrajski miałby zachować kulturę żydowską przed wynaturzonym zachodnim humanizmem i, w konsekwencji, przed radykalnym antyhumanizmem obecnym „w myśleniu i jakże błyskotliwych dziełach współczesnych intelektualistów (tak chciwie śledzonych przez młodzież, która pojąwszy je, jest przekonana, że zesłała na ziemię)” (Lévinas, 1991, s. 304). Zachodni antyhumanizm jako reakcja na zachodni wynaturzony humanizm „wychodząc od większej wrażliwości na to, co ludzkie, doprowadza do wybuchu antagonizmu między Prawem a Wolnością”, a przecież zaczął się on od „poszanowania człowieka i od walki o jego wyzwolenie, o jego autonomię, o prawo, które sam



sobie nadaje” (s. 305). Konsekwencją walki o wyzwolenie stał się wątpliwy „postęp” w rozumieniu pojęcia wolności, który przebiegał:

Od wyzwolenia ekonomicznego do wolności seksualnej, do edukacji seksualnej poprzez wszystkie stopnie tego wyzwolenia; wyzwolenia w stosunku do powinności, do których heteroseksualność jest jeszcze w naturalny sposób przywiązana, i aż do samotnych upojeń narkotycznych, gdyż już nie potrzeba żadnej więzi międzyludzkiej, gdy wreszcie rozpadają się więzy odpowiedzialności! (s. 305)

Czytając to zdanie i te po nim następujące, dochodzimy do najważniejszych, z mojego punktu widzenia, konkluzji. Pierwsza głosi:

Kiedy okazuje się, że szczęście człowieka i wolność człowieka wymagają zniesienia prawa, kiedy wszelkie prawo okazuje się prawem represyjnym, kiedy wolność pojmuje się jako samowolę, wtedy Zachód objawi się sobie samemu jako zaprzeczenie tego wszystkiego, czym był dotąd, jako zerwanie z tym, czym był według Biblii i według wartości humanistycznych analogicznych z Biblią. (Lévinas, 1991, s. 306)

W drugiej natomiast ratunek dla humanizmu widzi się w odejściu od myślowych schematów Zachodu i docenieniu oryginalności judaizmu:

Ale wtedy także wartości żydowskie odnajdują jakąś oryginalność i przestają być echem otaczającej cywilizacji lub tylko jej potwierdzeniem. Oto Żydzi – cóż za śmiałość! – mogą odczuć wahanie w obliczu brylujących doktryn: przed edukacją żydowską staje konieczna tym razem szansa, aby nie płynąć z nurtem, który nas unosi, lecz aby wiosłować pod prąd (s. 306).

Każdego, kto dziś poważnie jeszcze myśli o idei humanizmu, powinno zastanowić takie oto wezwanie kończące esej *Antyhumanizm a edukacja*:

Tak, partykularyzm. Taki jak partykularyzm Abrahama. Uratowanie ludzkiej uniwersalności znów być może wymaga wejścia na drogi,

które nie prowadzą do wielkich metropolii. Znow pomieszały się języki. Wielka niejasność mowy i wielkie odwrócenie pojęć. Powróciły czasy Abrahama: trzeba dochować posłuszeństwa na własny rachunek, nie licząc na wiernych. Na własny rachunek, wcale jednak nie egoistyczny (s. 309).

### 3.7. Transhumanizm/posthumanizm, czyli (marny) los humanizmu w przyszłości

Można by sądzić, że przez omówione formy humanizmów nieklasycznych transhumanizm i postulowany jako jego przyszłość posthumanizm powinny być uznawane za wzorcowy antyhumanizm i/lub współczesny wykwit barbarzyństwa. Formy te powstały jednak, zanim transhumanizm wszedł na salony medialne oraz na forum dyskusji naukowych i filozoficznych, więc pewności w tej kwestii mieć nie można. Pewność mieć można jedynie co do tego, że ich teoretyczna – w obu znaczeniach tego słowa – konfrontacja z transhumanizmem musiałaby się realizować jako walka o tę nieokreśloność, którą wciąż jeszcze nazywa się duchowością. Ostateczna linia starcia byłaby zatem tą samą linią – nie zawsze oczywiście dobrze widoczną – która oddziela naturalizm od antynaturalizmu, ale której istnienie zostało przecież w filozofiach krytycznych zakwestionowane. Zakwestionowanie granicy pomiędzy „naturalnym” a „kulturalnym” jest jednym z rozpowszechnionych paradygmatów współczesnego myślenia filozoficznego, tak więc domniemana ocena transhumanizmu, którego podporą intelektualną jest współczesna nauka oraz tradycja oświeceniowa, mogłaby być, przynajmniej w niektórych wypadkach, mniej surowa niż ta spodziewana.

Transhumanizm wykazuje cechy ideologii, ale jest to ideologia w swych treściach i działaniach odmienna od tej, którą przedstawiłam jako humanizm ideologiczny. Odmiennie, a zarazem groźniejsze – dla idei humanizmu, dla idei człowieka i człowieczeństwa – są jego teoretyczne i praktyczne konsekwencje. Transhumanizm jest

aktualnie niejednorodnym nurtem ideologiczno-światopoglądowym, który jednakże, jako zorganizowany instytucjonalnie, ma sporą siłę politycznego i ekonomicznego oddziaływania, co nie pozostaje bez wpływu na kierunki badań prowadzonych w ramach NBIC, czyli badań nano-bio-info-cogno, bo właśnie w nanonauce, biotechnologii, informatyce i kognitywistyce pokłada on swe nadzieje, z jednej strony na biologiczne udoskonalenie bytu ludzkiego, a z drugiej, na przekroczenie podziału ludzkie/pozaludzkie, a dokładniej mówiąc ożywione/nieożywione. Wiele wskazuje na to, że popularności i sile oddziaływania transhumanizmu bardzo służy zarówno zamierzona bezradność metafizyczna humanizmów nieklasycznych (w tym zatarcie wspomnianej granicy pomiędzy „naturą” i „kulturą”), jak i teoretyczna niemoc humanizmów ideologicznych. Oddziaływanie tych pierwszych i tych drugich na zbiorową świadomość środowiska naukowego (nauk eksperymentalnych) jest właśnie z tych samych powodów niewielkie, a jeśli już zachodzi, to stanowi przede wszystkim uzasadnienie dla realnego – a nie tylko pojęciowego, jak w przypadku filozofii krytycznych – eksperymentowania z ludzką naturą. Dzieje się tak pomimo tego, że Sartre, Heidegger, Derrida czy Lévinas, broniąc swych wersji humanizmu, uderzają w niszczącą ich zdaniem i trudną do poskromienia władzę nauk ścisłych i eksperymentalnych w kulturze zachodniej.

Etyczna neutralizacja eksperymentowania z człowieczeństwem otrzymała dodatkowe wsparcie innego odłamu filozofii krytycznej – tego reprezentowanego przez neomarksizm, neopragmatyzm czy poststrukturalizm – który wytworzył cały system pojęciowy, pozwalający postulować istnienie nowych form zarządzania społeczeństwem i sprawnie je opisywać jako nieuchwytnie dla niefilozoficznej świadomości formy „biowładzy”: zarządzania „życiem”, „ciałami” jednostek, „ciałem społecznym”. Zbiorową nazwę „biowładza” więc stosuje się także do wszelkich praktyk ekonomicznych, które podlegają procesowi medykalizacji przez wykorzystywanie wiedzy biologiczno-medyczno-technicznej do ciągłego i niewytuczającego sobie granic powiększania zdolności wytwórczej społeczeństwa. W tym sensie „życie” stało się przedmiotem rozproszonej, „niewidocznej”, ale silnej władzy, która

realizuje cele polityczne i ekonomiczne, sprawując kontrolę nie tylko nad „życiem” jednostek i grup społecznych, ale także nad ich „śmiercią”. Pojawienie się i rozwój bioetyki jako nowego działu etyki, usiłującego uregulować sferę praktyk medyczno-politycznych, świadczy o realnej i wciąż rosnącej sile rzeczony władzy. Filozofia krytyczna w tzw. biopolityce – zorganizowanym politycznie i ideologicznie działaniu – widzi możliwość skutecznego przeciwstawiania się biowładzy i efektywnego jej regulowania. Sprzeciw i regulacje miałyby być oczywiście kierowane zasadą indywidualnej emancypacji.

Transhumanizm stał się od początku XXI wieku przedmiotem licznych dyskusji, które wygenerowały trzy zasadnicze stanowiska: obronę transhumanizmu jako właściwej postaci uniwersalnego humanizmu współczesnego i posthumanizmu jako przyszłej postaci właściwej organizacji życia w ogóle, odrzucenie transhumanizmu i posthumanizmu jako radykalnego antyhumanizmu i wreszcie uznanie transhumanizmu za jedną z licznych ideologii współczesności, której jednakże nie można lekceważyć w debacie publicznej, bo ma ona silne zaplecze polityczne i ekonomiczne, a dzięki niemu także duży wpływ na kształtowanie świadomości społecznej. W ramach tego ostatniego stanowiska prowadzi się szeroko zakrojone badania interdyscyplinarne analizujące adekwatność ideologii – obietnic, oczekiwań i prorocत्व – transhumanistycznych i realnych możliwości nanonauk i nanotechnik; bada się szczegółowo powiązania pomiędzy realizowanymi projektami i programami naukowymi a głoszonymi hasłami oraz analizuje pojawiające się problemy etyczne<sup>7</sup>. Francis Chateauraynaud we wprowadzeniu do raportu z 2012 roku z tego rodzaju badań stwierdza, że nie można lekceważyć wpływu panującej aktualnie „wiary kolektywnej” na kształt przyszłości, a ma na myśli właśnie umacniającą się w społecznościach Zachodu wiarę w ideologie transhumanistyczne upowszechniane różnymi dziś dostępnymi kanałami. Od połowy XX wieku problem przyszłości ludzkości poważnie zajmuje wielką liczbę umysłów, co przekłada się na liczbę propozycji, projektów, argumentów i relacji z badań,

<sup>7</sup> Badania tego rodzaju prowadził zespół skupiony wokół socjologa Francis Chateauraynau. Zob. F. Chateauraynaud, M. Doury, P. Trabal (2012).

nakręcając spiralę dyskursu, którego dynamikę i performatywność trudno ocenić. Chateauraynaud sądzi, że „biotechnologiczne chimery” – transhumanistyczne prorocтва – mogą mieć krótkie życie, ale sama idea transhumanizmu ma wielką siłę działania, jeśli idzie o formy zarządzania ludźmi i rzeczami (Chateauraynaud, Doury, Trabal, 2012, s. 7–10). Inaczej mówiąc, idea transhumanizmu wciąż produkuje nowe formy biowładzy.

Naukowcy także ulegają wpływowi ideologicznym, ekonomicznym i politycznym, zatem zagrożenie, jakim dla człowieczeństwa jest transformowanie człowieka, niesie sama nauka. Ekonomiczne uzależnienie nowych nauk dobrze pokazuje raport autorstwa J.-L. Lorraina i D. Raula *Nanosciences et progrès médical* przygotowany w latach 2003–2004 roku dla francuskiego senatu. Raport jest obszerny, a wątek ekonomiczny stanowi tylko jeden z wielu w nim analizowanych, ale jasno pokazuje dynamikę wchodzenia nanonauk na światowe rynki finansowe oraz powstającą ścisłą sieć powiązań pomiędzy nimi a biznesem. Przykładem emblematycznym tego powiązania może być amerykańska NanoBusiness Angel Network, pierwsza międzynarodowa sieć stworzona wyłącznie w celu finansowania rozwoju projektów start-upów w umacniającym się sektorze nanotechnologii. Autorzy, którzy rekomendują inwestowanie środków państwowych w rozwój nanonauk, zalecają także kontrolowanie przez państwo francuskie zastosowań wyników ich badań, aby eliminować realne zagrożenia dla populacji i środowiska naturalnego. Jako naukowcy nie muszą jednak wskazywać skutecznych sposobów tejże kontroli, której wdrożenie wydaje się już na początku XXI wieku problematyczne. Kilkanaście lat później sytuacja pod tym względem wygląda jeszcze gorzej, na co wskazuje raport z 2018 roku – *Biodefense in the Age of Synthetic Biology* – przygotowany dla Departamentu Obrony Stanów Zjednoczonych przez *National Academics of Sciences, Engineering and Medicine*, a skoncentrowany na realnym zagrożeniu wytwarzania nowej broni biologicznej z wykorzystaniem rezultatów osiągniętych w biologii syntetycznej<sup>8</sup>. W obu wspomnianych raportach przywo-

<sup>8</sup> Panująca dziś pandemia COVID-19 wywołana nowym wirusem przywodzi na myśl taką właśnie już zrealizowaną możliwość.

luje się wyniki badań socjologicznych, według których uzasadnione poczucie braku społecznej i politycznej kontroli nad rozwojem nauk eksperymentalnych wywołuje równie uzasadniony brak zaufania do nich oraz niepewność co do pozytywnych efektów dalszego ich rozwoju. Niepewność ta wzrasta wraz z wdrażaniem osiągnięć bionanotechnologii w sporcie, przedsięwzięciu, które ma głównie charakter ekonomiczny i biznesowy o zasięgu światowym i jako takie ma ogromny wpływ na kierunki prowadzonych badań.

Nie ma miejsca na dalsze rozwijanie zaledwie tu poruszonego problemu, a poruszonego po to, aby uzmysłowić realność sytuacji, w której sama nauka i naukowcy stają się, niekiedy nieświadomymi, promotorami transhumanizmu jako nowej ideologii. Nanonauki bowiem dają nie tylko nowe, nieporównywalnie większe niż kiedykolwiek dotąd, możliwości pomagania chorym ludziom, doskonalenia ciała i wprowadzania w ogóle nowych technologii, lecz także nieosiągalne wcześniej możliwości tworzenia nowych bytów. Konwergencja biologii syntetycznej, biologii molekularnej, bioinformatyki i matematycznej teorii układów dynamicznych daje niezłudną, jak się zdaje, nadzieję na ogłoszone już przez dużą część filozofów techniczne przekroczenie granicy pomiędzy naturą a kulturą.

Przedstawiony przeze mnie zaledwie szkic obszaru otwartego na idee transhumanizmu pokazuje, jak bezbronny i bezradny wobec nich może być ten, kto jedynie w twardej nauce chce widzieć obietnicę kontrowersyjnego polepszenia kondycji bytu człowiekkształtnego i enigmatyczną przyszłość nowej „niby ludzkości”. Transhumanizm jako naukowa ideologia może zatem okazać się w niedalekiej przyszłości ideologią zwycięską, bo przynoszącą ogromne korzyści finansowe nielicznym, niewielu obiecującą lepsze i dłuższe życie, uwodzącą wielu koryfeuszy współczesnych nauk eksperymentalnych, a licznym maluczkim ukazującą nieuchronność praw rozwoju nauk i nadciągającego nowego świata, którego pojmowanie i wyjaśnianie muszą zostawić fachowcom. W tym sensie transhumanizm można uznać za spadkobiercę osiemnastowiecznego humanizmu oświeceniowego, który obiecywał mętne idee emancypacji i postępu nauk. Różnica – oczywiście nie jedyna,

ale istotna – polegałaby na tym, że osiemnastowieczny humanizm oświeceniowy wierzył w moralne doskonalenie się człowieka i jego świata jako odpowiedź na prawdę wiedzy naukowej, a transhumanizm nie głosi wiary w moralne dobro, w sprawiedliwość społeczną i w konieczny związek dobra i sprawiedliwości z prawdą, lecz wiarę w moc nauki, w moc rozwoju technologicznego, samotransformacji i czysto technicznego przekształcania świata ludzkiego w świat aludzki. Byłby on zatem rodzajem nowej świeckiej religii na wzór oświeceniowej religii Rozumu, wymagającej poddania się woli jego, tegoż Rozumu, domniemanych nosicieli.

Jeden z prekursorów transhumanizmu, działający w Nowym Jorku już pod koniec lat sześćdziesiątych jako FM-2030<sup>9</sup>, nauczał, że ludzie dzielą się na tych, którzy akceptują i wykorzystują nowe techniki, związane z nimi nowe zmieniające się style życia, koncepcje nieprzewidywalnej przyszłości i nowego ewoluującego człowieka, oraz tych, którzy, analizując wyimaginowane konsekwencje moralne postępu technicznego, pozostają więźniami samych siebie oraz przeszłości i których można uznać za ludzi straconych dla nowego społeczeństwa. Dziś ruch transhumanistyczny jest umiędzynarodowiony. W 1998 roku filozofowie Nick Bostrom i David Pearce zainicjowali ruch naukowo-kulturowy zorganizowany w World Transhumanist Association (WTA), dla zmiany wizerunkowej przekształcony w 2008 roku w ruch Humanity+. Jest to w istocie dobrze zorganizowane elitarne, silne ekonomicznie lobby międzynarodowe i, jak pisze Béatrice Jousset-Couturier (2016), podtrzymywany przez „NASA, Google, szeroki wachlarz grup przemysłowych, badaczy-wizjonerów, technologów i technokapitalistów” (s. 37). Z jednej strony finansowane są badania technologiczne nad podwyższaniem inteligencji, interfejsami mózg-komputer i sztuczną inteligencją wraz z namysłem nad etycznymi skutkami potencjalnych zmian, ale z drugiej, najbardziej wpływowe osoby, takie jak np. informatyczny geniusz Ray Kurzweil i jego instytucjonalne otoczenie, forsują szybki i niepoddawany kontroli rozwój badań nad technologiami umożliwiającymi przekraczanie i ulepszanie ludzkiej kondycji. Wspierają te badania świato-

<sup>9</sup> Futurolog irańskiego pochodzenia Ferejdun M. Esfandijari.

we rekiny finansowe. Rosyjski miliarder Dmitry Itskov skupił wokół siebie kilkudziesięciu naukowców i liderów kształtujących opinię publiczną, bo z pasją zaangażował się w opłacanie badań nad nieśmiertelnością i światowych działań na rzecz transhumanizmu zarządzanych przez założoną przez niego organizację Global Future 2045.

Ruch transhumanistyczny, podobnie jak każdy humanizm ideologiczny, redaguje i ogłasza swe skierowane do mas deklaracje, w których wykorzystuje skompromitowaną już kategorię ludzkości. Najbardziej znana jest Deklaracja z 1999 roku. Jousset-Couturier podaje jej osiem najważniejszych punktów, które krótko powtórzę w wolnym tłumaczeniu.

1. Przyszłość ludzkości będzie radykalnie zmieniona przez technologię. Przewidujemy możliwość modyfikacji bytu ludzkiego: odmłodzenie, wzmoczenie inteligencji, zdolność modulowania stanów psychicznych, uwolnienie od cierpień, możliwość eksploatacji kosmosu.

2. Należy prowadzić systematyczne badania pozwalające zrozumieć te przyszłe zmiany oraz ich długofalowe konsekwencje.

3. Transhumaniści wierzą, że ogólne otwarcie się na nowości technologiczne pozwoli na wspieranie ich dobrego wykorzystywania w miejsce ich zakazywania.

4. Transhumaniści przyznają prawo moralne tym, którzy tego potrzebują, do wykorzystania technologii dla podniesienia swych możliwości fizycznych, umysłowych czy reprodukcyjnych, do korzystania z prawa do bycia panem własnego życia. Pragniemy się rozwijać, przekraczając obecne granice biologiczne.

5. Planowanie przyszłości wymaga zdawania sobie sprawy ze zdarzeniowości spektakularnego postępu w dziedzinie technologii. Byłoby katastrofą niewykorzystanie jego potencjalnych korzyści z powodu technofobii lub niepotrzebnych zakazów. Z drugiej strony tragiczne byłoby też zniszczenie inteligentnego życia przez katastrofę lub wojnę wykorzystującą wysokie technologie.

6. Należy stworzyć forum, gdzie można będzie prowadzić racjonalne debaty o tym, co powinno się przedsięwziąć, a także wprowadzić porządek społeczny, pozwalający na realizowanie odpowiedzialnych decyzji.



7. Transhumanizm scala liczne zasady nowożytnego humanizmu i głosi dobrostan wszystkich czujących bytów i tego wszystkiego, co wywodzi się z mózgu ludzkiego, sztucznego, postludzkiego lub zwierzęcego. Transhumanizm nie wspiera żadnego polityka, żadnej partii i żadnego programu politycznego.

8. Głosimy szeroką wolność wyboru, jeśli idzie o stwarzanie możliwości indywidualnego doskonalenia się, czyli o rozwój technologii, pozwalających polepszać pamięć, koncentrację, energię mentalną, przedłużać życie, wpływać na reprodukcję, kriokonserwację oraz o wszystkie inne techniki modyfikowania i polepszania rodzaju ludzkiego (Jousset-Couturier, 2016, s. 38–40).

Deklaracja jest oczywiście ogólnikowa i podsycza nadzieje na przyczynienie się transhumanizmu do polepszenia życia w ogóle. Realia są jednak mniej optymistyczne, zauważa Luc Ferry w książce pt. *La révolution transhumaniste*. Podobnie jak inni naukowcy i filozofowie zajmujący się rzeczonym problemem, a trzeźwo nań patrzący, podkreśla powiązania ruchu transhumanistycznego ze światową finansjerą i fasadowość popularyzowanych idei, od których ważniejsze są fakty. Te natomiast każą myśleć raczej o rewolucyjnych zmianach w sposobach zarządzania życiem jako takim i o elitarniej wąskiej tegoż zarządzania grupie beneficjentów. Badania nad ludzkim genotypem dają możliwość manipulowania nim, a prowadzące je grupy naukowców, pisze Ferry, pracują szybko i bez rozgłosu, dysponując ogromnym wsparciem finansowym oferowanym przez największe koncerny informatyczne. Oczywiście, stwierdza ostrożnie Ferry, należy oddzielać ideologię od nauki, ale, podobnie jak inni autorzy, niemożność poddania rozwoju biotechnologii kontroli społecznej, uznaje za wielce niebezpieczne. Życie chcą przedłużać ci, którzy są szczęśliwi – stwierdza (Ferry, 2016, s. 8–17). A mogą ci, którzy dysponują fortunami – dodajmy. Niepokojące jest też to, że istnienie sieci łączących transhumanizm i naukę ze światową finansjerą nie jest nagłaśniane ani przez media, ani przez ekologów, i tak właśnie dyskretnie utrwała się „czysty i twardy ultraliberalizm, który po cichu podsycza wolę tych, którzy za wszelką cenę chcieliby odrzucić ciężar tradycji i dziedzictwa nałożony na jednostki” (s. 33).

Ferry patrzy na ruch transhumanistyczny głównie pod kątem zagrożeń dla życia poszczególnych jednostek ludzkich. Inni autorzy, jak np. socjolog Nicolas Le Dévédec (2015), analizują zagrożenia dla nowoczesnego ideału bytu społecznego wypracowanego przez humanizm oświeceniowy. Jak wspomniałam wyżej, humanizm ten stawiał na doskonalenie jednostki w procesach społecznych i propagował, pod pozorem jawnego egalitaryzmu, ukryty elitaryzm. Nowe technologie natomiast znoszą społeczne idee wieku oświecenia oraz te, które pod wpływem darwinizmu i marksizmu pojawiły się w wieku XIX, zastępując je ideą doskonalenia gatunku ludzkiego przez selekcję eugeniczną przedstawianą jako jedyną skuteczną walkę ze społeczną entropią. „W tej logice informatycznej autonomia [jednostki – S.K.] oraz działanie polityczne zdają się kontrproduktywne. [...] Jedynie adaptacja technonaukowa, to znaczy optymalizacja medyczna i kontrola informacji może realnie przyczynić się do ulepszenia kondycji ludzkiej” (Le Dévédec, 2015, s. 129–130). Technonauki chcą wyeliminować wszelkie ludzkie słabości, stwierdza dalej Le Dévédec, i za wzór cielesnego człowieka doskonałego biorą maszynę – sztuczną inteligencję. Otwiera się nowa perspektywa – perspektywa społeczeństwa posthumanistycznego, które przepowiadali filozofowie – Pierre Teilhard de Chardin, Gilles Deleuze, Donna Haraway czy Peter Sloterdijk – uznający, że celem społecznym filozofii jest otwarcie się i otwarcie społecznej świadomości na nieuchronnie zbliżające się społeczeństwo „niehumaniczne” lub „ponadhumaniczne” (s. 137–175).

Transhumanizm dysponuje także dobrze zorganizowanym zapleczem populistycznym, czyli organizacjami zrzeszającymi mniej lub bardziej uświadomionych popularyzatorów jego fasadowych ideałów. Gabriel Dorthe w swej dysertacji doktorskiej zatytułowanej *Malédiction des objets absent* analizuje m.in. polityczne działania popularyzatorskie prowadzone przez AFT (Association Française Transhumaniste). Ciekawe są w tym kontekście debaty prowadzone przez promotorów i aktywistów stowarzyszenia – Dorthe nazywa ich „żołnierzami” ruchu – na temat sloganów, które mogłyby przysporzyć ruchowi zwolenników albo przynajmniej oswoić z nim szeroką publiczność. Slogany miałyby przede wszystkim budzić

dobrze emocje. Na przykład, aby zniwelować negatywne skojarzenia związane ze słowem „transhumanizm”, zaleca się działanie pod hasłem T-Word; podkreślanie, że „transhumanizm” jest humanizmem czy propagowanie wezwania „razem ulepszmy ludzkość” (Dorthe, 2019, s. 401, 405).

Trzeba stwierdzić, że pomiędzy wtajemniczonymi decydentami a fanatycznymi aktywistami i szeregowymi wyznawcami transhumanizmu wznoszą się realne i trudne do przekroczenia granice, zaś pomiędzy tymi drugimi a masami wznosi się mur nie do pokonania, zbudowany z niemożliwej do przyswojenia wiedzy naukowej, bogactwa nielicznych i skutecznej propagandy. Filozofia, nawet ta wzywająca do transgresji, także nie pomaga w zniesieniu rzeczonych barier. Jakże bowiem ma je przekroczyć ten, kto, aby stać się człowiekiem ulepszonym, czyli odpowiadającym wymaganiom współczesności, musiałby intelektualnie zgodzić się na to, że:

[e]mergencja zastępuje teleologię, epistemologia refleksyjna zastępuje obiektywizm, kognicja rozproszona zastępuje autonomiczną wolę, wcielenie zastępuje ciało postrzegane jako system wspomagający umysł; a dynamiczny partenariat pomiędzy ludźmi i inteligentnymi maszynami zastępuje oczywistość przeznaczenia liberalnego podmiotu do kontrolowania natury i panowania nad nią. (Hayles, 1999, s. 288)

a w praktyce swoje życie indywidualne i społeczne podporządkować zasadom narzuconym przez technologiczną i finansową arystokrację.

Posługiwanie się przez transhumanistów hasłami – właściwość humanizmów ideologicznych – nie jest jednakże zabiegiem czysto populistycznym, na co mogłyby wskazywać mówienie skupiające się przede wszystkim na elitarniej strukturze transhumanizmu oraz niektórych popularyzatorskich przedsięwzięciach mających wpływać na zbiorową świadomość. Jeśli przyjrzeć się uważniej akceptowanym w transhumanizmie treściom, ukazuje się ich wyraźne podobieństwo do treści akceptowanych przez humanizm oświeceniowy, szczególnie w tej jego postaci, która przetrwała w ruchu masonskim, uważającym się także i dziś za ruch intelektualny i społeczny

zrzeszający najwłaściwszych spadkobierców i krzewicieli tradycji humanistycznej jako takiej. W obu przypadkach – transhumanizmu i humanizmu oświeceniowo-masońskiego – ideami centralnymi organizującymi program ruchu są idee wolności i rozwoju (postępu) scalone w idei wolnego (swobodnego) i potencjalnie nieskończonego rozwoju ludzkiej jednostki. Porzucenie przez transhumanizm słów „godność”, „moralność” itp. – właściwych humanizmowi oświeceniowo-masońskiemu – zdaje się spowodowane uznaniem ich za archaizmy niepotrzebne w czasie, gdy główni wrogowie ludzkiej godności – religia i Kościół – zostali już pokonani.

W książce zatytułowanej *Humanisme, Lumières et franc-maçonnerie* Claude Delbos (2012), prominentny członek frankomasoneerii, ukazuje historię humanizmu właśnie jako historię emancypacji człowieka prowadzącej do wyłonienia się pełnego humanizmu w czasach, w których „wolny rozwój fizyczny i moralny nie będzie znosić ani restrykcji, ani granic” (s. 13). Wiedza, która gwarantuje pełne wyzwolenie i pełny rozwój, jest oczywiście wiedzą ograniczoną do wiedzy naukowej, która jako jedyna daje głęboką znajomość ludzkiej natury – znajomość ciała i umysłu – i pozostawia człowiekowi pełną wolność decydowania o własnej przyszłości. Wiek XVII – stwierdza Delbos – był wiekiem wielkim dla Francji nie dzięki Królowi Słońce, lecz dzięki tym, których Kościół prześladował jako libertynów. Tymczasem to właśnie libertyni ducha, wolnomyśliciele, uwolnili człowieka od religijnego autorytetu i otworzyli drogę poszukiwaniom ziemskiego szczęścia i ziemskich przyjemności. Pełne poznanie głębokiej cielesnej ludzkiej natury i zniesienie wszelkich ograniczeń jej rozwoju doprowadzi do wyeliminowania wszelkich domniemyanych humanizmów i antyhumanizmów i pozwoli urzeczywistnić ideę człowieka uniwersalnego (s. 89). Ludzie uniwersalizowani natomiast są zdolni do utworzenia wspólnoty braterstwa i pokoju; stąd bierze się konieczność kierowania przez elity umysłami mas i kreowania nowej społecznej rzeczywistości. „Czy frankomasoni – pyta z niepokojem Delbos – będą zdolni do tego, aby znów nadać rozmach, a przynajmniej siłę i wigor, tak już zaawansowanej walce o bardziej oświeconą, bardziej pokojową i bardziej szczęśliwą ludzkość?” (s. 302). Niepokój autora spowodowany jest zauważalnym osłabieniem wiary w ideały Republiki.

To one mogą bowiem uchronić człowieka i społeczeństwo przed wszelkimi wynaturzeniami, a zatem, jak można by sądzić, także przed złym wykorzystaniem wiedzy naukowej – nanotechnologii. Czyż idealna Republika nie jest tą formą organizacji społeczeństwa, którą mogliby zaakceptować transhumaniści?

W ruchu masońskim widoczny jest oczywiście jeszcze rozłam pomiędzy naturalistami a antynaturalistami. Inny przedstawiciel ruchu masońskiego we Francji, Claude Saliceti (2004), zajmuje stanowisko antyscjentystyczne. Niepokoi go bowiem redukcjonowanie człowieka do sfery cielesnej i, co za tym idzie, niszczenie jego duchowości. Tę zaś wcześniej utrzymywały na określonym poziomie religia i metafizyczna filozofia, które dziś straciły już siłę oddziaływania. Saliceti pyta w tym kontekście o przyszłość humanizmu, a widzi ją tylko w przywróceniu humanizmu duchowego, a ten powinien współpracować z udoskonalającą się wciąż religią monoteistyczną. Myśl Salicetiego także zmierza ostatecznie ku ideom uniwersalnego człowieka i światowego społeczeństwa, z tym że tęsknota za nieokreśloną uniwersalną duchowością zbliża ją do myśli Teliharda de Chardina, który wszak był jednym z wpływowych prekursorów transhumanizmu.

W zestawie przedstawionych dotąd przeze mnie różnorodnych propozycji rozumienia humanizmu – propozycji klasycznych i nieklasycznych – transhumanizm wyznacza wyraźną granicę, której przekroczenie znosi sens wszelkich pojęć umożliwiających dyskurs humanistyczny w ogóle. Mam oczywiście na myśli przede wszystkim pojęcia przeze mnie wyróżnione: człowiek, człowieczeństwo, ludzki, nie-ludzki, barbarzyński. Anihilacja tych pojęć pociąga za sobą także unicestwienie pojęć pochodnych, a wśród nich pojęcia ludzkiej godności. Spycha się tym samym w sferę milczenia wszelkie doświadczenia – wewnętrzne i zewnętrzne, indywidualne i zbiorowe – które przeżywane są jako doświadczenia godności uwłaczające. Nie chcę przywoływać znanych, wstrząsających, a jednocześnie przez częste ich przypominanie emocjonalnie oswojonych doświadczeń wojennych XX wieku. Wiek XXI przynosi inne, nie mniej przejmujące. Weźmy jednak przykład mniej drastyczny od tych, które przychodzą na myśl, ale budujący codzienność wielu młodych ludzi.

„Obecnie, wszystko to, co może być uznane za zniewolenie człowieka, wywołuje reakcje, które potwierdzają przede wszystkim zasadę ludzkiej godności” – pisze Jean-Michel Heitz (2013, s. 3), który badał „praktyczny humanizm” pracy korporacyjnej. „To zasadniczo praca jest tym obszarem, w którym człowiek czuje się lekceważony i napelniany wrażeniem, że jest uznawany jedynie za proste kółko w wielkiej, przekraczającej go maszynie ekonomicznej” (s. 3). Proste stwierdzenie, które nie robi na nas wielkiego wrażenia. Tym niemniej powszechność przywołanego przez Heitza doświadczenia może stać się dowodem na to, że dopóki człowiek jeszcze przeżywa swe życie jako człowiek właśnie, to godzenie w jego (enigmatyczną) godność uznaje za niszczenie jego człowieczeństwa. Transhumanizm zdaje się w tym względzie realnym zagrożeniem. Być może nadejdzie epoka posthumanizmu, ale skoro jeszcze nie nadeszła, poszukiwanie sposobów obrony przed odczuwanym i przeczuwanym zagrożeniem wydaje się przedsięwzięciem rozsądnym. Można oczywiście szukać schronienia w elitarnej grupie „uświadomionych” ideologów, przypisujących sobie prawo urządzania życia masom. Ale można też wybrać inną drogę; tę, na której poszukuje się uzasadnienia dla wciąż jeszcze żywego doświadczania człowieczeństwa własnego i człowieczeństwa innych i która dostarcza sposobów przeciwstawiania się odczłowieczaniu. Wybierając ją, trzeba zgodzić się na to, że będzie się posądzonym o naiwność i zacofanie – oskarżenia często rzucone w kierunku „pospolitego człowieka” przez wpływowych przedstawicieli intelektualnych elit. Warto wszak uniezależnić się od tego rodzaju ocen i przyznać sobie prawo do chronienia siebie, podejmując takie myślowe eksperymenty, które, choć być może skazane na niezaistnienie w intersubiektywnej przestrzeni, pozwolą utrzymać siebie jako podmiot, osobę czy człowieka wbrew napierającym z zewnątrz falom ideologii humanistycznych, transhumanistycznych czy posthumanistycznych. W połowie lat pięćdziesiątych XX wieku Paul Ricoeur (1956) powiedział, że dziś „[h]umanizm okazuje się być odpowiedzią na niebezpieczeństwo »uprzedmiotowienia« człowieka przez pracę i konsumpcję” (za: Heitz, 2013, s. 9). Z dzisiejszej perspektywy trudno zgodzić się z twierdzeniem francuskiego hermeneuty, bo idea humanizmu nabrała treści, której, jak pokazałam, pracują na rzecz uprzedmiotowienia człowieka.

3. HUMANIZMY FILOZOFICZNE WYKLUCZAJĄCE

Być może, wobec panującej mody na filozofię krytyczną, nie da się już obronić kategorii „człowiek” i „człowieczeństwo” jako pojęć filozoficznych. Trudno jednak odmówić sobie samemu prawa do obrony własnego człowieczeństwa, do samoobrony przez nękającym nieosobowym wrogiem, którego można z racji własnych przeżyć, uczuć i odczuć nazwać barbarzyńcą.





## 4. ANTYBARBARYZM HUMANIZMÓW FILOZOFICZNYCH

Słowo „humanizm” w języku potocznym i naukowym jest dziś podobne do zużytej monety, która nie ma przypisywanej jej wcześniej wartości. Wartość słowa „humanizm” – o czym już wspominałam – leżała przede wszystkim w jego funkcji performatywnej, która mogła być funkcją żywą tak długo, jak długo treść tego słowa była rozpoznawana jako treść istotna, to znaczy:

- posiadająca mniej lub bardziej wiarygodny kontekst teoretyczny;
- przynosząca mniej lub bardziej uniwersalną i trwałą wiedzę o człowieku;
- zawierającą wiedzę praktyczną, a przede wszystkim tzw. mądrość życiową;
- podającą możliwe do spełnienia przez przeciętnego przedstawiciela gatunku „człowiek” warunki samorozwoju, samorealizacji itp.

W trzeciej części książki chcę wytyczyć szlak, po którym idąc, będzie można napotkać argumenty za tym, aby budować teoretyczny front obrony przez barbarzyństwem, miast podejmować się obrony humanizmu w jego ewentualnej następnej nowatorskiej postaci. Barbarzyństwo uznaje się głównie za przeciwieństwo humanizmu i, co zostało już wspomniane, wraz ze zmianą rozumienia słowa „humanizm” zmienia się także rozumienie słowa „barbarzyństwo”. Tymczasem nieprzypadkowo łączyłam dotychczas – tam, gdzie to było zasadne – „barbarzyńskość” z „nieładnością”. Jak pokazują każdorazowo konteksty rzeczoności łączenia, barbarzyństwo można wstępnie określić jako zagrożenie dla człowieczeństwa, zagrożenie dla *humanitas*. Pojawia się oczywiście problem tego, co nieładne, nieczłowiecze (*inhumanitas*) w przeciwieństwie do ludzkiego, człowieczego (*humanitas*). Ja proponuję zawieszenie dookreślenia kategorii człowieczeństwa i skupienie uwagi na tym, co stanowi dla

*humanitas* zagrożenie. Namysł nad tym, co nieludzkie – co zagraża człowieczeństwu – można rozpocząć od analizy potocznego użycia słowa „nieludzki”: nieludzki system, nieludzkie warunki życia, nieludzkie traktowanie innego człowieka, nieludzkie zachowanie. Nie jest możliwe ustalenie koniecznych i/lub wystarczających warunków „nieludzkości” (systemu, warunków życia, traktowania innego człowieka czy zachowania). Możliwe jest natomiast wskazanie przykładów nieludzkiego systemu, nieludzkiego traktowania innego, nieludzkich warunków życia, nieludzkiego zachowania. Typowe przykłady nieludzkości to przykłady działań – indywidualnych lub systemowych praktyk – które są odczuwane jako te, które uderzają w „głębokie” i nierozpoznane „ja”, w – używając nazw współczesnej filozofii podmiotu – w moją czy sobą. Nieludzkość praktyk jest odczuwana i dopiero to odczucie – możliwe dzięki osobistemu doświadczeniu lub doświadczeniu empatycznemu – umożliwia wskazanie danego przypadku jako przykładu „nieludzkiego”. Wiedza o „nieludzkiem” jest zatem wtórna względem odczucia, przeżycia, doświadczenia wewnętrznego. Samo odczucie zaś zdaje się skutkiem instynktownego lęku przed tym, co zagraża „głębokiemu ja” (mojej, sobą). Dobrym przykładem przeżycia i odczucia tego, co nieludzkie, tego, co zagraża mojemu „głębokiemu ja” (mojemu człowieczeństwu), są doświadczenia osób uzależnionych od narkotyków, alkoholu czy hazardu. Terapeuci uzależnień mówią o częstym w ich przypadku przeżyciu utraty własnej godności – o doświadczeniu, które nazywane jest „sięgnięciem dna” – a które jest najczęstszym impulsem do podjęcia terapii. Jeśli wierzyć relacjom osób, które wydobyły się ze swojego „dna”, to w przeżyciu utraty godności (człowieczeństwa) ważne były nie tylko czynniki fizjologiczne – fizyczna degradacja – ale także i przede wszystkim utrata siebie, rozkład wewnętrznego „ja”, nazywanego najczęściej własną duchowością.

Praktyki zagrażające „głębokiemu ja” (mojej, sobą) nazwę praktykami barbarzyńskimi, krócej, barbarzyństwem. Mogą to być praktyki systemowe lub indywidualne, praktyki „siebie” lub praktyki skierowane ku innym, uprawiane świadomie lub nieświadomie. Człowieka, który jest podmiotem tychże praktyk, nazwę barbarzyńcą. Można być barbarzyńcą w różnym stopniu i mniej

lub bardziej trwale; można wyzbyć/wyzbywać się barbarzyńskości lub w nią się zapadać. Lepiej zatem powiedzieć, że barbarzyńcą się bywa, niż że nim się jest.

Praktyki przeciwstawiające się barbarzyństwu nazwę antybarbarzyństwem, a teorię tychże praktyk – antybarbaryzmem. Oczywiście antybarbarzyńskim praktykom nie musi towarzyszyć teoria, bo obrona mojego (soboci) jest przede wszystkim instynktowna. Antybarbaryzmy jednakże pozwalają budować intersubiektywne „linie obrony”, które z kolei wytyczają mniejsze lub większe „obszary bezpieczeństwa”. I dopiero w tych „obszarach bezpieczeństwa”, jak sądzę, można by „uprawiać” człowieczeństwo i humanizm jako teorię człowieczeństwa. Im silniejsze i usystematyzowane są praktyki barbarzyńskie, tym bardziej karleje odczuwanie nie ludzkości, zanika siła instynktu chroniącego „głębokie ja”, a humanizm jako teoria człowieczeństwa traci moc intelektualnego oddziaływania. Humanizmy, które przedstawiam w czwartej części, będą zatem analizowane przede wszystkim jako formy antybarbaryzmu. Być może zmiana dotychczasowej perspektywy lepiej posłuży zrozumieniu i wyjaśnieniu problemu, jakim dziś stał się humanizm w jego różnych postaciach, oraz tego, że ideę humanizmu jako taką można nazwać ideą straconą.

Antybarbaryzmy – podobnie jak humanizmy – różnią się od siebie znacznie. Omówione więc będą różne formy humanizmów jako antybarbaryzmów i nie będą to oczywiście wszelkie możliwe formy. Kiedy jednak stykamy się z humanizmami jako antybarbaryzmami, ich różnorodność przestaje być podstawowym problemem teoretycznym. Miał poszukiwać nowych lub koniecznych warunków, które powinny być spełniane przez koncepcje określające się jako humanizmy – a więc różne humanizmy sprowadzać do jednej właściwej postaci – można rozważyć, czy rzeczona różnorodność nie jest efektem odmienności sposobów obrony przed ciosami wymierzanymi „głębokiemu ja”, czyli, w mojej terminologii, obrony przed barbarzyństwem zagrażającym człowieczeństwu, godności konkretnego ludzkiego podmiotu.

## 4.1. Nowy humanizm – antybarbaryzm zdrowego rozsądku<sup>1</sup>

Twórcami tzw. nowego humanizmu są amerykańscy myśliciele początku XX wieku, Irving Babbitt i Paul Elmer More. Uznawani byli, i nadal są, za konserwatystów, bo krytykowali skrajny naturalizm w filozofii, dogmatyczną demokrację w polityce oraz wielkie społeczne rewolucje. Proponują oni, jako *panaceum* na rozpowszechnione w ich czasach – i straszliwe w swych skutkach politycznych, społecznych i moralnych – błędy intelektualne, wychowanie nowego elitarnego pokolenia naukowców, polityków i intelektualistów. Nowy humanizm to zatem doktryna, na którą składają się diagnoza „choroby” XX wieku oraz podanie sposobu jej przezwyciężenia. Diagnoza jest prosta i postawiona z wykorzystaniem narzędzi proponowanych przez główne nurty filozofii amerykańskiej przełomu XIX i XX wieku: pragmatyzm, transcendentalizm i filozofię analityczną. Główną przyczyną „choroby” intelektualnej jest korzystny dla polityków zamęt pojęciowy, pozwalający im skutecznie, i dla własnych celów, kształtować poglądy mas. Ten stan rzeczy stał się możliwy dzięki udanemu eksperymentowi przeprowadzonemu przez nowożytnych myślicieli. Udało im się mianowicie oderwać słowa od rzeczy i tym samym sprawić, że umysły wykształconych ludzi zanurzyły się w sferę „czystych” pojęć<sup>2</sup>, w sferę bezprzedmiotowych dyskursów. W konsekwencji ludzie w ogóle stracili „podstawy do rozumienia samych siebie i siebie nawzajem” (Armada, 2019, s. 3).

Nowy humanizm proponuje więc jako początek „kuracji” okiełznanie rozhulanego umysłu przez powrót do zdrowego rozsądku oraz powstrzymanie zamieszania pojęciowego przez analizę i definiowanie pojęć. Oba przedsięwzięcia mają prowadzić do – powszechnego w przyszłości, a czasowo ograniczonego do grupy na nowo wychowanych osób – uzyskania nowego niezapóźnieni-

<sup>1</sup> Korzystam w tym rozdziale z opracowania myśli P.E. More’a i I. Babbitta przez P. Armadę (2019). Wszędzie tam, gdzie przywołuję lub parafrazuję słowa Armady, daję odsyłacze. Brak odsyłaczy wskazuje na moje autorstwo.

<sup>2</sup> Ważną przyczyną rzeczzonego oderwania była „rewolucja kopernikańska w filozofii” dokonana przez I. Kanta.

czonego, czyli bezpośredniego, rozeznania tego, kim się jest jako jednostka i kim się jest jako człowiek w ogóle. Rozeznanie to uzyskuje się w krytycznym i pozytywistycznym nastawieniu i przez systematyczne badanie własnych indywidualnych doświadczeń w aktach celowej introspekcji, której powinno towarzyszyć metodyczne odrzucanie wyjaśnień serwowanych przez zewnętrzne autorytety. Pożądanym efektem introspekcji powinno być odzyskanie mądrości, która zawarta jest w pojęciach ukształtowanych z materiału uniwersalnych ludzkich doświadczeń (s. 10–11). Nastawienie krytyczne – dystansowanie się względem autorytetów – pomaga w uzyskaniu nowych odpowiedzi na stare pytania. Uruchamia, można powiedzieć, „zdrowe” myślenie prowadzące do, jak zostało powiedziane, wiedzy o sobie i o człowieku w ogóle. Wiedza pochodząca z doświadczenia wewnętrznego musi zatem zostać poszerzona o wiedzę wynikającą z doświadczenia innych ludzi – także ludzi innych kultur – utrwaloną w dziełach kulturowych.

Zdrowy rozsądek, twierdzą twórcy nowego humanizmu, skłania do odrzucania wszystkich wytworów myśli radykalizowanej i dogmatycznej. Podpadają pod nie rozpowszechnione w ich czasach naturalizmy, wszelkiego rodzaju historiozofie, skrajne krytycyzmy, nihilizmy i religijne fundamentalizmy. Oni zlecają pobieranie nauk od myślicieli poszukujących intelektualnych dróg, na których możliwe staje się scalanie tego, co naturalne, z tym, co nadnaturalne, lecz tylko od tych, co czynią to w zgodzie z uniwersalnymi ludzkimi doświadczeniami. Babbitt (1908) pisze:

Widzieliśmy, jak renesans przeciwstawia się nadwyżce tego, co nadprzyrodzone (*supernatural*) w wiekach średnich, jednostronności, która zbyttno poszerza rozstęp między naturą a naturą ludzką. Od tamtej pory świat zmierza w stronę przeciwnej skrajności; nie zadowoliliśmy się ustanowieniem lepszej harmonii między naturą a naturą ludzką, jąłby ów rozstęp całkowicie zasklepić. (za: Armada, 2019, s. 18)

Dla autorów nowego humanizmu, którzy zdecydowanie odrzucają nowożytny naturalizm i dla których źródłem epistemicznej pewności w dziedzinie antropologii filozoficznej jest przede wszystkim introspekcja, zharmonizowanie natury ludzkiej z naturą (przyrodą)

polegać mogło tylko na wewnętrznym zharmonizowaniu – pogodzeniu w samym człowieku – tego, co naturalne i nadnaturalne. Szczególnie ważne stały się więc dla nich doświadczenia religijne, a te zwykle są mocno powiązane z instytucjonalnymi formami religijnymi. Rola religii pozytywnych – a szczególnie chrześcijaństwa – w budowaniu teorii i praktyki nowego humanizmu i oczywiście nowej kultury – stała się zatem w środowisku naszych myślicieli na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych przedmiotem gorących dyskusji (zob. Armada, 2019, s. 23). W prowadzonych dyskusjach zauważa się przede wszystkim to, że kryzys chrześcijaństwa, prowadzący ostatecznie do odrzucania religii, zdaje się jednym z ważniejszych powodów kryzysu kultury w ogóle. Armada przywołuje słowa Waltera Lippmanna (2009), który stwierdza, że wprawdzie religia jako zinstytucjonalizowany system uległa rozprzęgnięciu, ale skutek jest taki, że potrzeby religijne zostały wystawione na próbę ludzkiej łatwowierności. Człowiek

wisi pomiędzy niebem a ziemią i nie znajduje nigdzie wytchnienia. Nie ma teorii sensu i wartości wydarzeń, którą zmuszony byłby zaakceptować, jednak nadal musi akceptować wydarzenia. Nie ma autorytetu moralnego, do którego mógłby się teraz zwrócić, lecz jest przymus opinii, mody i fanaberii. Nie istnieje dlań nieuchronny zamysł wszechświata, lecz istnieją złożone konieczności – cielesne, polityczne, ekonomiczne. (za: Armada, 2019, s. 22)

Pojawiają się więc ważne pytania: czy sojusz nowego humanizmu z religią jest konieczny? Czy nowy humanizm może przejąć kulturotwórcze funkcje religii? Wybiera się wyjście budzące najmniej kontrowersji, ale o wątpliwej dla kręgu kultury europejskiej wartości, a mianowicie sojusz nowego humanizmu z buddyzmem, który to sojusz ma sprawić, że nowy humanizm stanie się alternatywą dla chrześcijaństwa. Trzeba podkreślić w ostatnim zdaniu słowo „alternatywa” – nowy humanizm nie ma zastępować religii w ogóle, ale może stać się alternatywą dla tych religii, które hamują rozwój nowego humanizmu. Twórcy i zwolennicy nowego humanizmu zdecydowanie odrzucają bowiem wszelkiego rodzaju doktryny – też religijne – głoszące „kult ludzkości”. Zdecydowanie odmawiają

im nazwy „humanizm”, twierdząc, że należy je nazywać humanitaryzmami.

Humanitaryzm jest zaprzeczeniem humanizmu. Nowy humanizm jest realizmem, a bycie realizmem to warunek konieczny każdego humanizmu. Humanitaryzmy natomiast wywodzą się z nurtów myślowych oderwanych od rzeczywistości. Humanitaryści żonglują pięknymi słowami, aby manipulować masami. Publicznie deklarowane przez nich postawy nie przekładają się na ich działania. Specyfiką humanitaryzmów jest oczywiście i to, że promują się one jako teorie i praktyki *quasi*-religijne, eliminują wiarę w transcendentę i wprowadzają wiarę w człowieka lub w ludzkość. Humanitaryzm jest naturalizmem – naturalizmem sentymentalnym typu roussofskiego, który narzuca wiarę w naturalną dobroć jednostki, albo naturalizmem scjentyistycznym, typu baconowskiego, który narzuca wiarę w postęp ludzkości. More (1915) pisał:

Jak sentymentalna filozofia osiemnastego wieku poprzedziła wojny napoleońskie, tak nasz humanitaryzm, nasz feminizm, socjalizm, egalitaryzm, pacyfizm – wszystkie nasze sentymentalne izmy – nie stanowią istotnie bezpośredniej przyczyny obecnej wojny [I wojny światowej – S.K.], lecz przygotowały materiał pod to, iż wystarczyła delikatna iskierka, aby puścić cały świat z dymem namiętności – podejrzeń, nienawiści i zemsty – i rozbudzić w kraju najbardziej ze wszystkich unaukowionym istną manię zorganizowanego bestialstwa. (za: Armada, 2019, s. 55)

Prawdziwy humanizm zatem zawsze jest realistyczny, a każdy humanizm realistyczny uwzględnia ewidentnie odrębne od innych potrzeb religijne potrzeby człowieka, toczącą się w jego wnętrzu walkę dobra ze złem oraz to, że jak uczy historia, postępowi wiedzy i techniki nie towarzyszy postęp moralny i wzrastanie w mądrości. Humanizm realistyczny to humanizm „poruszający się po żywej tkance ludzkich doświadczeń, nie zaś w polu wyrozumowanych abstrakcji” (Armada, 2019, s. 67).

Używając innych słów, powiem, że humanizm realistyczny poważnie traktuje to, co w świecie ludzkich doświadczeń nieludzkie (zło), ale także to, co w nim pozaludzkie czy, dokładniej rzecz

ujmując, nadludzkie, czyli poważnie traktuje doświadczanie dobra, piękna, prawdy i świętości jako wartości transcendentnych. Ten wertrykalny wymiar doświadczeń okazuje się wymiarem koniecznym, aby można było odnosić się ocennie do horyzontalnego wymiaru ludzkiego świata. W świecie horyzontalnym działa bowiem to, co nieludzkie (barbarzyńskie), a co pozostawione samo sobie, niewyhamowywane działaniami przebiegającymi w wymiarze wertrykalnym, barbaryzuje człowieka i jego środowisko. „Sednem jakiegokolwiek metody humanistycznej – pisze Babbitt (1910) – jest mediacja pomiędzy skrajnościami, rzecz jasna mediacja wymagająca nie tylko efektywnego myślenia, ale również efektywnej samodyscypliny; niewątpliwie też dlatego tak trudno było zawsze o prawdziwych humanistów” (za: Armada, 2019, s. 73). Armada zaś ujmuje ten sam problem, stwierdzając:

Jako sztuka bycia – w pełni – człowiekiem humanizm zakłada przejście przez dwa etapy myślenia. Najpierw jest to oddzielenie prawdy od błędu, czyli przywrócenia pojęć stanowiących obiekty mediacji, a tym samym – rozgraniczenie dwóch porządków czy dwóch eschatologii, wertrykalności i horyzontalności. Następnie zachodzi mediacja w ramach obu tych porządków, przy czym cnoty właściwe dla porządku doczesnego – te, które zapewniają trwanie cywilizacji – należy widzieć jako refleks cnot religijnych. Nie pochodzą one bowiem z samego rozpoznania wymogów naturalnej konieczności, lecz z przeciwstawienia tymże wymogom dzieł wyobraźni moralnej – „ideałów świata”. Dla nich zaś ostatecznym uzasadnieniem jest to, że mogą stanowić ramy prawdziwego życia duchowego czy filozofii (s. 93–94).

W przywołanych wyżej fragmentach pośrednio mówi się też o drugim celu nowego humanizmu, nie mniej ważnym od pierwszego, którym jest wypracowanie teorii humanizmu realistycznego „na żywej tkance ludzkich doświadczeń” i wskazującej zagrażające człowiekowi barbaryzmy. Ten drugi cel to cel praktyczny – wychowanie nowych humanistów gotowych do przeciwstawiania się zarówno zamętowi pojęciowemu wprowadzanemu przez barbaryzmy, jak i skutkom tegoż zamieszania, czyli barbaryzacji jednostek



i społeczeństwa. Centralnymi kategoriami, wokół których nowy humanizm buduje swój ideał humanisty – humanista jest w tym przypadku odpowiednikiem ludzkiego człowieka, czyli urzeczywistnieniem człowieczeństwa (*humanitas*) – są kategorie cnót: pokora, panowanie nad sobą, autokrytycyzm. To te cnoty musi posiadać i rozwijać humanista-ludzki człowiek. Każda z tych cnót musi być zaś praktykowana pod stałym nadzorem *common sense* – zdrowego rozsądku – czy, jak proponuje Armada, wspólnego czucia. Wspólne czucie, twierdzi się, to bazowa, pierwotna zdolność człowieka jako takiego do czucia własnego człowieczeństwa, do czucia jedności ze wspólnotą: rodziną, małą wspólnotą polityczną, ludzkością jako całością. Na poziomie racjonalności przejawia się ono jako umiejętność postrzegania wielości ludzkich doświadczeń, ograniczeń i kosztów naturalnej ekspansyjności człowieka, a na poziomie moralności jako poczucie odpowiedzialności za siebie względem innych ludzi (s. 78). „*Common sense*, jak każdy zmysł czy sposób odczuwania, może zostać znacząco upośledzony, a nawet utracony przez uwikłanie się w nowożytną metafizykę, wulgarne opinie, wtórne światopoglądy” (s. 79). Wychowanie nowego humanisty musi zatem prowadzić do uzdrowienia-przywrócenia mu owej pierwotnej zdolności czucia i tym samym uzdolnienia go do trwałego praktykowania pokory, panowania nad sobą i autokrytycyzmu. Pokora według nowego humanizmu to cnota umożliwiająca właściwe samopoznanie i poznanie ludzkiej natury, bo nakazująca w każdym wymiarze ludzkiego świata dokonywanie mediacji pomiędzy przyrodniczą koniecznością a duchowością.

W przeciwieństwie do humanitarysty, humanista nie staje się nigdy „chwalcą ludzkiej natury”, lecz uznając duchową wielkość człowieka, zna także „choroby jego duszy”; wierząc w możliwość doskonalenia się człowieka, odrzuca doskonalenie się ludzkości i doskonalenie społecznych instytucji bez mozolnej pracy nad ulepszeniem ludzkich charakterów. Pokora humanisty nie jest tym samym, co pokora człowieka wierzącego, twierdzą twórcy nowego humanizmu, lecz, jak można przypuszczać, jest jednak jej odbłaskiem. Wzorec tej zeświecczonej pokory można znaleźć w filozofii Arystotelesa i w myśli buddyjskiej. Cnota panowania nad sobą to umiejętność panowania nad instynktami, pragnieniami i emo-

cjami, a także umiejętność opierania się zewnętrznym impulsom, a dokładniej, umiejętność mediowania pomiędzy nimi a poczuciem odpowiedzialności za siebie jako duchowości oraz za innych. Autokrytycyzm zaś nakazuje stałe kontrolowanie samowiedzy, aby nie utrwałać w niej idei niezgodnych z *common sense* i nie zmienić humanizmu w humanitaryzm.

Stanie się nowym humanistą, pełnym człowiekiem, stanie się człowiekiem prawym, jak pisze Babbitt, to stanie się człowiekiem trwale praktykującym wymienione cnoty podstawowe. Czymś trudnym i niezwykle rzadkim jest osiągnięcie stanu prawości i pozostanie w nim, bo trudna jest mediacja pomiędzy „naturalnym” i „duchowym”, dwoma biegunami, pomiędzy którymi toczy się życie człowieka. Najtrudniej natomiast jest być ludzkim człowiekiem w zbarbaryzowanym ludzkim świecie, z którego „duchowe” zostało wyeliminowane. „Sztuka humanizmu – pisze Armada (2019) – nie jest przeznaczona dla tych, którzy jakoś tam »dają sobie radę«, lecz dla tych, którym ostatecznie ten świat nie da rady” (s. 96). Babbitt (1910) o tym świecie, któremu nie może poddać się nowy humanista, pisze jako opanowanym przez eleutheromaniaków, ludzi instynktownie odrzucających wszelkie – zewnętrzne i wewnętrzne – ograniczenia. Stwierdza:

Tołstoj [...] jest eleutheromaniakiem w swoim pojmowaniu uczucia; Nietzsche – w swoim pojmowaniu wolności. Tych dwóch ludzi stoi [...] na przeciwnych biegunach Rousseauizmu [...] świat od ponad stu lat karmi się dietą rewolty. Eleutheromania zaczyna odkładać się w każdym – przejętym swoimi prawami raczej niż powinnościami, coraz bardziej niechętnym, by akceptować ograniczenia. (za: Armada, 2019, s. 141)

Tworzony przez eleutheromaniaków ludzki świat to świat imperialistycznej ekspansji.

Przeciwstawiając się kulturotwórczej sile humanitaryzmów i uznając za niemożliwe przewyciężenie szerzącego się barbarzyństwa jedynie przez jednostkowe, i tym samym nieliczne przykłady człowieczeństwa, twórcy nowego humanizmu stawiają nie na samodzielnie podejmowane indywidualne doskonalenie się, lecz na

zinstytucjonalizowane wychowanie, na zorganizowane działania zmierzające do ukształtowania szczególnego typu elit duchowych, które byłyby zdolne, po pierwsze, do przeciwstawienia się panoszącym się ideologiom humanitarystycznym, a po drugie, do stania się przywódcami życia społecznego, kulturowego i politycznego. Ideały duchowe, które miałyby ukształtować życie wewnętrzne przedstawicieli nowej elity, pochodzić by miały nie z religii chrześcijańskiej, lecz z buddyzmu czy konfucjanizmu. Zadanie wychowywania nowych humanistów musiałyby podjąć uczelnie, krzewiąc nie ducha demokracji, lecz arystokratyczną dyscyplinę ducha (zob. Armada, 2019, s. 143) na wzór stworzonych przez Platona i Arystotelesa modeli duchowej arystokracji.

Antropologia nowego humanizmu, choć nie przybiera formy ściśle opracowanej filozofii, jest dostatecznie jasno określona. Mamy zatem w tym przypadku do czynienia z uniwersalnym i konsekwentnie rozwijanym sensem pojęcia *homo*. Dobrze określony jest także ideał człowieczeństwa – *humanitas*, natomiast wiedza potrzebna do tego, aby ten ideał realizować, może – i powinna – pochodzić z różnych źródeł i różnych kultur. Ważne jest jedynie to, aby zaspokajała, wzmacniała i pozwalała rozwijać wewnętrzne życie duchowe człowieka. Można zatem przypuszczać, że konkretne treści, i tym samym wzorce duchowości, wskazuje adeptom nowego humanizmu ten, kto sam już osiągnął ideał *humanitas* – swoisty samodzielny arystokrata ducha – i ma na tyle dobre rozeznanie co do aktualnego stanu masowej świadomości, że może podjąć się mediacji pomiędzy rozpowszechnionymi w jego czasach skrajnymi stanowiskami. Ten będący dziełem samego siebie arystokrata ducha ma prawo i obowiązek, wraz z jemu podobnymi, wychowywać innych, czyli tworzyć instytucje wychowawcze, których sposób działania oraz przekazywane treści i wzorce zachowań są przez niego – przez nich – narzucane. Weźmy taką oto wypowiedź More'a:

Jeśliby użyć jednego słowa na opisanie charakteru i życiowego powołania, których Platon i Arystoteles bronili, będąc rzecznikami swego ludu, byłaby to *eleutheria*, wolność: swoboda rozwijania tego, co w człowieku z natury wyższe – prerogatyw umysłu, pożądania prawdy, wyrobionego smaku – utrzymywania zaś w podległości tego,

co niższe; jak również swoboda – w imię własnej doskonałości, albo raczej własnego istnienia – do tego, aby wymuszać zewnętrzne przystosowanie lub przynajmniej respekt wobec praw wewnętrznych – tego rządu u innych, którzy nie rządzą się sami z siebie. (More; za: Armada, 2019, s. 162–163)

Łatwo zatem zauważyć, że nowy humanizm stanowi niezlą – w porównaniu z innymi przedstawionymi przeze mnie w tej książce rodzajami humanizmu – propozycję teoretyczną, ale nie spełnia się jako teoria, z której można wyprowadzić konkluzje co do pożądanej praktyki. Mamy tu do czynienia z propozycją przypominającą – tak krytykowany przez Babbitta i More’a – roussoizm, oczywiście roussoizm *Umowy społecznej*, w której pojawia się Wielki Prawodawca – odpowiednik pierwszego nowego humanisty – aby rozpocząć dzieło instytucjonalnego przekształcania zbarbaryzowanego świata. Indywiduum (osoba, *homo*) albo dobrowolnie, pod wpływem *common sense*, ulega autorytetowi mądrości uosobionej w nowym humaniście, albo zostaje do uległości przymuszane tak długo, aż odzyska zdolność czucia wspólnego. Elitaryzm zamysłu, jakim jest (był) nowy humanizm, jest więc paradoksalnie zbieżny z elitaryzmem humanizmów ideologicznych krytykowanych jako humanitaryzmy. Istotna różnica polega na tym, że elitaryzm nowego humanizmu jest jawny, a elitaryzm humanizmów ideologicznych (humanitaryzmów, według twórców nowego humanizmu) utajniony.

Nowy humanizm jednak to, według mnie, przede wszystkim antybarbaryzm, wezwanie do przeciwstawiania się barbarzyństwu wymaga heroizmu, stąd wzywanie nowego humanizmu do zachowań i postaw elitarnych, bo heroicznych, takich, które wymagają samodyscypliny, samowychowywania, a także samopoświęcenia. Najważniejszym celem antybarbarzyńskiej elity nowego humanizmu nie jest już więc osiągnięcie indywidualnego szczęścia, twórcza samorealizacja czy korzystanie z wolności. Nie jest nim także budowanie szczęśliwego społeczeństwa, choć sami twórcy nowego humanizmu myśleli o społecznym ideale. Nowy humanizm wzięty jako antybarbaryzm chce stawiać bariery barbarzyńskim praktykom. Na początku XX wieku barbaryzacja przychodzi do człowieka ze sfer intelektualnie uwiedzionych przez naturalizmy,

nihilizmy, sentymentalizmy, dogmatyzmy czy fanatyzmy, ze sfer, które za nic mają tak ważną dla Babbitta i More'a „żywą tkankę ludzkiego doświadczenia”, które zdecydowanie odrzucają mediacje pomiędzy „horyzontalnym” a „wertykalnym”, a intelektualne eksperymentowanie stawiają wyżej niż zdrowy rozsądek i wspólne czucie.

Przynależność do ruchu nowego humanizmu-antybarbaryzmu wymaga zdolności do sprzeciwiania się temu, co w ludzkiej kulturze aktualnie dominujące. Nie może to być oczywiście anarchizująca zdolność do permanentnej negacji, lecz zdolność do trwania w tym, co przynosiło i wciąż przynosi uniwersalne, a jednocześnie podmiotowe doświadczenie, która jest tym samym, co umiejętność chronienia własnego „głębokiego ja”, mojej, sobości, czyli umiejętność przeciwstawiania się *inhumanitas*. Zatem to właśnie przeciwstawianie się *inhumanitas*, bardziej niż bycie humanistą, wymaga cnót heroicznych, wymaga stania się arystokratą ducha.

## 4.2. Humanizm integralny – antybarbaryzm religijnej wiary

W czasach nowożytnych idea humanizmu została zawłaszczona przez filozofię antyreligijną lub areligijną i jako taka nie była obdarzana istotnymi treściami przez myślicieli *stricte* chrześcijańskich. Chrześcijaństwo doktrynalne stanęło na pozycjach obronnych, z których świecka i znaturalizowana idea humanizmu widziana była przede wszystkim jako śmiertelne zagrożenie. Opuszczenie tychże pozycji stało się możliwe dopiero po ustabilizowaniu się nowych przestrzeni mentalnych i nowego ładu społecznego w Europie w XIX wieku. Wtedy też pojawiły się koncepcje chrześcijańskie włączające się w spór o nowoczesną ideę humanizmu i o sam humanizm jako możliwą podstawę europejskiej cywilizacji w ogóle. Przypomnijmy, że Bocheński nazywa humanizm, czyli wiarę w to, iż „człowiek to »wielka rzecz«, najbardziej rozpowszechnionym współcześnie kompromitującym zabobonem, w który wierzy większość „kaznodziej, polityków, filozofów, dziennikarzy i tym podobnych”. Wyją-

tek, jego zdaniem, stanowią humanizm intuicyjny oraz humanizm religijny. Ten pierwszy nie jest zabobonem, bo przekonanie, iż jest się czymś znakomitym, „czymś wyniesionym ponad całą przyrodę”, opiera się w tym przypadku na „jakimś bezpośrednim wglądzie we własną istotę”, co sprawia jednakże, iż humanizm ten uznać trzeba za bardzo podejrzany. „Drugi rodzaj dopuszczalnego humanizmu to humanizm religijny. Jeśli ktoś wierzy, że Bóg w Swojej niepojętej dla nas mądrości wybrał to szczególnie okrutne zwierzę, jakim jest człowiek, i uczynił go Swoim przyjacielem, ten ma oczywiście prawo przyznawać się do humanizmu” (Bocheński, 1987, s. 54). Wypowiedź Bocheńskiego, odrzucająca możliwość racjonalnego, filozoficznie ugruntowanego humanizmu w ogóle, stanowi dobrą ilustrację dylematu, z którym musiała, i nadal musi, uporać się każda filozoficzna forma humanizmu chrześcijańskiego: godność, którą każdy humanizm – niezależnie od swej proveniencji – przypisuje istocie ludzkiej, nie da się uzasadnić za pomocą argumentów empiryczno-racjonalnych, takich, które są wyprowadzane jedynie z faktów. Humanizm zatem, twierdzi Bocheński, albo jest zabobonem, albo bazuje na subiektywnej intuicji, albo na religijnej wierze. Dylemat ten przenika nowożytnie i współczesne spory o humanizm, napędzane opozycjami antyreligijny (antychrześcijański) / religijny (chrześcijański), naturalizm/antynaturalizm, laicki/antyłaicki itp.

Nowożytna myśl chrześcijańska w starciu z nowożytnymi humanizmami ideologicznymi, które, choć różniące się w szczegółach między sobą, wyłaniają się z tych samych oświeceniowych przedzałożeń, posługiwała się głównie argumentami *stricte* religijnymi. W ponowożytności, paradoksalnie, humanizmy odwołujące się do religii chrześcijańskiej odzyskały pole w dyskusji o humanizmie, bo oświecenie jako formacja intelektualna poddane zostało krytyce, a ideały oświeceniowe zaczęły pełnić funkcje ideologiczne. Dobrym i znanym przykładem humanizmu chrześcijańskiego, który łączy w sobie siłę teoretycznego i praktycznego oddziaływania, jest humanizm sformułowany, i propagowany za życia, przez Jacques’a Maritaina, reprezentatywny dla współczesnej filozoficznej doktryny katolicyzmu – personalizmu tomistycznego.

Maritain (1946) nazwał swój humanizm – humanizmem integralnym, bo odrzucającym wszelkie redukcjonistyczne filozofie

człowieka, a uwzględniającym materialny, cielesny, intelektualny, duchowy i społeczny aspekt bytu ludzkiego. Odrzucił zatem wszelkie antropologie naturalistyczno-antropocentryczne, przyznając rację jedynie antropologiom (i humanizmom) teocentrycznym. Historia humanizmu jest, według Maritaina, podobnie jak według Jaegera, zbieżna z historią teocentryzmu. Inaczej więc niż tradycja humanizmu świeckiego ocenia on humanizm renesansowy, dostrzegając w nim załączki rozbuchanego antropocentryzmu współczesności, a zatem załączki upadku humanizmu w ogóle. W *Trzech reformatorach* wymienia trzy historyczne korzenie błędów utrwalanych w XX wieku: humanizm renesansu, reformację i przewrót subiektywistyczny (reformę) Kartezjusza. „Reformacja wyzwoliła ludzkie »ja« w dziedzinie duchowej i religijnej, tak jak Odrodzenie (a mam tu na myśli ukrytego ducha nurtującego Odrodzenie) pozbawiło więzów ludzkie »ja« w porządku działania naturalnego i zmysłowego” (Maritain, 2005, s. 45). Kartezjusz uczynił zaś z człowieka podstawę wszelkiej refleksji filozoficznej. Postępujący proces absolutnej antropologizacji ludzkiego świata przyczynił się do nieszczęśliwego w skutkach rozdzielenia współczesnej świadomości indywidualnej i zbiorowej.

Humanizm integralny, jak każda forma humanizmu będąc formą historyczną, ma stawić opór powszechnym w filozofii początków XX wieku tendencjom redukcjonistycznym generowanym przez pozytywizm, psychoanalizę, marksizm czy ateistyczny egzystencjalizm.

Do wątku funkcji krytycznej humanizmu integralnego powrócę później. W tym miejscu muszę przypomnieć jego najważniejsze tezy antropologiczne. Wspomnianym tendencjom redukcjonistycznym Maritain przeciwstawia holistyczną antropologię, ujmującą człowieka w jego odmiennych, ale istotnych, związkach z przyrodą, drugim człowiekiem, społeczeństwem, kulturą, tradycją oraz, co dla niego najważniejsze, z bytem transcendentnym. Doktrynalnym zapleczem personalizmu jest oczywiście tomizm, którego wersję egzystencjalistyczną personalizm stanowi. Dwie centralne kategorie – jednostki i osoby – pozwalają przedstawić byt ludzki jako zindywidualizowany system materialno-duchowy, który jest godny szacunku, czyli, inaczej mówiąc, któremu przysługuje

godność właśnie dlatego, że jest osobowym systemem otwartym na wszystkie aspekty świata – także, i przede wszystkim, na tegoż świata aspekt duchowy. Jako jednostka podlega on determinizmowi świata fizycznego; jako osoba subsystuje, będąc samą subsystemacją swej własnej duszy – pierwiastka twórczej jedności, niezależności i wolności. Tak pojmowana osoba – byt indywidualny, duchowo subsystujący – jest osobną rzeczywistością, osobnym światem i względnie niezależną całością. Jest to jednakże całość ulokowana w wielkiej całości, jaką stanowi wszechświat oraz całość postawiona wobec Całości transcendentnej, wobec Boga (zob. Maritain, 1988, s. 332 i 333)<sup>3</sup>. Osoba jako swoisty wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i tym samym stanowiący całość niezależną od świata, a zatem „wszechświat” o strukturze podmiotowej, niesie w sobie tajemnicę rozdziewu pomiędzy dobrem a złem, boskością i szatańskością, tajemnicę łaski i wolności. To należące do istoty człowieczeństwa wewnętrzne rozdarcie osoby nie może być zatem w analizach filozoficznych pominięte ani też nie powinno być zredukowane do czynników zewnętrznych.

Warto zwrócić uwagę na pewne podobieństwo Maritaina koncepcji humanizmu do tej zaproponowanej przez Erazma z Rotterdamu. Personalizm Maritaina także proponuje „rewolucyjną” przemianę/uśmiercanie „człowieka starego” i powolne kształtowanie „człowieka nowego”. Postulowana przemiana ma następować w każdym aspekcie ludzkiego świata w procesie konsolidowania się antyświatowej wspólnoty przez „uświęcanie życia świeckiego”. Proces konsolidacji rozpocznie się zatem od przyjęcia koniecznego w XX wieku „nowego stylu świętości” (Maritain, 1946, s. s. 92–95). Łączy te dwie koncepcje także myśl o „wiecznej filozofii”, która może być wnoszona do historycznych form nawet przez najbardziej religijnie nieprawomyślnie filozofie i niezależnie od intencji ich autorów. Maritain, filozof wierny idei „wiecznej filozofii”, wykorzystuje wszelkie filozofie o metafizycznej zawartości, aby umocnić

<sup>3</sup> Kategoria „subsystemacji” służy tu – podobnie jak u św. Tomasza z Akwinu – do odróżnienia modusu istnienia osoby jako substancji pełnej od modusu istnienia przedmiotu; upraszczając – osoba subsystuje, bo w swym porządku substancjalnym urealniana się i aktualizuje *per se*, jest samodzielna, samotwórcza, bo jest rozumna i jako taka świadoma swego istnienia.



i zaktualizować własny system filozoficzny – także swoją wersję humanizmu. Zauważmy przy okazji, że Maritain, będąc filozofem katolickim, nie może już liczyć na miano księcia humanizmu, które wcześniej tak chętnie nadawano Erazmowi. W czasach Maritaina bowiem wpływowym i potężnym – potężnym nie tyle intelektualnie, co politycznie – spadkobiercą antychrześcijańskiej tradycji jest marksizm, którego przedstawiciele uznają się za proroków nowego, dojrzałego humanizmu ateistycznego, nie przejawiając w tym względzie wątpliwości, które w tym samym czasie nurtowały Sartre'a czy Heideggera. Maritain musi zatem zmierzyć się z powszechnie akceptowanym zarzutem antyhumanizmu wysuwanym przeciw wszelkim antropologiom teocentrycznym. W neutralizacji tego typu oskarżeń pomagają mu przykłady wzięte z tradycji myśl pogańskiej czy z klasycznej filozofii starożytności. Idąc za wielkimi filozofami starożytności, trzeba przyznać, twierdzi personalista, że koncepcje człowieka jako bytu przekraczającego porządek wszechświata od dawna podtrzymywały (niewypowiadaną) ideę humanizmu. Na miano humanizmu zasługują bowiem tylko te koncepcje, które dążą do uczynienia człowieka bardziej ludzkim, a przez to dążą także do ucłowieczenia człowieczego świata. Wszelkie drogi proponujące wypełnienie obu celów bez udziału tego, co nadludzkie, prowadzi do tragedii: człowieka, kultury i Boga (Maritain, 1946, s. 28–31). Humanizm klasyczny – renesansowy – deifikując człowieka, pozbawia go tym samym istotnego związku z transcendencją. „Nieszczęściem humanizmu klasycznego było to, że był antropocentryczny, a nie to, że był humanizmem” – stwierdza Maritain (s. 26).

Humanizm zawsze stawia człowiekowi wymagania: nie zadowala się akceptacją jego wyjątkowości, lecz żąda rozwijania tkwiących w człowieku możliwości rozumnego kształtowania swego człowieczeństwa, rozbudzania człowieczeństwa w innych ludziach, a także ucłowieczania społeczeństwa i jego kultury. Żąda zatem, jeśli posłużyć się używaną przeze mnie terminologią, wzmożenia człowieczeństwa (*humanitas*) w człowieku (*homo*). Rzecz w tym, że maritainowski *homo*, aby stać się ludzkim człowiekiem, musi wnieść się ponad to, co swoiście ludzkie, i skierować się ku nadludzkiemu. Autentyczny humanizm, twierdzi Maritain, wzywa bowiem do heroizmu, do zanegowania samego siebie i czysto ludz-

kiego świata. Marksizm, który wszak także wzywa do heroizmu, nie może jednak pretendować do miana autentycznego humanizmu, ponieważ porzucono w nim wszelkie pozytywne treści pojęcia „człowiek”, a także wszelkie odniesienia do transcendencji. Jednocześnie marksiści powołują się na prawo każdego człowieka do wolności, sprawiedliwości i godności, sięgając tym samym do krytykowanego i odrzuconego wprzód dziedzictwa pojęć i uczuć niegdyś chrześcijańskich. W porównaniu z marksizmem bardziej antyhumanistycznym okazuje się humanizm liberalno-burżuazyjny, bo w nim w pełni akceptuje się Nietzscheański ideał ucłowieczania się przez upadanie w to, co arcyłudzkie, a co w istocie jest upadaniem w to, co antyludzkie (Maritain, 1946, s. 37 i n.).

Powróćmy do krytycznej funkcji humanizmu integralnego, aby skoncentrować się na jego – przypisywanym mu przeze mnie – antybarbaryzmie, pamiętając, że w języku sporów prowadzonych w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku Maritain nazywa barbaryzmy swoich czasów antyhumanizmami.

Humanizm integralny to „humanizm czerpiący z heroicznych źródeł świętości” (Maritain, 1946, s. 11). „Humanizm wyodrębniony i świadomy siebie, który prowadzi człowieka do ofiary i do wielkości prawdziwie nadludzkiej, ponieważ cierpi z otwartymi oczami i znosi cierpienie w miłości, nie wyrzekając się radości, ale pragnąc jej jeszcze bardziej i już upajając się nią” (s. 11).

Heroizm polega przede wszystkim na zaangażowaniu się w poprawę losu innego człowieka, poświęcania się dla dobra konkretnego, a więc historycznie zmiennego, którego rozeznanie wymaga jednak prawego sumienia, sumienia otwartego na uniwersalne prawa boskie. Heroizm przybiera zatem formy adekwatne do lepiej lub gorzej rozpoznanych wymogów określonej sytuacji. Czasy współczesne wymagają heroizmu polegającego na działaniach prowadzących do „uświęcenia życia świeckiego”. Wymagają w konsekwencji działania realizującego „nowy styl świętości”.

Humanizm integralny promuje zatem postawy elitarne (heroiczne), które mogą uzdolnić do przeciwstawiania się dominacji barbarzyństwa przejawiającego się współcześnie przez różne wpływowe formy ateizmu: marksistowskiego, liberalnego, naturalistycznego, scjentystycznego. Ateizm w tych różnych formach

przestawia zawsze sam siebie jako koncepcję wszystko wyjaśniającą lub zdolną do wyjaśnienia wszystkiego, jest on zatem zawsze ideologią zmierzającą do przekształcenia człowieka w coś, czym on nie jest, w antyczłowieka. Jego oddziaływanie, rozłożone w czasie od epoki odrodzenia, kiedy to pojawia się „teologia humanistyczna absolutna”, utrwalona i rozpowszechniona w czasach nowożytnych przez „dialektykę humanizmu nowożytnego”, przyniosło skutek w postaci „humanizmu nieludzkiego”, czyli skrywanego antyhumanizmu czasów współczesnych. Wymagający heroizmu „nowy styl świętości” stawia przed człowiekiem nierozzerwalnie powiązane ze sobą zadania: pracę wewnętrzną, przez którą dokonuje się przemiana wewnętrzna, czyli uświęcanie siebie, budowanie więzi (dialogicznej) z inną osobą, czyli uświęcanie relacji międzyludzkich i, wreszcie, przywracanie kulturze utraconego *sacrum*, czyli uświęcanie cywilizacji.

Budowanie nowego społeczeństwa, w którym w pełni rozwijać się może osoba, a nie jedynie jednostka, wymaga mocnego zakorzenienia „nowych świętych” we właściwym nurcie filozofii, w tomizmie. Dlatego też Maritain ostro oddziela filozofie tworzące wciąż rozwijający się nurt wieczystej filozofii – jedynie do których sięgać może autentyczny humanizm – od filozofii do tego nurtu nienależących i tym samym fundujących antyhumanizmy. Filozoficzne antyhumanizmy zatem generują to, co antyludzkie, czyli wytwarzają barbarzyństwo w jego najsilniejszej postaci. Wobec mnogości historycznych form filozoficznego barbarzyństwa i wobec tegoż barbarzyństwa intelektualnej i pragmatycznej atrakcyjności, trzeba stwierdzić, że bazowanie jedynie na ewangelicznej mądrości chrześcijaństwa nie jest już wystarczające do skutecznego budowania zapór przeciw barbarzyństwu i jego ideologiom. Antybarbaryzmowi potrzebna jest mocna baza intelektualna – nowoczesna filozofia chrześcijańska, podtrzymująca nie tylko wiarę, ale mająca także siłę przekonywania, zdolna do przyciągania umysłów i skutecznego kształtowania społecznej świadomości. Nie może to jednak być filozofia, która „skłonna jest sprowadzać Objawienie do poziomu swego własnego światła i wzbogacać się nim, skaziwszy je najpierw, aby móc je objąć czystym rozumem” (Maritain, 1988, s. 245). Tym, czego w każdych czasach broni antybarbarzyńska filo-

zofia, jest osoba, substancjalny byt subsystujący istotowo i zanurzony w rzeczywistości nadprzyrodzonej, w Bogu chrześcijaństwa danym w Objawieniu. Stawką jest więc człowieczeństwo samo w sobie, które właściwa teologia i właściwa filozofia bronią przed zanikiem.

Człowiek, będąc jednostkowością materialną, posiada tylko nietrwałą jedność, która pragnie wrócić do różnorodności; materia jako taka bowiem dąży do rozkładania się. Dlatego, że jesteśmy jednostkami, każdy z nas jest okruczem gatunku, częścią wszechświata, jednym punkcikiem w ogromnym układzie sił i wpływów, kosmicznych, etnicznych, historycznych, których prawom jesteśmy posłuszni. Podlegamy determinizmowi świata fizycznego. Lecz każdy człowiek jest również osobą, i dlatego, że jest osobą, nie podlega gwiazdom i atomom; subsystuje bowiem całkowicie samą subsystencją swojej duchowej duszy, a ta jest w nim pierwiastkiem twórczej jedności, niezależności i wolności. (Maritain, 1988, s. 332)

Ostatecznie na szali leży także samo istnienie człowieka jako człowieka, bo „trzeba istnieć nie tylko jak inne rzeczy, trzeba istnieć w sposób wybitny, trzymając siebie samego w rękę i dysponując sobą; to znaczy trzeba istnieć przez istnienie duchowe, zdolne objąć siebie zrozumieniem i wolnością, zdolne do nad-istnienia w poznaniu i nieskrępowanej miłości (s. 333).

Zakres tego, co barbarzyńskie i przeciw czemu wystąpić musi antybarbaryzm humanizmu integralnego, jest zatem szeroki, bo nie ogranicza się tylko do ateizmu i jego mniej lub bardziej wpływowych ideologii. Barbarzyńskość zagraża każdemu także od wewnątrz. Każdy jest osobą i każdy także jest jednostką, której grozi rozproszenie. Jedyną siłą zdolną powstrzymać człowieka przed entropią ducha i wtopieniem się w materię jest silna religijna wiara, intelektualnie współpracująca z Objawieniem. Front antybarbaryzmu zawęży się u Maritaina także do właściwej filozofii, filozofii tych, którzy sami żyją wiarą w Objawienie. W walce z barbarią ta właściwa filozofia niewielu może mieć sojuszników, skoro poza ideologiami groźna dla osoby/człowieczeństwa jest także każda filozofia chrześcijańska, która tylko „tuczy się odpadkami chrześcijaństwa [i sprawia, że]

»rozum błądzi«” (Maritain, 1988, s. 247). Zauważmy, że warunkiem uczestniczenia w budowaniu wieczystej filozofii jest uprawianie metafizyki, natomiast filozofia wypierająca barbaryzm nie tylko odróżnia jednostkę od osoby – co po prostu pozwala mówić językiem tomizmu o indywidualnej podmiotowości<sup>4</sup> – ale także wymaga zgłębienia tajemnicy osobowości, a z kolei to zgłębienie, rozważenia stosunku między osobowością a miłością. Zaś miłość humanizmu integralnego to miłość ewangeliczna, której prawem jest zjednoczenie się z przedmiotem miłości – ofiarowanie siebie drugiej osobie i przyjęcie jej jako daru. Tajemnica osobowości rozjaśnić się może jedynie przez akceptację tego, że:

osoba to rzeczywistość, która subsystując duchowo, tworzy świat sam w sobie i niezależną (względnie niezależną) całość w wielkiej całości wszechświata i wobec całości, którą jest Bóg. Oto dlaczego tradycja filozoficzna widzi w Bogu najwyższą osobowość, gdyż istnienie Boga polega na czystym i absolutnym nad-istnieniu rozumienia i miłości. (Maritain, 1988, s. 333)

Tajemnica ludzkiej osobowości to ostatecznie tajemnica osobowości Boga i tym samym tajemnica nad-ludzkiej, bo bożej miłości, dzięki której przewycięża się barbarzyństwo w sobie, jako że „[c]złowiek-osoba jest nieszczęśliwą materialną jednostką, stworzeniem urodzonym w stanie nieskończone głębszego zepsucia, niż wszystkie inne stworzenia” i „znajduje się na najniższym szczeblu osobowości [...]” „ogołocona i nędzna – biedna osoba, zawsze w potrzebie” (Maritain, 1988, s. 340–341). Ta sama nad-ludzka miłość pozwala uczestniczyć człowiekowi-jednostce – człowiekowi jako bytowi społecznemu – w budowaniu ludzkiego świata społecznego, o którym tak wiele pisze Maritain. Człowiek

<sup>4</sup> „Dusza i ciało to dwa substancjalne współpierzwiastki jednego i tego samego bytu, jednej i niepowtarzalnej rzeczywistości, której na imię człowiek. A ponieważ każda dusza jest stworzona do tego, by ożywiać jakieś szczególne ciało, i ponieważ każda dusza ma substancjalny związek, lub raczej jest substancjalnym związkiem z jakimś szczególnym ciałem, dlatego w samej swej substancji posiada indywidualne cechy charakterystyczne, różniące ją od każdej innej duszy ludzkiej” (Maritain, 1988, s. 331).

-osoba bowiem „jako duchowa całość mająca związek z całością Transcendentną przerasta wszystkie społeczności doczesne i góruje nad nimi” (s. 341).

### 4.3. Miłość walcząca z wewnętrznym barbarzyństwem

Papież Jan Paweł II, Karol Wojtyła, uznawany jest powszechnie w środowisku tradycyjnego katolicyzmu nie tylko za chrześcijańskiego humanistę, czyli praktyka humanizmu chrześcijańskiego, ale także za teoretyka humanizmu. Humanizm ten jest mocno filozoficznie zakorzeniony w tomizmie i personalizmie i tym samym współlistnieje z humanizmem integralnym Maritaina, nie będąc wszak jego powtórzeniem. Jak piszą zgodnie znawcy myśli Wojtyły, jej centralnym punktem zawsze pozostaje człowiek pojmowany jako osoba, której bezwarunkowo przysługuje godność. Człowiekowi przysługuje godność właśnie jako osobie, jako temu, który jest osobą, bo w szczególny sposób został włączony w osobowy byt boski. Antropologia filozoficzna personalizmu musi być zatem zawsze wtórna wobec metafizyki, „nauki o bycie jako bycie”, jak powiada Arystoteles. Tomistyczno-personalistyczna „nauka o bycie jako bycie” gwarantuje wywodzącej się z niej antropologii uzasadnienie pojęcia godności osoby, wskazując na jej duchową naturę, a takiego uzasadnienia nie można wyprowadzić z filozofii starożytnych, w których paradygmat hynologiczny każe utożsamiać „byt” i „Jedno”. „Należy pamiętać o tym – pisze Giovanni Reale w książce zatytułowanej *Karol Wojtyła. Pielgrzym absolutu* – że »osoba« jako taka w myśli helleńskiej nie została wyniesiona do poziomu absolutnej wyższości aksjologicznej w stosunku do pozostałych bytów” (Reale, 2008, s. 61). Myśl chrześcijańska natomiast, ujmując człowieka zarówno w jego małości, jak i jego wielkości, sprawiła, że marność i wielkość zespalają się w nim, czyniąc z niego jako mikrokosmosu fizycznego makrokosmos duchowy (s. 65).

Inspirowany antropologią Blaise'a Pascala, Edgar Morin opisał funkcjonowanie osoby jako uwarunkowane w sposób kolisty trzema zasadniczymi konotacjami: nieskończonej małości struktury fizycznej i moralnych klęsk człowieka, nieskończonej wielkości jego inteligencji i genialnych dzieł, nieskończonej złożoności dynamiki łączącej te przeciwstawne własności (Morin, 2001; za: Reale, 2008, s. 69).

W personalizmie jednakże człowiek/osoba określana jest przede wszystkim przez kolistą dynamikę osobowych relacji w strukturze, której niejednorodnymi elementami są Bóg, „ja” oraz „ty”, i jedynie te relacje, a w szczególności osobowa relacja z Bogiem, wydobywa z człowieka duchowość – tę ontologiczną nadwyżkę, jak pisze Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności* – czyli metafizyczną pełnię i doskonałość, które uzasadniają jego niezbywalną godność. Bycie osobą to także oczywiście zdolność do osobowych relacji z „ty”, do tworzenia wspólnoty połączonej więzami chrześcijańskiej miłości. Możliwa dla człowieka/osoby miłość chrześcijańska jest odbłaskiem bożej miłości, a w tę wpisane są różne formy cierpienia, przede wszystkim troska o człowieczeństwo innego i miłosierdzie, czyli „pochylenie się nad każdą ludzką nędzą” (Jan Paweł II, 2005, s. 102). Miłość, o której św. Paweł napisał, że „cierpliwa jest, łaskawa jest”, „nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego”, „wszystko przetrzyma” i „nigdy nie ustaje”, to także miłość radująca się z każdego ocalenia człowieczeństwa człowieka, wydobywania się ze stanu upadku, z tego, co przeżywa się jako utratę godności. Reale we wspomnianej książce o Wojtyłę w podrozdziale *Od greckiego „erosa” do chrześcijańskiej „agape”*, przypomina o tych zasadniczych różnicach, które *erosa* ostro oddzielają od *agape*. *Eros* to pragnienie posiadania, posiadania dobra-i-piękna. To także zdolność i siła do zdobywania upragnionego przedmiotu. *Agape* zaś to też pragnienie, zdolność i siła, ale pragnienie, zdolność i siła do czynienia z siebie bezinteresownego daru, do dawania siebie Bogu i innemu.

Filozoficzna analiza miłości dokonana przez Wojtyłę w *Miłości i odpowiedzialności* wyróżnia i określa jej zasadnicze elementy: ściśle określony stosunek zawiązujący się między osobami oraz stosunek, w jakim te osoby pozostają wobec dobra. W tym pierwszym najważniejsza jest miłość jako oddanie, ofiarowanie siebie, w tym

drugim pragnienie dobra drugiej osoby. Wzorcem takiej miłości jest miłość rodzicielska – duchowe ojcostwo i duchowe macierzyństwo (zob. Reale, 2008, s. 85–90). W wymiarze wspólnotowym, o którym Wojtyła pisze m.in. w książce *Osoba i czyn*, miłość wymaga uczestnictwa i solidarności, działania, „które człowiek wykonuje w jedności z innymi ludźmi, osiągając dzięki temu cele dające się osiągnąć wyłącznie przez wspólne działanie” (s. 101) i podejmowania obowiązków wykraczających poza jego zwykłą odpowiedzialność (s. 105). Przez uczestnictwo i solidarność człowiek/osoba realizuje swe uzdolnienie do zjednoczenia się (*communio*) z innymi osobami i wyczuwania dobra wspólnego. Miłosne ofiarowanie siebie innej osobie oraz miłość jako zaangażowanie w życie wspólnotowe mają to do siebie, że nie odbierają wolności, lecz użycie wolności osobowej maksymalizują, maksymalizując tym samym *humanitas*. „O zdolności miłowania stanowi to, czytamy w *Miłości i odpowiedzialności*, że człowiek gotów jest świadomie szukać dobra z innymi i podporządkowywać się temu dobru ze względu na innych lub innym ze względu na to dobro. Miłość jest wyłącznym udziałem osób” (Wojtyła, 1982, s. 31).

Miłości, a w zasadzie idei miłości rozumianej jak wyżej, człowiek musi się podporządkować, co znaczy tyle, że jego postępowanie musi sprostać wymaganiom miłości zwanej oblubieńczą. Miłość oblubieńcza przewyższa inne formy miłości – miłość jako upodobanie, miłość jako pożądanie, miłość jako życzliwość. Ta najdoskonalsza forma miłości, która polega na oddaniu swojej własnej osoby innej osobie i wspólnocie, jest bowiem jedynym skuteczną obroną przed najgroźniejszym wewnętrznym barbarzyństwem (*inhumanitas*), obroną przed skłonnością do używania innych osób (Wojtyła, 1982, s. 69–87), skłonnością do odbierania im godności.

Wojtyła jako jeden z twórców chrześcijańskiego humanizmu twierdzi, że „[a]utoteologia człowieka, polegająca na tym, że celem jego istnienia jest »samospelnienie«, pełne urzeczywistnienie siebie samego, nie może się zrealizować inaczej niż poprzez »autotranscendencję« osoby, czyli działanie wspólne z drugimi i dla drugich” (Wojtyła, 1982, s. 99). Twierdzi oczywiście i to, że warunkiem koniecznym właściwej autotranscendencji także jest miłość oblubieńcza.



Antropologia personalizmu w każdym człowieku (*homo*) lokuje człowieczeństwo (*humanitas*), skoro każdy człowiek jest, według niej, w swej najgłębszej istocie osobą, bytem obdarzonym godnością jako byt duchowo uzdolniony do przekraczania siebie samego w aktach chrześcijańskiej miłości. Koncepcja Wojtyły (Jana Pawła II) rozpatrywana jako antybarbaryzm proponuje dobrze określony sposób obrony człowieczeństwa w sobie i troski o człowieczeństwo innego. Barbarzyństwem można w niej nazwać wszelkie praktyki, które umniejszają, ranią czy zabijają człowieczeństwo, a tym samym godność osoby rozumianej tak, jak zostało syntetycznie opisane. Obroną jest dobrowolne podporządkowanie się idei miłości oblubieńczej, a polega to na mniej lub bardziej doskonałym praktykowaniu oddawania siebie (swej osoby) innej osobie i/lub wspólnocie, na, można rzec, wyrzekaniu się siebie dla dobra innej osoby i/lub dobra wspólnego. Poddanie się doskonałej miłości to warunek konieczny ratowania „ja” – ratowania siebie jako osoby, ocalania swej duchowości i godności – ale także ratowania innych osób oraz ludzkiej wspólnoty.

Używając terminu Maritaina, miłość oblubieńczą trzeba by nazwać miłością nad-ludzką. W przywołanej encyklice *Dives in misericordia*, w części szóstej zatytułowanej *Szczególna koncentracja na godności człowieka* Jan Paweł II, omawiając przypowieść o synu marnotrawnym, ukazuje ją jako miłość ojcowską, radującą się z tego „że ocalone zostało zasadnicze dobro: dobro człowieczeństwa jego syna” (Wojtyła, 1982, s. 101). Wymaga ona zatem od poddającego się tej nad-ludzkiej idei wyrabiania w sobie zdolności do koncentrowania się na człowieczeństwie tego, którego godność jest zagrożona, i do radowania się z faktów jej odzyskania. Nad-ludzkiej idei wymaga bowiem opieranie się wewnętrznemu i zewnętrznemu złu. Każdy człowiek (*homo*) jest zdolny do bycia nieludzkim. Będąc nieskończenie małym w swej strukturze fizycznej i moralnej, każdy człowiek ma w sobie barbarzyńcę (*inhumanitas*). Można by powiedzieć, że doskonałym barbarzyńcą jest szatan, zło wcielone, a jego dobrowolnym współpracownikiem człowiek, który miłość własną (miłość siebie) rozszerzył tak, że zniszczył w sobie zdolność kierowania się w swych czynach miłością chrześcijańską (*agape*). To właśnie twierdzenie o pierwiastku szatańskim w człowieku

skazuje chrześcijaństwo, w mniemaniu „oświeconych” humanistów, na miano nieprzewyciężalnego antyhumanizmu, choć fakty świadczą przeciwko ich tezie o naturalnym dobru człowieka. Tezie, której oni sami poza swymi teoriami, zdają się nie dawać wiary. O dobru i złu w człowieku i w ludzkich dziejach Wojtyła pisze wiele w *Pamięci i tożsamości*, wskazując m.in. na to, że „[z]ło rodzi się, rozwija i wzrasta na tej samej glebie, co dobro; jednakże niezależnie od tego, jaką osiągnie intensywność i rozmiary, złu nigdy nie udaje się zniszczyć dobra, które zawsze odradza się i zwycięża” (Reale, 2008, s. 119). Słowa te odnoszą się do dziejów i wielkich „ideologii zła”, które pojawiły się w XX wieku – do komunizmu, nazizmu i ideologii postoświeceniowych. Odnoszą się więc także do społeczeństw, w których zminimalizowana i zmarginalizowana została przestrzeń działań wspólnotowych. Dzieje ludzkości, charakter społeczeństwa, jakość i siła życia wspólnotowego zależą w tym przypadku od jakości życia jednostek, a dokładniej od ilości i jakości osób te dzieje, społeczeństwa i wspólnoty tworzących. „Aby tworzyć kulturę [właściwy ludzki świat – S.K.], trzeba do końca i integralnie widzieć człowieka jako szczególną samoistną wartość, jako podmiot związany z osobową transcendentą” (Wojtyła, 1986; za: Jędraszewski, 2004, s. 12 i n.) – powiedział Jan Paweł II w przemówieniu w UNESCO (Paryż, 2 czerwca 1980 r.).

Zło obecne w ludzkich dziejach pochodzi od człowieka i w człowieka uderza. Inaczej mówiąc, barbarzyństwo epoki wydobywa z człowieka barbarzyńcę. Czy w historii jednego ludzkiego życia dobro zwycięży zło, tak jak zwycięża w ludzkich dziejach, tego wiedzieć nie można. Można natomiast utrzymywać, że pragnienie bycia osobą jest w każdym człowieku niezniszczalne, choć może pozostać niespełnione.

Mysł zachodnia – napisał Jan Paweł II do Realego – ciężko dotknięta dramatem humanizmu ateistycznego, jeszcze raz woła o światło jedyne piękna „pełnego łaski i prawdy”: odkupieńczego piękna Chrystusa [...]. W istocie jedynie Chrystus może zaspokoić pragnienie prawdy i miłości, wolności i pokoju, które również człowiek naszych czasów odczuwa i przejawia, choćby nawet przez sprzeczności, jakimi jest naznaczony” (List Jana Pawła II do Realego z 6.01.2002 r.; za: Reale, 2008, s. 118–119).

„Pragnienie prawdy i miłości, wolności i pokoju” to pragnienie przejawiające się zatem nawet u barbarzyńcy pośród zbarbaryzowanego świata. Jego ochrona musi być wspólną troską tych, którzy, niezależnie od swej religijnej wiary czy niewiary, chcieliby praktycznie lub teoretycznie wspierać antybarbaryzm. Przyjrzyjmy się jeszcze raz myśli Wojtyły, skupiając się na sposobach doskonalenia człowieczeństwa.

Osobę/człowieczeństwo można pielęgnować i budować w sobie zawsze, nawet w czasach rozbuchanego barbarzyństwa. Najpewniejszym i najdoskonalszym sposobem doskonalenia się jest, twierdzi Wojtyła, wejście na „drogę mistyczną”, na drogę wewnętrznego życia duchowego. Zaczyna się ona od stałego zachowywania bożych przykazań, przechodzi przez stan oświecenia, czyli zrozumienia ich wartości, tego, że są one „światłami, które rozjaśniają bytowanie, a w miarę jak człowiek pracuje nad sobą, coraz intensywniej świecą na horyzoncie jego życia” (Wojtyła, 2006, s. 35). Kresem „drogi mistycznej” i zarazem jej celem jest trwałe doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, ustanowienie z Nim intymnej relacji – „widząc Go we wszystkim i poprzez wszystko do niego dążąc” (Reale, 2008, s. 139). Dochodzenie do pełni człowieczeństwa, przejście/przeżycie wyszczególnionych wyżej etapów, nie wymaga dysponowania ezoteryczną wiedzą teoretyczną czy teologiczną, ani też nie wymaga wyszukanych praktyk duchowych. Wystarczy bowiem trwałe przestrzeganie bożych przykazań, aby zapoczątkować wydobywanie ze swego wnętrza najgłębszej i najdoskonalszej zdolności swej duchowości – zdolność do ewangelicznej (oblubieńczej) miłości. „Oddanie siebie jako forma miłości kształtuje się we wnętrzu osoby na podstawie dojrzałego widzenia wartości oraz gotowości woli zdolnej do zaangażowania się w taki właśnie sposób” (Wojtyła, 1982, s. 89). Dobrowolne podporządkowywanie się bożym przykazaniom to początek praktykowania cnoty miłości, która stale udoskonalana umożliwia i utrwała afirmację osoby w sobie i w innym. Wraz z trwałym praktykowaniem tej cnoty – „miłości Boga i bliźniego” – życie wewnętrzne osoby, mówiąc słowami Wojtyły, koncentruje się wokół prawdy i dobra” (s. 25). Więcej, czyni ono zdolnym do właściwego korzystania z wolności. Przywołam obszerny fragment z *Miłości i odpowiedzialności*.

Tylko prawda o osobie umożliwia rzeczywiste zaangażowanie wolności w stosunku do tej osoby. Miłość polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. Ograniczenie wolności własnej byłoby czymś negatywnym i przykrym – miłość sprawia, że jest ono czymś pozytywnym, radosnym i twórczym. Wolność jest dla miłości. Nie użyta, nie wykorzystana przez nią, staje się wolność właśnie czymś negatywnym, daje człowiekowi poczucie pustki i niespełnienia. Miłość angażuje wolność i napełnia ją tym, do czego z natury lgnie wola – napełnia ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem człowiek najbardziej uczestniczy w dobru. To jest istotny tytuł do jej pierwszeństwa w porządku moralnym, w hierarchii cnót oraz hierarchii zdrowych tęsknot i pragnień człowieka. Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem (s. 120).

W *Pamięci i tożsamości* Wojtyła postuluje ścisły związek ludzkiego zła (barbarzyństwa) z niewłaściwym używaniem wolności. Wolność osobowa jest filozoficznym pewnikiem personalizmu, a pewnik ten oczywiście funkcjonuje w określonym „środowisku” teologicznym:

Człowiek ma z gruntu inną naturę niż zwierzęta. Zawiera się w niej władza samostanowienia opartego na refleksji i przejawiającego się tym, że człowiek działając wybiera, co chce uczynić. Władza ta nazywa się wolną wolą. Dzięki temu, że człowiek – osoba – posiada wolną wolę, jest też panem samego siebie, o czym mówi łaciński zwrot stwierdzający, że osoba jest *sui iuris*. W ścisłym powiązaniu z tym charakterystycznym rysem osoby pozostaje druga jej znamienna właściwość. Łacina filozofów ujmowała ją w stwierdzeniu, że osoba jest *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna, niedostępna. [...] Owa nieprzekazywalność czy też niedostępność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, z jej samostanowieniem, z wolną wolą (s. 25–26).

Jeżeli jestem wolny [czytamy w *Pamięci i tożsamości* – S.K.], to znaczy, że mogę używać własnej wolności dobrze lub źle. Jeżeli używam jej dobrze, to i ja sam przez to staję się dobry, a dobro, które spełniam,

wpływa pozytywnie na otoczenie. Jeśli zaś źle jej używam, konsekwencją tego jest zakorzenienie się i rozprzestrzenianie się zła we mnie i w moim środowisku. Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. (Wojtyła, 2006, s. 41–42)

Reale porównuje personalistyczne pojmowanie wolności jako wolności niezbywalnej, ale w sposób konieczny uwarunkowanej etyką, z platońskim wywodem zamieszczonym w *Państwie* (562A–564A), a mówiącym o wolności bez zasad i jej skutkach, czyli o wyrodzeniu się wolności w samowolę usprawiedliwianą obłudnymi argumentami. „Dusza obywateli – stwierdza Platon – robi się tak delikatna i wrażliwa, że choćby im ktoś tylko odrobinę przymusu próbował narzucić, gniewają się i nie znoszą” i konkluduje: „Nadmierna wolność, zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę – i dla człowieka prywatnego, i dla państwa” (Platon, tłum. 1958; za: Reale, 2008, s. 143–144).

Jeśli idzie o chrześcijański humanizm, to trzeba uznać, że chrześcijańska antropologia humanistyczna wyrażona w personalizmie jest spójna i podaje mocne uzasadnienie ludzkiej godności. Humanizm chrześcijański zatem ma zadowalające podstawy teoretyczne i dysponuje spójną, rozbudowaną koncepcją *homo* i *humanitas*, a tym samym dobrze wyznacza także *inhumanitas*.

Humanizm personalizmu, podobnie jak humanizm integralny, zakłada konieczność wiary w chrześcijańskiego Boga, bo tylko autentyczna wiara otwiera możliwość doskonalenia „ja”, relacji z innymi i uczłowieczanie świata wokół siebie. Osobowość-duchowość ma swe źródło w Bogu chrześcijaństwa i w tym sensie wszystko, co określa *humanitas*, „jest dla miłości” (Wojtyła, 2006, s. 48). Natomiast personalizm jako antybarbaryzm daje w idei miłości chrześcijańskiej (oblubieńczej, *agape*) określony wzorzec odnoszenia się do siebie, innego i do wspólnoty, który, jak sądzę, może być zaakceptowany jako wzorzec praktyk trudnych, ale

skutecznych w starciu z barbarzyństwem. Wojtyła nazywa drogą mistyczną praktykę, która zaczyna się od dobrowolnego podporządkowania się bożym przykazaniom, które nie narzucają wszak zachowań wymagających heroizmu i dają się uzgodnić z regułami życia społecznego w ogóle. Dalsze etapy „drogi mistycznej” przynoszą rezultaty, które trzeba by nazwać „efektami ubocznymi”, bo nie są z góry zamierzone i zależne od praktykującego. W założeniu nie są to jednakże „efekty” szkodliwe. Przeciwnie, nie tylko mają chronić indywidualne człowieczeństwo (osobę) przed dominacją wewnętrznego barbarzyństwa, ale także wspólnotę przed zawsze możliwym systemowym zbarbaryzowaniem.

Pisałam wcześniej o zagrożeniu barbarzyństwem wewnętrznym. Teraz, sięgając do encyklik Jana Pawła II, chcę pokazać, na ile zakorzenienie się w praktykach chrześcijańskiej miłości ma chronić także przed złem (barbarzyństwem, *inhumanitas*) przychodzącym „ze świata”. Nie mogę oczywiście omawiać problemu zła w doktrynie katolickiej, więc na początek osadzę ten problem w kontekście Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W Konstytucji – która nie ma oczywiście charakteru filozoficznego, lecz jest syntezą aktualnej (1966) nauki Kościoła w określonym zakresie – „zło świata” ukazane jest syntetycznie jako pochodna istoty człowieka i jego egzystencjalnego położenia:

W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalczą się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swych pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdzwieków rodzi się w społeczeństwie. (*Gaudium et spes*, 1966; za: Encykliki..., 2005, s. 36–37)

Kościół, twierdzi Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*, musi być „świadomy zagrożeń, świadomy tego wszystkiego, co

wydaje się przeciwne temu, aby »życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie«, aby wszystko, co na to życie się składa odpowiadało prawdziwej godności człowieka...» (*Redemptor hominis*; za: Encykliki..., 2005, s. 37)<sup>5</sup> i kontynuuje:

Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt szybko i w sposób najczęściej nieprzewidywany nie tylko i nie tyle podlegają „alienacji” w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile skierowują się przeciw człowiekowi. [...] Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć (s. 38).

Listę zagrożeń można wyprowadzić z encyklik i byłaby ona długa. Tylko w *Redemptor hominis* wymienione są: „niekontrolowany wszechstronnym i autentycznie humanistycznym planem rozwój techniki”, który „niesie zagrożenie naturalnego środowiska człowieka” (s. 39), nadmiar dóbr, który jest źródłem cywilizacji konsumpcyjnej, ograniczanie wolności przez struktury ekonomiczne i polityczne, rozwarstwienie społeczne, niszczące człowieka ideologie i totalizmy polityczne czy utajony neokolonializm (s. 43 i n.). Nie ma jednak wątpliwości, że zagrożenia, te współczesne i te dawne, są konsekwencją „moralnego nieładu” (s. 45), którego ostatecznym źródłem, jak można zasadnie przypuszczać, byłoby poniechanie przez znaczną i wpływową część społeczeństwa praktyk wyznaczonych przez nad-ludzką ideę miłości chrześci-

<sup>5</sup> W cytacie: fragment Konstytucji.

jańskiej. Nieład moralny – nieład wewnętrzny – wytwarzałyby natomiast szkodliwe struktury i mechanizmy społeczne, które z kolei utrwałyby i wzmacniały nieład wewnętrzny. W tym procesie przechodzenia barbarzyństwa wewnętrznego (indywidualne) w barbarzyństwo zewnętrzne (zbiorowe), które, uwewnętrzniane, intensyfikuje wytwarzanie zewnętrznej nieludzkości, niewątpliwy postęp cywilizacyjny przyczyniający się niewątpliwie do poprawy materialnych warunków ludzkiego życia, przyczyniać się może do regresu człowieczeństwa i odczłowieczenia świata życia.

Skonstatować jednak trzeba, że praktyki wewnętrzne, podporządkowane idei miłości chrześcijańskiej, czyli, używając mojej skromnej terminologii praktyki antybarbaryzmu, praktyki budowania zapór przeciw wewnętrznemu barbarzyństwu, to praktyki wymagające, w czasach swobody seksualnej i seksualizacji kultury, dyscypliny graniczącej z heroizmem, a tym samym stają się praktykami tych nielicznych, którzy temu swoistemu heroizmowi mogą sprostać. Wobec powszechności zła moralnego, wobec przyrodzonej człowiekowi grzeszności, ruch przeciw barbarii musi pozostać ruchem, który tu i ówdzie zdobywa nad nią przewagę i wyznacza ulotne granice obszarów, na których doskonalić się może człowieczeństwo.

Elitaryzm chrześcijańskiego antybarbaryzmu odmienny jest jednakże od elitaryzmu postoświeceniowych ideologii humanistycznych, które w znakomitej większości propagują elitaryzm wiedzy, a nie elitaryzm moralny. Elity wiedzy (elity „oświecone” – scjentyzujące lub nihilistyczne) z założenia ostro odcinają się od świadomości potocznej danej „przeciętnemu człowiekowi”. W mniemaniu elit wiedzy „przeciętny człowiek” jako przedstawiciel mas zawsze podlega narzuconym z zewnątrz schematom myślenia i działania, bezwiednie je powtarza, samoograniczając wolność tworzenia czy dowolność transgresji, wierzy w autorytety, szczególnie autorytety religijne i, tym samym, prowadzi życie nieautentyczne, cokolwiek by to miało znaczyć. Wstęp do elitarnej grupy „oświeconych” wymaga rewolucyjnej zmiany treści świadomości indywidualnej, ich „wymiany” na treści zgodne z permanentnie dopracowywanymi i zmienianymi treściami świadomości elitarnej. Wobec dynamiki i niestabilności elitarnej wiedzy misją elity wiedzy jest z jednej strony



„oświecanie” mas, a z drugiej utrzymywanie dystansu pomiędzy elitą a masami.

Elitaryzm moralny chrześcijaństwa także ma charakter misyjny – co można już było dostrzec na przykładzie humanizmu Erazma z Rotterdamu. Celem misji nie jest jednak w tym przypadku „oświecanie umysłów”, lecz zmiana zasad postępowania, a więc nie „wymiana” treści świadomości – choć ta może oczywiście, ale nie musi nastąpić – ale zmiana „praktyk siebie” i „praktyk innego”. Zakłada się przy tym, że heroizm moralny jest trudny, ale możliwy do wypracowania ogólnie dostępnymi metodami. Stąd biorą się natarczywe i nie lubiane wezwania elity moralnej do podporządkowania się określonym zasadom, do powtarzania tradycyjnych schematów działania, do uznania moralnych autorytetów. Trzeba podkreślić, że elita moralna nie tworzy stabilnej wspólnoty „moralnych bohaterów”. W tym przypadku stała jest bowiem wiedza – oczywiście jest to wiedza praktyczna – natomiast zmienna jest, jeśli tak można powiedzieć, przynależność do elity, bo zależy ona od trwałości i konsekwencji przestrzegania określonych zasad moralnych. W tym sensie członkiem elity się bywa, bo wymagania stawiane przez miłość chrześcijańską są tak samo nad-ludzkie jak sama ta miłość. Stabilność wiedzy praktycznej ma gwarantować jednak to, że poddanie się temu, co nad-ludzkie, stanie się skutecznym sposobem okiełznania niehumanistycznego w sobie, w innych i w społeczeństwie.

#### 4.4. Psychoanaliza o miłości i zdrowym społeczeństwie

Warto skonfrontować wypowiedzi o miłości sformułowane językiem właściwym religii – który na terenie filozofii zdaje się dla wielu szczególnie irytujący – z wypowiedziami Ericha Fromma, jako że jego „teoria miłości” jest szeroko znana. Ten pofreudowski i marksizujący filozof, socjolog i psychiatra uznaje, jak wiadomo, że „miłość jest sztuką, tak samo jak sztuką jest życie; jeżeli chcemy

nauczyć się kochać [innego człowieka, a nie siebie – S.K.], musimy postępować w sposób identyczny jak wówczas, gdy chcemy nauczyć się jakiegokolwiek innej sztuki, powiedzmy muzyki, malarstwa, stolarstwa, sztuki medycznej czy inżynieryjnej” (Fromm, 1973, s. 18). Sztuki tej trzeba się nauczyć z tego względu, twierdzi Fromm, że cierpienie wywołane poczuciem samotności i realnym osamotnieniem jest cierpieniem najbardziej dla ludzkiego istnienia dotkliwym i niszczącym. Opanowanie sztuki miłości, można by powiedzieć, jest koniecznym warunkiem zdrowia psychicznego i dobrego życia w ogóle. Fromm (1973) stwierdza:

Pragnienie zjednoczenia się z drugim człowiekiem jest najpotężniejszym dążeniem ludzi. Jest ono najbardziej podstawową namiętnością, jest siłą cementującą cały rodzaj ludzki, klan, rodzinę, społeczeństwo. Klęska na tym polu oznacza obłęd lub zagładę – zagładę samego siebie lub zagładę innych. Bez miłości ludzkość nie mogłaby istnieć ani jednego dnia (s. 31).

Następnie doprecyzowuje, czym miłość jest:

W przeciwieństwie do zjednoczenia symbiotycznego [organicznego lub jako forma masochizmu czy sadyzmu – S.K.] dojrzała miłość jest zjednoczeniem uwarunkowanym zachowaniem integralności człowieka, jego indywidualności. Miłość jest aktywną siłą w człowieku, siłą, która przebija się przez mury oddzielające człowieka od jego bliźnich, siłą jednoczącą go z innymi; dzięki miłości człowiek przewycięża uczucie izolacji i osamotnienia, pozostając przy tym sobą, zachowując swą integralność. W miłości urzeczywistnia się paradoks, że dwie istoty stają się jedną, pozostając mimo to dwiema istotami (s. 34).

I dalej, po stwierdzeniu, że „[d]awanie jest najwyższym przejawem mocy” (s. 36): „Co daje jeden człowiek drugiemu? Daje siebie, to, co jest w nim najcenniejsze, daje swoje życie” (s. 37–38).

Przytoczyłam tych kilka zdań Fromma nie po to, aby wzmocnić tezy Wojtyły (Jana Pawła II), bo one takiego wzmocnienia nie potrzebują, jako że są wygłaszane w innych ramach epistemolo-

gicznych niż tezy Fromma. Chciałam natomiast pokazać, że rozpowszechniony wśród humanistów różnego autoramentu zarzut antyhumanizmu, wysuwany przeciw stanowiskom odwołującym się do chrześcijańskiej antropologii filozoficznej, jest zarzutem słabym, skoro *per analogiam* nie wysuwa się go przeciw koncepcji Fromma tylko dlatego, że Fromm nie odwołuje się w swej antropologii do Boga chrześcijańskiego i dostosowuje się do upowszechnionego w jego środowisku intelektualnym negatywnego stereotypu chrześcijaństwa i pozytywnego stereotypu religii Wschodu. Akceptuje on, co prawda, funkcję kulturotwórczą religii chrześcijańskiej, ale uznaje tę funkcję za już nieaktualną w przeciwieństwie do kulturotwórczej żywotności religii Wschodu, którymi, jak twierdzi, rządzi logika paradoksalna w miejsce właściwej kulturze Zachodu nietolerancyjnej logiki arystotelesowskiej. Nie bierze przy tym w ogóle pod uwagę chrześcijańskiej „teorii miłości”, tej samej, z którą jego koncepcja zdaje się zharmonizowana.

Spójrzmy teraz na psychoanalizę Fromma jako antybarbaryzm. Problem wewnętrznej barbaryzacji zajmuje Fromma przede wszystkim jako problem zdrowia psychicznego – zło wewnętrzne pojawia się u niego pod postacią deformacji osobowości, mechanizmów psychologicznych, które wytwarzają się w procesach „ucieczek od wolności” wywołanych głównie niewłaściwym środowiskiem społecznym: strukturami ekonomicznymi, ideologiami czy religią. Można powiedzieć, że interesuje go „zło przychodzące” do jednostki ze społeczeństwa. Fromm (1996) w książce *Zdrowe społeczeństwo* przedstawia on swoją teorię pod nazwą humanizmu normatywnego, broniąc sensowności pojęcia „natura ludzka”, która jednakże, twierdzi, może być normalna lub patologiczna, a normalność i patologiczność pojmowane są według kryteriów psychologicznych obecnych już w *Ucieczce od wolności*. Natura ludzka to zatem „niezliczony zespół przejawów, jakie możemy zaobserwować u różnych jednostek i w rozmaitych kulturach”, z których „należy wydedukować rdzeń wspólny całemu rodzajowi ludzkiemu” (s. 28). W polu epistemologicznym, w którym porusza się Fromm, chodzi głównie o wskazanie ukształtowanych kulturowo defektów psychicznych oraz, także kulturowych, zabezpieczeń przed procesami defektotwórczymi. Filozof-psycholog podejmuje

się zatem „opracowania patologii społeczeństw kulturalnych”, co sprowadzi się ostatecznie do tego, że zostaną przestudiowane „konflikty między naturą ludzką a społeczeństwem” (s. 35). Interesująco, zgodnie z regułą marksistowskiego historycyzmu, konflikty przeszłe, z których wyłaniają się te współczesne. Pojęciem kluczem jest oczywiście pojęcie alienacji, a gdy mowa o XX wieku, to wskazuje się na dwie podstawowe „choroby” społeczeństwa: „anomię”, tzn. brak „znaczącego i ustrukturalizowanego życia społecznego” (s. 219) (E. Durkheim) i obsesję ekonomiczną, która „może jedynie wyprodukować człowieka masowego: niezdolnego do dokonywania wyboru, niezdolnego do spontanicznego, samosterownego działania” (s. 224).

Chore społeczeństwo to społeczeństwo zbarbaryzowane i barbarzyńców kształtujące: „W ostateczności społeczeństwa tego rodzaju produkują tylko dwie grupy ludzi: warunkujących i warunkowanych; barbarzyńców aktywnych i biernych” (s. 225).

Barbarzyńca aktywny (warunkujący) to chorobliwy odpowiednik heglowskiego Pana, a barbarzyńca bierny to psychopatyczny typ heglowskiego Niewolnika. I w tym przypadku patologiczne społeczeństwo wytwarza i podtrzymuje patologie indywidualne, które z kolei wzmagają chorobę społeczeństwa. Inaczej mówiąc, barbarzyńskie (zdehumanizowane) społeczeństwo barbaryzuje (dehumanizuje) swych członków, a zbarbaryzowani uczestnicy ciała społecznego przyczyniają się do barbaryzacji (dehumanizacji) społeczeństwa.

Zadajmy teraz pytanie, które stawia autor *Zdrowego społeczeństwa*: „jaka powinna być struktura zdrowego społeczeństwa?” (s. 273). A ma on oczywiście na myśli społeczeństwo osób zdrowych psychicznie<sup>6</sup>. Takim społeczeństwem może być tylko takie, „w którym nikt nie jest środkiem do celów innego człowieka, lecz zawsze i bez wyjątku tylko celem sam w sobie, w którym człowiek znajduje się w centrum, a wszelkie działania gospodarcze i polityczne podporządkowane są celowi jego rozwoju” (Fromm, 1996, s. 274) – pada prokantowska odpowiedź.

<sup>6</sup> „Osoba zdrowa psychicznie to osoba produktywna i niewyalienowana; do siebie samej i do świata odnosi się z miłością” (Fromm, 1996, s. 273).

Zalecenia, które znajdujemy w dalszej części *Zdrowego społeczeństwa* jako te mające zapobiegać szerzeniu się barbarzyństwa, trzeba, biorąc pod uwagę fakty, nazwać utopijnymi. Są to zalecenia bezpośredniego zarządzania produkcją przez robotników, zapewniania każdemu pracy dającej pozafinansową satysfakcję, organizowanie „wspólnoty pracy” itp. Uprawnione jest zatem stwierdzenie, że narzędzia obrony przed barbarzyństwem, które wyznacza frommowski humanizm, nie wytrzymały próby czasu i starcia z faktami w przeciwieństwie do narzędzi „pracy nad sobą” wyznaczanych przez personalizm. Znamienny w tym względzie jest przykład, po który sięga Fromm, a jest to przykład „wspólnoty pracy” założonej w 1936 roku przez Marcela Barbu, późniejszego francuskiego polityka. Barbu i wspomagający go materialnie Fred Lippman zorganizowali wokół fabryki kopert do zegarków swoistą komunę pracy najpierw w Besançon, a następnie w Valence. Fromm podziwia w rzeczonyj komunie to, że chodziło w niej „nie tylko o warunki ekonomiczne, ale o nowy sposób wspólnego życia”, w którym „dyskusje musiały doprowadzić do ujawnienia zasadniczych postaw” (Fromm, 1996, s. 303). Tworzący tę wspólnotę katolicy, protestanci, materialści, humaniści, ateści i komuniści w prowadzonych intensywnie debatach wypracowali konieczny dla utrzymania „wspólnoty pracy” zestaw zasad etycznych, takich, które każdy może uznać za własne, czyli niewpojone im z zewnątrz. Nazwali zespół tych zasad minimum etycznym ich wspólnoty. „To, co ponownie odkryli, samodzielnie i krok po kroku, było etyką naturalną, Dekalogiem” – odkrywa Fromm (s. 304).

Wspólnota pracy nie przetrwała, ale zanim upadła, opuścił ją jej pomysłodawca i założyciel Marcel Barbu, nie mogąc pogodzić się ze stopniowym przekształcaniem się pierwotnie zakładanej wspólnoty etycznej we wspólnotę parapolityczną, przejmującą idee od francuskich komunistów. Sam Fromm – społeczny utopista-marksisista – nie uznał tej ewolucji od etyki do polityki za zwycięstwo barbarzyństwa nad człowieczeństwem. Przeciwnie, komunizująca i upolityczniona wspólnota zdawała się dla niego zapowiedzią zblizania się czasu zdrowego społeczeństwa.

#### 4.5. Antybarbaryzm fenomenologii radykalnej

Michel Henry, twórca jednej z najbardziej znanych wersji fenomenologii radykalnej, nie napisał książki o humanizmie. Zajmowały go bowiem przede wszystkim problemy epistemologiczne właściwe fenomenologii w ogóle, a szczególnie problem źródłowości poznania. Henry podejmuje krytykę husserlowskiej fenomenologii po to, by tę fenomenologię zradykalizować, aby, stosując redukcję fenomenologiczną do zdarzenia jawienia się rzeczy świadomości, poszukać raz jeszcze podstaw wszelkiego poznania przedmiotowego. W konsekwencji zradykalizowana fenomenologia okazuje się filozofią radykalnej podmiotowości (subiektywności). Można zatem uznać fenomenologię radykalną za szczególny rodzaj antropologii filozoficznej.

Henry nie napisał książki o humanizmie, ale napisał książkę o barbarzyństwie zatytułowaną wprost *La barbarie*, czyli *Barbarzyństwo*. W *La barbarie*, wychodząc od wcześniej wypracowanych tez swej fenomenologii radykalnej, omawia procesy odczłowieczania się człowieka i dehumanizacji środowiska społeczno-kulturowego. Precyzyjnie opracowana – zarówno jako krytyka fenomenologii tradycyjnej (husserlowskiej), jak i pozytywna teoria – fenomenologia radykalna proponuje szczególną koncepcję podmiotowości nieredukowalną do koncepcji klasycznych czy nieklasycznych. Ponieważ to właśnie rzeczona koncepcja stanowi punkt wyjścia dla henriańskiego antybarbaryzmu, to jej analiza wydaje się szczególnie przydatna w rozpatrywaniu interesujących mnie kwestii. Pomaga na nowo postawić pytanie o satysfakcjonującą intelektualnie ideę humanizmu filozoficznego, taką, w której rozumieniu dominantą byłby antybarbaryzm.

Antropologia filozoficzna fenomenologii radykalnej została – bez używania tej nazwy przez jej autora – na podstawie rozstrzygnięć epistemologicznych. Henry, jak wspomniałam, realizując podstawowe zalecenie fenomenologii, zapytuje o nieuwarunkowany warunek wszelkiego poznania przedmiotowego. Zaczyna swe

<sup>7</sup> Ja korzystam z drugiego wydania z roku 2008.

poszukiwania od krytycznej analizy przyjętych przez fenomenologię (tradycyjną) założeń.

Najważniejsze założenie fenomenologicznego projektu filozofii, mówi: ile jawienia się, tyle bycia. Zawiera ono w sobie mocną tezę ontologiczną, która utożsamia bycie (i byt) z jawieniem się. Tożsamość bycia i jawienia się (dawania się przedmiotowi) uznaje się za konieczny warunek wszelkiej prawomocnej wiedzy. Tak ufundowana wiedza, jak wiadomo, wygenerowała twierdzenia ametafizyczne i doprowadziła do teoretycznej deprecjacji metafizyki, a szczególnie do teoretycznej anihilacji (albo, jak u Ricoeura, rozproszenia) podmiotu. Fenomenologia radykalna musi zatem zapytać o prawomocność założenia, że, jak ujmuje problem Henry, „jawienie się jest wszystkim, bycie jest niczym [...], [że] bycie jest tylko dlatego, że jawienie się jawi i o ile się jawi” (Henry, 2012, s. 67).

Pierwszej zasadzie fenomenologii towarzyszą następne, treściowo i logicznie z nią powiązane:

- istotowo prezentująca naoczność (a tym samym i jawienie się przedmiotowi) jest źródłem prawomocności poznania;
- z powrotem do rzeczy samych, czyli do tego, co się pojawia; i wreszcie (ta, którą najlepiej sformułował Luc Marion)
- im więcej redukcji, tym więcej donacji (jawienia się).

Konkluzja Henry’ego jest następująca:

Jawienie się, prawda lub jej źródłowy fenomen, przejawienie, objawienie, fenomenalność są afirmowane, ale nie powiada się, na czym się zasadzają, i sam problem nie jest postawiony. Założenia fenomenologii pozostają całkowicie nieokreślone. [...] Ta fenomenologiczna nieokreśloność założeń fenomenologii udziela się całości badań, które z nich się wywodzą i to tak dalece, że czyni badania te niepewnymi lub zwodniczymi. (Henry, 2012, s. 64–65)

Problematyczne zatem, z punktu widzenia fenomenologii radykalnej, jest założenie, że wszelkie jawienie się jest i być musi jawieniem się świata rzeczy, a w konsekwencji, że świadomość jest i musi być świadomością intencjonalną, taką, która zawsze prezentuje zespoły świata rzeczy. Świadomość intencjonalna to świadomość, która uprzedmiotowia także samą siebie, „wyrzuca”

samą siebie „na zewnątrz”, czyniąc z siebie swój intencjonalny korelat. Na takim „na zewnątrz”, „poza sobą” zasadza się, w różnych odmianach fenomenologii, najbardziej źródłowy fenomen prawdy. Fenomenologiczna, czyli uprzedmiotowiająca, jest cała dotychczasowa filozofia, twierdzi Henry, bo akceptuje się w niej rozżew – ontologiczną różnicę – pomiędzy świadomością a „światowością”. Świadomość, a tym samym podmiotowość, uznaje się w niej za bytującą zawsze poza sobą, w świecie przedmiotów transcendentnych, przedmiotów widzialnych, które jawią się w określonym – wciąż poszerzającym się dzięki filozoficznym rozważaniom – polu widzenia.

Radykalny fenomenolog zawiesza założenie aprioryczności fenomenologicznych zasad i zapytuje o warunki możliwości samej świadomości intencjonalnej. Zapytuje więc o samo jawienie się, o to, czy jawienie się zawsze jest jawieniem się przedmiotu. Pyta w konsekwencji o możliwe *modi* jawienia się, czyli sposoby czynienia (się) przedmiotów widzialnymi dla świadomości. Nie zajmuje się zatem fenomenem (*phainomenon*), tym, „co” się jawi, ale samym aktem jawienia się (*phainesthai*); zajmuje się „jak” jawienia się, zakładaną różnorodnością modusów jawienia się przedmiotów, po to, aby dotrzeć do istoty jawienia się w ogóle, do czystego jawienia się, a tym samym do najbardziej źródłowego dla każdej fenomenologii fenomenu prawdy.

W fenomenologii jawienie się jest myślane zawsze jako uczasowione. Husserl w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, a za nim w *Byciu i czasie* Heidegger, właśnie na czasowości zasadzają źródłową podmiotowość, ek-statyczne *Dasein*, którego bytowanie jako strumienia świadomości lub tu-bycia zależne jest całkowicie od uczasowionego (pro-tencja, re-tencja, świadomość „teraz”; przeszłość, terażniejszość, przyszłość) przejawiania się (bycia) tego, co „na zewnątrz”. W konsekwencji naoczność całkowicie wyczerpuje się w horyzoncie potencjalnych zjawień poddawanych nieustannie unicestwiającemu działaniu czasu. W nim nie może efektywnie bytować ani to, co przeszłe, ani to, co przyszłe, ani to, co dające się teraz. W nim, powiada Henry, nic nie może efektywnie bytować, bo ma się tu zawsze do czynienia tylko z fenomenalnością świata. To, co się jawi:



zawsze może być tylko czymś z zewnątrz w tym straszliwym sensie, że wystawione na zewnątrz, wygnane poniekąd ze swego prawdziwego Domostwa, ze swej prawdziwej Ojczyzny, pozbawione najbardziej osobistych dóbr, jest odtąd porzucone, bez oparcia, stracone – pada łupem tego opuszczenia, na którego pastwę Heidegger miał wydać człowieka, uczyniwszy go jako „bycie-w-świecie” bytem z tego świata i niczym więcej. (Henry, 2012, s. 88)

Fenomenologiczne jawienie się rzeczy jest w istocie ich unicestwianiem. Ich donacja to znikanie w otchłani uczasowionej nicości, a zatem dla ich „być” (*être*) to znaczy „znikać” (*disparaître*). Stawką w starciu się fenomenologii radykalnej z fenomenologią (tradycyjną) nie jest ostatecznie (teoretyczne) unicestwienie przedmiotu, lecz oczywiście (teoretyczne) unicestwienie podmiotu. Idzie więc przede wszystkim o „uratowanie” bycia podmiotowego, a wtórnie dopiero o bycie przedmiotowe, ale też „uratowanie” takiego świata zewnętrznego (świata przedmiotowego), którego dominantą byłaby podmiotowość, choć nie na sposób zaproponowany przez Heideggera. *La barbarie* jest właśnie książką o niszczeniu podmiotowości w świecie i przez świat.

Odkryciem Henry’ego jest taki modus jawienia się, w którym nie ma dystansu pomiędzy podmiotem a przedmiotem, który w konsekwencji znosi czasowość doświadczania świata w przepływie danych świadomości oraz znosi jej, tej świadomości, horyzont poznawczy. Świadomość, uwolniona od warunków czasowo-przestrzennych, nadal pozostaje świadomością, choć nie jest to już świadomość (tylko) intencjonalna, ale także taka, która jawi się sama sobie bezpośrednio, jawi się jako stale będąca i, co istotne, nieuwarunkowana zewnętrznie przez świat przedmiotowy, lecz stanowiąca konieczny warunek wszelkiej przedmiotowej zewnętrzności. Ten modus jawienia się francuski fenomenolog nazywa samojawieniem się i uznaje za aprioryczny warunek innych *modi* jawienia się. Samojawiąca się świadomość, taka, która bytuje przez samojawienie się, postulowana jest zatem jako warunek świadomości intencjonalnej. Samojawienie się można nazwać objawianiem się sobie radykalnej subiektywności, byciem „ja” przez objawianie się sobie, samoobjawianiem się. Samojawienie się zakłada bezpośredniość co

do „jak”, bo somojawić się (samoobjawiać się) to doznawać siebie samego bezpośrednio, bez czasowego dystansu między jawieniem się a świadomością tego, że coś się jawi. Zakłada także tożsamość tego, co się jawi z tym, komu się to coś jawi. Podmiotowe pierwotne bycie jest więc w swej fenomenologicznej istocie tym samym, co samoobjawianie się. Ten sposób bycia Henry nazywa życiem fenomenologicznym. Zatem można w terminologii fenomenologii radykalnej powiedzieć, że podmiot to życie (fenomenologiczne), które jawi się sobie bezpośrednio, będąc w tym jawieniu się sobie w pełni ze sobą tożsamym. Podmiot jako tak rozumiane życie (fenomenologiczne) to radykalna, bo niezależna od przedmiotu subiektywność, nieintencjonalna świadomość.

Próbę postulowania radykalnej subiektywności jako warunku wszelkiego poznania przedmiotowego Henry odnajduje w Kartezjańskich *Medytacjach*, gdzie, jak pisze, po raz pierwszy w historii filozofii mamy do czynienia z metodycznym poszukiwaniem niewzruszonego fundamentu wszelkiej wiedzy w samym *cogito*. Tam także radykalna subiektywność otrzymuje swój pierwszy fenomenologiczny opis. W dwóch pierwszych medytacjach jedynie podmiotowe doświadczenie widzenia, samoobjawienie samego widzenia, czucie go (*sentimus nos videre*), nie podda się radykalnemu wątpieniu. Terminologia siedemnastowiecznej filozofii każe używać kategorii idei, ale Kartezjańska „idea umysłu różni się od pozostałych idei [...], jako że nie ma *cogitatum*” (Henry, 2004, s. 16) – stwierdza fenomenolog – bo jest zredukowana do swej własnej rzeczywistości materialnej lub formalnej, do czystego *cogitatio*, jest siłą, która objawia się sama sobie jako *cogitatio* i objawia się taką, jaką jest sama w sobie. Kartezjusz zatem, mówiąc o jawieniu się myślenia, próbuje mówić o *ego* jako o samojawiającym się umyśle, umyśle bez jakiejś innej rzeczy, bez odmienności, obiektywności, czyli bez jakiegos *cogitatum*. W Kartezjańskim *cogito ergo sum*, *ego* jawi się sobie samo jako istniejące-myślące, bo pewne swego istnienia przez myślenie: „Bo to, że ja jestem tym, który wątpi, pojmuje, chce, jest tak oczywiste, że nie znajdzie się nic innego, co by w sposób bardziej oczywisty rzecz tę wyjaśniało” (Descartes, tłum. 1958, 36) – czytamy w *Medytacjach*. Henriańskie „ja” jako radykalna subiektywność nie musi już jednak występować pod nazwą *ego*, która

może być podmiotem w zdaniu *cogito ergo sum*. To „ja” – żyjące, a więc dynamiczne – które nigdy nie staje się dla siebie analogonem przedmiotu, trzeba nazywać *moi*, czyli mojość lub sobość.

Poszukując objaśnienia swej kategorii radykalnej subiektywności – *moi*, mojości, sobości, życia (fenomenologicznego) – Henry analizuje przypadek cierpienia. Tym bowiem, co pozostaje po ejdetycznej *redukcji* cierpienia, jest czyste cierpienie, czysty ból: radykalnie immanentny, niedopuszczający „zewnętrznego” i zagarniający bycie podmiotowe jako takie. Czyste cierpienie, czysty ból i cierpiący są tym samym. „To cierpienie cierpi” (Henry, 2012, s. 116) – pisze Henry. Cierpienie przychodzi do „ja” i je zagarnia. To w takim zagarnięciu podmiot bytuje na sposób radykalnej subiektywności, jako *moi*. Cierpiący podmiot, cierpiące „ja” to przykład „ja” pasywnego, „ja” swoście czującego, czyli „ja” będącego czystą wrażeniowością. „Ja” cierpiące, zagarnięte przez cierpienie, pozwala uchwycić i tę właściwość bycia podmiotu, dla której nie ma adekwatnej nazwy, ale którą można opisać jako połączenie pasywności i aktywności. Radykalna subiektywność jako wrażeniowość jest w swoisty sposób nieekstatycznie pasywna, poddając się cierpieniu, ale przecież także nieekstatycznie aktywna, bo to ona cierpi. Można teraz powiedzieć, że radykalna subiektywność będąca wrażeniowością to podmiot przychodzący do siebie w swoim *pathos*, w „tej tożsamości z sobą, która jest samą jego substancją” (Henry, 2012, s. 121).

Jest też drugi biegun doznań „ja” jako czystej wrażeniowości – doznawanie radości. Radość, podobnie jak cierpienie, zagarnia podmiotowość i przez to zagarnięcie czyni je owym czystym *moi*. „Ja”-*moi*, czysta pasywność, „ja” doznające siebie w modalnościach wrażeniowości od cierpienia po radość, to dla francuskiego fenomenologa właśnie owo „ja” będące, żyjące, a także przecież niewidzialne, bo radykalnie subiektywne. To także „ja”, które trzeba nazwać fenomenologiczną cielesnością, bo jedynie cielesność może być wrażeniowością (zob. Kruszyńska, 2018).

Teza fundująca postulowana przeze mnie antropologię fenomenologii radykalnej może być tylko jedna, a mianowicie: każdy człowiek (*homo*) jest w swej istocie radykalną subiektywnością, jawiącą się sobie w różnych *modi* cierpienia i radości, jest ciałem fenomenologicznym, pasywno-aktywną wrażeniowością, objawia-

jącym się sobie życiem (fenomenologicznym). W jednej z licznych wypowiedzi o życiu (fenomenologicznym) / wrażliwości / radykalnej podmiotowości Henry pisze:

[J]est procesem, wiecznym procesem, w którym życie przychodząc do siebie włada sobą, wzrasta w sobie, czuje samo siebie i raduje się sobą. Ruch życia jest ruchem radykalnie immanentnym, to ruch poruszający się sam w sobie, przez który życie daje się sobie i objawia się sobie nigdy siebie nie porzucając, nigdy się siebie nie pozbywając. W tym immanentnym przychodzeniu życia do siebie samego przez „czucie siebie”, tworzy się *Ipséité*, bez której żadne czucie siebie nie jest możliwe. [...] Nie ma życia bez żyjącej sobości, przez którą życie czuje samo siebie, lecz sobość jest tylko przez życie, które sobość zapładnia będąc tym, w czym sobość staje się życiem. (Henry, 2003, s. 201–202)

Ważną dla mnie konsekwencją (domniemanej) antropologii fenomenologii radykalnej jest utożsamienie *homo* z *humanitas*, bo wrażliwość, którą uznaje się w niej za fenomenologiczną istotę *homo*, jest także tym, co w *homo* najbardziej ludzkie. Każdy człowiek (*homo*), będąc radykalną subiektywnością, jest zarazem *homo humanus*. Omówienie henriańskiego antybarbaryzmu rozjaśni swoistość przypisywanego przeze mnie henriańskiej antropologii zrównania *homo* i *humanitas*. Nie jest to bowiem zrównanie tego samego rodzaju, o którym można by mówić w antropologiach humanistycznych (w moim rozumieniu). W nich bowiem *humanitas* to stan potencjalny, możliwy do osiągnięcia po spełnieniu określonych warunków. Stan, o który podmiot powinien, lecz nie musi się starać. Antropologia fenomenologii radykalnej nie proponuje, co wykażę, sposobów osiągania pełnego człowieczeństwa, lecz sposoby jego zachowania.

Pisząc w 2000 roku wstęp do drugiego wydania *La barbarie*<sup>8</sup>, Henry podtrzymuje główną tezę pierwszego wydania książki z 1987 roku: „Niewątpliwie pierwszy raz w historii ludzkości wiedza i kultura różnią się tak dalece, że ścierają się w gigantycznym starciu –

<sup>8</sup> Chodzi tu o wydanie, z którego korzystam, a które ukazało się dopiero w 2008 roku.

w śmiertelnym boju, jeśli prawdą jest, że triumf pierwszej pociąga za sobą znikanie drugiej” (Henry, 2008, s. 1).

Autor przyznaje, że rzeczone twierdzenie jest mocne i zdawać się może paradoksalne w czasach, w których stopień rozwoju wiedzy w ogóle, a stopień rozwoju wiedzy technologicznej w szczególności, uznaje się za wskaźnik najwyższego poziomu rozwoju kultury. Tymczasem, według niego, nauka w tej formie, jaką jej nadał Galileusz – zmatematyzowana wiedza o przedmiotach materialnych i wszelkie jej pochodne – została uznana za unieważniającą wszelkie inne formy wiedzy i zdominowała kulturę jako taką. Wyeliminowane zostały przede wszystkim wszelkie formy wiedzy, przez które i dzięki którym podmiot jako wrażeniowość mógłby bytować jako życie fenomenologiczne. „Śmiertelne starcie” wiedzy (naukowej) i kultury bierze się więc z naddominacji nauki, która chce „cały wszechświat zredukować do przedmiotowej całości przedmiotów materialnych, i, więcej, aby budować i organizować świat, bazując wyłącznie na tej nowej wiedzy i na inercyjnych procesach, nad którymi pozwala ona zapanować” (Henry, 2008, s. 2).

Mamy więc do czynienia z postępującym procesem eliminowania ze świata ludzkiego wszystkiego, co składa się na życie radykalnej subiektywności, z procesem uznawania za iluzję wszelkiej wiedzy pochodzącej z samej podmiotowości-wrażeniowości i podmiotowość-wrażeniowość podtrzymującej. Tymczasem, twierdzi Henry (2008):

życie [wrażeniowość, radykalna subiektywność – S.K.] jest wyłącznym źródłem kultury we wszystkich jej formach [...]; zakorzeniona w życiu, w jego niekończącym się ruchu dawania się sobie, odczuwania siebie, a także samowzrastania, kultura jest jedynie zespołem patetycznych odpowiedzi, które życie usiłuje dać ogromnemu Pragnieniu, które je przenika [...] [a] odpowiedź może ono znaleźć jedynie w sobie samym, we wrażeniowości, która chce czuć więcej, czuć siebie intensywniej tak, jak się zdarza w sztuce; [jak zdarza się] w działaniu, które pozwala jej wielkiemu pragnieniu wzrastania ziszczać się według stosownych dla niej dróg, jak zdarza się w etyce; wreszcie w doświadczeniu, którym życie jest dla samego siebie w tej

tajemniczej Głębi, z której wytryskuje i w której nie przestaje samo siebie obejmować – jak się zdarza w religii (s. 14).

I dalej:

Każda kultura jest kulturą życia w tym podwójnym sensie, że życie stanowi jednocześnie jej podmiot i jej przedmiot. Jest ona działaniem, którego życie dokonuje na sobie samym i przez które samo siebie przekształca, będąc zarazem tym, co przekształca, i tym, co jest przekształcane. „Kultura” nie oznacza nic innego. „Kultura” oznacza samotransformację życia, ruch, przez który nie przestaje ono modyfikować samo siebie, aby dojść do najwyższych form urzeczywistnienia się i spełnienia się, aby się wzmacniać. Skoro jednak życie jest tym nieustannym ruchem samotransformowania się i samospełniania się, to ono samo jest kulturą, lub przynajmniej niesie ją w sobie wpisaną w siebie i chcianą przez siebie jako to, czym samo jest (s. 14).

Samotransformujące się i samospełniające się życie obecne jest we wszystkich ludzkich twórcach:

[K]ultura – samoobjawianie się życia w jego samowzrastaniu – nie jest obecna jedynie w swych najwyższych formach [...], impregnuje ona ludzką wspólnotę w jej najniższych warstwach, tam gdzie działanie jest odpowiedzią na podstawowe potrzeby, czy to chodzi o pożywienie, odzież, wytwarzanie „dóbr” w ogóle, czy o konkretne wzajemne relacje członków wspólnoty. Tak więc jest kultura kuchni, stroju, pracy, stosunków erotycznych czy stosunku do śmierci – stosunków, które umożliwiają podstawową definicję „tego, co ludzkie” (s. 2–3).

Henriański człowiek (*homo*) jako konkretna, ta oto wrażeniowość, jako radykalna subiektywność, to fenomenologiczne życie, które pragnie samo siebie i siebie rozwija. Jest niewidzialnym życiem i niewidzialnym ciałem, więc pragnie nie tylko i nie przede wszystkim siebie jako rzeczy, jako cielesnego ciała i jego potrzeb, lecz pragnie siebie jako żyjącej wrażeniowości, wrażeniowości-*pathos*, która czuje, cierpi, raduje się. Więcej, wrażeniowość – aktywna i pasywna zarazem, odczuwająca i czująca – sama w sobie jest siłą samospeł-

niania, samowzrastania, jest samotransformacją, z której powstają dzieła kultury. *Homo*, który jest zawsze *homo humanus*, jest mocą samotworzenia i mocą tworzenia. Intersubiektywne i subiektywne działania i dzieła człowieka-sobości są zawsze działaniami i dziełami człowieka jako żyjącego życia transcendentального.

Henry w *La barbarie* pisze przede wszystkim o kulturze jako zewnętrznym środowisku sobości, a interesują go szczególnie bezosobowe procesy – będące wszak źródłowo wytworami żyjącego życia – które w sobość uderzają, zubożają ją jako życie transcendentalne. To takie procesy oraz ich wytwory nazywa, skrótowo rzecz ujmując, barbarzyństwem. Kulturą natomiast, także upraszczając, nazywa takie procesy i ich wytwory, które sobości służą czy, inaczej mówiąc, sobość podtrzymują, tworząc sprzyjające jej środowisko.

W zarysowanym tutaj kontekście lepiej można zrozumieć mocną diagnozę postawioną w *La barbarie*: współcześnie mamy do czynienia nie tyle z kryzysem kultury, co z jej destrukcją. Na kulturę jako środowisko służące sobości składają się bowiem takie ludzkie działania i wytwory, które są, jeśli tak można powiedzieć, mocno „zaimpregnowane” wartościami, bo jedynie patetyczne rzeczy, zdarzenia i relacje ludzkiego świata, a więc odczuwane w spektrum rozłożonym pomiędzy cierpieniem a radością, do niej należą. Owo „zaimpregnowanie” trzeba rozumieć jako obecność wartości pozytywnych i negatywnych. Barbarzyństwo pokazuje się więc teraz jako unicestwianie wartości w rzeczach, zdarzeniach i relacjach ludzkiego świata, także, co zaskakujące, unicestwianie wartości negatywnych.

Problem wartości postawiony jest przez Henry’ego oczywiście także w ramach fenomenologii radykalnej, zatem nie widzi on potrzeby budowania aksjologii. Bytowanie podmiotowości jako wrażliwości rozstrzyga kwestię obecności wartości w ludzkim świecie, bez potrzeby stawiania pytania o ich istnienie czy sposób ich istnienia. Postulowana jest jednak określona hierarchia wartości pozytywnych, która znajduje uzasadnienie w szeroko rozumianej kulturowej tradycji. Krótko mówiąc, za najważniejsze wartości pozytywne podtrzymujące bycie sobości Henry uznaje prawdę (wartość poznawczą), piękno (wartość estetyczną), dobro (wartość etyczną) i świętość (wartość religijną) (Henry, 2008, s. 10), a dokładniej har-

monijne zespolenie prawdy, piękna, dobra i świętości w całościach, jakimi są ludzkie działania i ich wytwory. Ponieważ w *La barbarie* wiedza naukowa pokazana jest jako forma najbardziej dotkliwego współcześnie barbarzyństwa, Henry sięga do przykładów z historii ludzkich cywilizacji, aby pokazać, że wartości poznawcze mogą współtworzyć z innymi wartościami aksjologicznie zharmonizowane całości. W cywilizacjach przeszłości, pisze, wiedza „wytwarzała dobro, które z kolei wytwarzało piękno, podczas gdy świętość oświeciła każdą rzecz” (s. 10). Wszystkie dziedziny współczesnej nauki natomiast – od nauk ścisłych po nauki humanistyczne – odpowiadają za destrukcję kultury, jako że ma się do czynienia z „hiperrozwojem hiperwiedzy, której środki teoretyczne i praktyczne cechuje całkowite zerwanie z tradycyjną wiedzą ludzkości”, czego skutkiem jest „eksplozja naukowości i zniszczenie człowieka” (s. 10) – konkluduje autor *La barbarie* i stwierdza:

To, dlaczego i w jaki sposób pewien typ wiedzy, który pojawił się w czasach Galileusza i odtąd uznawany jest za jedyną wiedzę, powoduje, posuwając się drogami dającej się ustalić i w pełni racjonalnej konieczności, upadek wszystkich innych wartości i tym samym kultury, i tym samym człowieczeństwa człowieka, to doskonale można zrozumieć, o ile dysponuje się teorią o istocie wszelkiej możliwej wiedzy i jej ostatecznego fundamentu. Gdyż jest to też fundament wartości, kultury, człowieczeństwa i jego wszystkich spełnień (s. 10–11).

Fenomenologia radykalna rzeczoną teorię zaproponowała. Prawidłowe postawienie problemu destrukcji kultury i tym samym niszczenia człowieczeństwa człowiek wymaga, według jej zasad, zwrócenia się ku źródłowej wiedzy bezpośredniej, którą Henry nazywa wiedzą życia (Henry, 2008, s. 23–27). Jest to wiedza nie dająca się ujmować w pojęciach i słowach, ale będąca warunkiem każdej innej wiedzy; pochodząca z samooczuwania, samoświadczania, samoobjawiania się życia; to wiedza *pathos*, wiedza cierpienia, trwogi, radości, poruszania się, jedzenia, kochania, kontemplacji, nienawiści, tworzenia, bólu; wiedza bezprzedmiotowa. Dysponuje nią każdy podmiot żyjący: czujący, myślący, działający, chcący. Wiedza życia nie daje się oddzielić od praktyki, jest ona w swej



istocie praktyką właśnie, to wiedza przychodząca przez działanie i, jednocześnie, to działanie umożliwiające. Ta fundamentalna wiedza – aprioryczny warunek wszelkiej możliwej wiedzy i wszelkiej możliwej praktyki – obrazuje świat inny od świata przedmiotowego, ujawniając, że „świat nie jest czystym spektaklem oferowanym pustemu i nieosobowemu spojrzeniu, lecz światem wrażliwym, nie światem świadomości [intencjonalnej – S.K.], lecz *światem życia* [podkreślenie – M.H.]” (s. 34).

Trzeba wyjaśnić, że totalnej henriańskiej krytyce podlegają nie tyle same procesy poznawcze nauk współczesnych i sama wiedza naukowa, co związana z nauką ideologia, „która towarzyszy dziś nauce, a według której [wiedza naukowa] jest jedyną dopuszczalną wiedzą, taką, która powinna wyeliminować wszelkie inne [rodzaje wiedzy]” (Henry, 2008, s. 43). W myśl towarzyszącej naukom ideologii działania nauki i pochodne od nich działania techniki, zawłaszczając dziedzinę wiedzy w ogóle, eliminują inne praktyki, a w szczególności te praktyki życia, które bazują na bezpośredniej wiedzy życia: wiedzy czucia, poruszania się, patrzenia, kochania, cierpienia, radości itd., wiedzy naszego żyjącego ciała, wiedzy „ja mogę”, która umożliwia wszak także naukę i technikę. W swej istocie nierozdzielne od siebie praktyki życia i wiedza życia umieszczają sobość w świecie na sposób przynależności/wcielenia, takiego współbycia ze światem, które pozwala sobości dysponować wszystkimi jej siłami. Nauka i technika natomiast lokują sobość w świecie, który jakoby do niej należy i poddaje się jej manipulacjom. Energia sobości zostaje skanalizowana, skierowana przede wszystkim na technicyzowanie świata i na produkowanie dóbr. Sobość pojawia się w świecie jako ciało organiczne, a żyjące ciało sobości używane jest jako narzędzie ekonomicznej produkcji:

Technika jest alchemią; jest auto-spełnieniem natury w miejsce i w zastępstwie auto-spełnienia życia, którym jesteśmy. Jest ona barbarzyństwem, nowym barbarzyństwem naszych czasów, w miejsce i w zastępstwie kultury. Jako że wyklucza życie, jego zalecenia i reguły nie tylko jest barbarzyństwem w ekstremalnej i najbardziej nieludzkiej postaci, jaką dane było poznać człowiekowi, jest szaleństwem. (Henry, 2008, s. 95)

Świat będący „czystym spektaklem”, wspomnianym w cytacie „barbarzyństwem” i „szaleństwem”, dojmująco ujawnia swą odmienność od „świata życia”, kiedy stosuje się doń kryterium sztuki (Henry, 2008, s. 43 i n.), jako że: „*Sztuka w rzeczywistości jest działaniem wrażliwości, wypełnieniem jej mocy, tymczasem współczesna nauka wyznacza swą dziedzinę przez eliminację jakości wrażliwych natury i definiuje siebie przez wykluczenie tejże wrażliwości* [podkreślenie – M.H.]” (s. 44).

Sztuka także przynosi wiedzę, ale jest to ta szczególna wiedza, nazywana przez francuskiego fenomenologa wiedzą życia. Prawda wiedzy życia jest prawdą wrażliwości, co, ku satysfakcji Henry’ego, dostrzegł wybitny malarz Wassily Kandinsky, twierdząc: „To przez wrażliwość jedynie dochodzi się do uchwycenia prawdy w sztuce” (za: Henry, 2008, s. 47).

Dzieła Kandinsky’ego francuski fenomenolog uznaje zresztą za doskonale przykłady tak pożądanego, zharmonizowania-zjednoczenia wyższych wartości. Oczywiście w sztuce zharmonizowanie odbywa się według praw piękna, w nauce według prawdy, w moralności według praw dobra, a w religii według praw świętości. Prawdziwym dziełem sztuki może być, i być powinno, każde dzieło sobości:

Sztuka, w takim stopniu, w jakim jest posłużeniem się siłami wrażliwości, nie stanowi oddzielnej dziedziny, wchodzi ona w rezonans ze światem, całym możliwym światem ogólnie rzecz ujmując, o ile jest prawdą, że jest to świat wrażliwy, rodzący się z wrażliwości i przez nią niesiony. Tak więc świat życia, świat realny, w którym żyją ludzie, w całości podpada pod kategorie estetyczne i jedynie dzięki nim jest zrozumiały. To świat, który koniecznie jest piękny, lub brzydki; jeśli nie jest ani taki, ani taki, to na sposób pośredniej neutralności, będącej jednym z estetycznych określeń, pewnym stanem wrażliwości, na który zasadniczo ten świat jest skazany. Oto dlaczego każda kultura zawiera w sobie sztukę jako jeden ze swych istotnych wymiarów, bo sztuka ze swej natury należy do świata życia, w którym żyją ludzie, *ponieważ każdy człowiek jako mieszkaniec tego świata jest potencjalnym artystą* [podkreślenie – S.K.], tym w każdym razie, którego wrażliwość działa jako

transcendentalny warunek tego świata i jego pojawiania się. (za: Henry, 2008, s. 47)

Twory nauki, będące swoistymi, ale jednymi z wielu możliwych intersubiektywnych wytworów życia transcendentalnego, są barbarzyńskie tylko dlatego, że miast być całościami harmonizującymi wartości według praw prawdy – przede wszystkim prawdy życia – są produktami, z których wyeliminowano wszelkie inne wartości poza prawdą o przedmiotach. Tymczasem:

„Przez wrażliwość wszystko brane jest jako Jedno, jest ujmowane jako Jedność, zawsze więc wzięte w relacji do całej reszty tego, czym Jedność jest. Z tego powodu nie jest możliwe, ze względu na wrażliwość, badanie jednej rzeczy bez odkrywania innych” (za: Henry, 2008, s. 51).

Dzieła sztuki – w wąskim i specyficznym dla Henry’ego znaczeniu słowa „sztuka” – są najlepszym przykładem ujmowania „wszystkiego” jako Jednego, a tę umiejętność posiadają w wysokim stopniu (prawdziwi) artyści i (prawdziwi) odbiorcy ich dzieł. Dlatego można powiedzieć, że:

Specyficzna dla artystów, a także amatorów sztuki, aktywność jest aktualizacją życia wrażliwości, jej oddziaływania na siebie przez samą siebie, jej samorozwojem i samospelnieniem, a także jej wzrastaniem. Relacja życia wrażliwości do życia estetycznego sensu stricto daje nam uprzywilejowany przykład ogólnej relacji życia do kultury i pozwala uchwycić to, że kultura jest urzeczywistnieniem życia. (za: Henry, 2008, s. 53)

Owo tajemnicze Jedno pisane wielką literą – wszelkie kompozycje-całości rozumiane tak, jak wcześniej opisałam – Henry nazywa jednościami metafizycznymi. Dobrym przykładem dzieła estetycznego, które ze względu na zharmonizowanie wartości według praw piękna tworzy (tworzyło<sup>9</sup>) metafizyczną jedność, jest dla niego bizantyjski klasztor w Dafni:

<sup>9</sup> Pierwotna kompozycja została naruszona podczas źle przeprowadzonej renowacji.

Bizantyjski klasztor staje się dojmującym przykładem godnej uwagi estetycznej kompozycji, której prawo konstrukcji, czyli plastycznego rozłożenia elementów, jest jak odbicie pewnego rodzaju kompozycji metafizycznej, która każdej rzeczy wyznacza jej miejsce według stopnia jego udziału w ontologicznej Jedności. To właśnie ta metafizyczna czy mistyczna zasada kompozycji estetycznej daje sztuce bizantyjskiej jej wspaiałą siłę i sprawia, że postawiona wobec innych typów kompozycji, na przykład typu greckiego, który poszukiwał praw konstrukcji przestrzennej bytu rzeczy, ich przywołania według modalności głębi, perspektywy itp., może je jedynie zmiażdżyć, redukując je do aranżacji przestrzennych. [...] Koncepcja postępującej struktury, która czyni z budowli religijnej mikrokosmos metafizycznej rzeczywistości i nadaje jej czysto duchową jedność, ma swe estetyczne powtórzenie w zespole przedstawień ściennych, które, niezależnie od własnej jedności estetycznej, ukazują się dodatkowo jako różne części jednej i tej samej monumentalnej jedności. Uczucie, wierzącego lub nie, penetrującego sanktuarium miesza się z niejasnym doznaniem tego plastycznego kontinuum ofiarującym mu tajemniczy obraz tego, kim on sam bezwiednie jest. (Henry, 2008, s. 59–60)

W *La barbarie* nauka jest więc przedstawiona jako intersubiektywna współczesna forma barbarzyństwa dlatego, że praktyki naukowe i praktykujące naukę sobości nie tylko nie mają na celu tworzenia dzieł-całości, dzieł metafizycznych, ale wręcz marginalizują i deprecjonują (niszczą) dzieła, które takimi są. Praktyki naukowe sprawiają, że „[f]izyko-matematyczne przybliżenie określa to, co my naprawdę widzimy w bycie i czego od niego chcemy, czego możemy od niego oczekiwać, co z nim możemy prawomocnie zrobić” (Henry, 2008, s. 62).

Barbarzyństwo, można teraz powiedzieć, zawsze jest zespołem intersubiektywnych faktów i procesów, które determinują działania poszczególnych sobości, sprawiając, że ich dzieła-wytwory pozbawione są owej aksjologicznej jedności właściwej (prawdziwym) dziełom sztuki. Dzieła sobości, o ile mają być doskonałymi w swej dziedzinie dziełami życia transcendentального, muszą być metafizycznymi jednościami, bo jedynie w metafizycznych całościach tkwi ta sama twórcza moc życia transcendentального, którym jest

każda sobość. W nich sobość – ich twórca i/lub odbiorca – czuje samego siebie, czuje siebie w ich *pathos*. Nauka eliminuje *pathos* nie tylko we właściwej sobie dziedzinie, lecz w ludzkim świecie w ogóle, co sprawia, że:

Świat jest w efekcie środowiskiem czystej zewnętrżności. [...] Żadnej wewnętrzności: nic, co byłoby żyjącym, *co mogłoby mówić w swym własnym imieniu, w imię tego, co odczuwa* [podkreślenie – M.H.], w imię tego, czym jest. Jedynie „rzeczy”, tylko śmierć: w dawaniu się świata i jego ekstatycznym odkrywaniu się odsłania się i eksponuje zawsze przed i zawsze z zewnątrz – przedmiot. (Henry, 2008, s. 36)

Barbarzyństwo nauki jednakże:

nie jest niezrozumiałym i nieszczęsnym wydarzeniem nadchodzącym z zewnątrz i uderzającym w kulturę, nie jest też świadectwem jej wyczerpania. Sposób, w jaki stopniowo zaraża ono każdą dziedzinę społecznej aktywności; postępujące zanikanie w organicznej całości ludzkiego „świata” jego wymiarów estetycznych, etycznych i religijnych, także da się zrozumieć, jeśli zaczyna się od procesu, który dotyka istoty bytu pojętego jako podstawa, z której wyłania się kultura w ogóle oraz konkretne modalności jej urzeczywistniania się, szczególnie te najwyższe: jest to choroba życia jako takiego. (Henry, 2008, s. 40)

A zatem barbarzyństwo – nie tylko w postaci nauki, ale, jak można mniemać, barbarzyństwo jako takie – jest chorobą życia (fenomenologicznego). Trzeba rozwikłać tę zagadkę – poszukać odpowiedzi na pytania: Dlaczego życie-sobość choruje, skoro samo w sobie ma moc samotransformacji i samowzrastania? Dlaczego życie – ta wrażliwa gleba, z której wyrastają wszelkie postaci tego, co intersubiektywne – rodzi aksjologicznie „martwe” dzieła? Rozważania o barbarzyństwie nauki kończy Henry (2008), stwierdzając:

Sytuacja nauki w kulturze współczesnej lub dokładniej mówiąc, samej kultury współczesnej jako kultury naukowej, ukazuje nam się zatem pod postacią paradoksu. Z jednej strony nauka jest sposobem

życia absolutnej subiektywności i do niego właściwie należy. Z drugiej strony natomiast, każda z operacji naukowej subiektywności wypełnia się jako wykluczenie tejże subiektywności w taki sposób, że skupiając się na bycie, który jest tu-przed i biorąc go za jedyny byt „rzeczywisty” i „prawdziwy”, oddzielając i unicestwiając wszystko, co nim nie jest, nie tylko pomija istotę życia, która jest jej własną istotą, lecz jej wprost zaprzecza. Oto forma życia, która zwraca się przeciw życiu, odmawiając mu wszelkiej wartości aż do zanegowania jego istnienia. *Życie, które samo sobie zaprzecza, autonegacja życia, oto kluczowe wydarzenie, które czyni z kultury współczesnej kulturę naukową* [podkreślenie – M.H.] (s. 113).

I dalej: „Trzeba więc zobaczyć *w samym życiu* [podkreślenie – M.H.] moment i zasadę wyboru, przez który życie ogłosiło na siebie wyrok skazujący, skazujący człowieka na śmierć” (s. 118).

Rozwikłaniu paradoksu „życia, które samo sobie zaprzecza” Henry poświęca osobny rozdział *La barbarie* zatytułowany oczywiście *La maladie de la vie*, czyli *Choroba życia*. Zaczyna od analizowania tej szczególnej subiektywności, którą jest uczony, i pisze:

Ten, żyjąc w zgodzie z nauką *intentio*, poświęcając się wyłącznie idealnym obiektywnościom, zależnościom i prawom, nie mniej istnieje też jako człowiek, wewnątrz świata życia, z którego w swych teoriach czyni abstrakcję: to *w nim* [podkreślenie – M.H.] mieszka i w nim oddaje się zajęciom, spożywa posiłki i odpoczywa, ma rodzinę i związki, to *jako żyjący* [podkreślenie – M.H.] odczuwa radości i cierpienia, troski i ambicje, nawet te naukowe. (Henry, 2008, s. 115)

Uczony jest figurą rozdwojonej egzystencji – jako naukowiec za nic ma życie radykalnie podmiotowe, pragnące jakości i wartości, cierpiące i radujące się, życie, które jest jego własnym życiem, i jednocześnie, jako sobość (subiektywność), sam jest życiem, które neguje: porusza się, kocha, nienawidzi, cierpi, raduje się, „jest jak Tartuffe, mówi jedno, czyni drugie” (Henry, 2008, s. 116) – stwierdza filozof. Postać uczonego ujawnia konflikt, który zdarza się pomiędzy „sposobem życia i jego istotą, między subiektywną modalnością i materiałem, z którego jest zrobiona” (s. 117). Sposób

życia zatem, ten „materiał, z którego jest zrobiona subiektywna modalność”, a więc, innym niż Henry językiem mówiąc, ten oto konkretny sposób życia konkretnej podmiotowości (sobości, *homo, homo humanus*) może być niszczący dla podmiotowości. Subiektywność może, jak pisze filozof, zwrócić się przeciw sobie, przeciw życiu. Następnie wyjaśnia:

Zwrócić się przeciw życiu w pewnym sposobie życia to odczuwać siebie samego w ten sposób, że cierpi się z powodu tego, czym się jest, to znaczy z *powodu odczuwania samego siebie* [podkreślenie – M.H.], a dokładniej: z powodu faktu odczuwania siebie, bycia żyjącym, bycia życiem. To w pierwotnym cierpieniu życia, tożsamym z jego istotą, i w modalności tego cierpienia, w cierpieniu, które cierpienie niesie w sobie jako jedną ze swych pryncypialnych możliwości, rodzi się pewne chęć, chęć cierpienia, aby już nie być sobą i tym samym nie być życiem. (Henry, 2008, s. 119)

Ujmijmy to tak:

Sobość, wybierając sposób życia, może odrzucić cierpienie, ale odrzucając cierpienie, odrzuca także siebie jako życie transcendentalne. Nie chcąc cierpieć, nie chce się być życiem, bo być życiem to znaczy czuć wszystko to, co rozkłada się pomiędzy cierpieniem a radością. „Prawem” życia jest bowiem „prawo kolistej” transformacji cierpienia w radość i radości w cierpienie. Chorobą życia jest zatem – parafrazując Fromma – „ucieczka od cierpienia”, poszukiwanie takich sposobów życia, które cierpienie eliminują. Życie natomiast, jak pisze Henry w innych niż *La barbarie* pismach, trzeba umieć wytrzymać, a wytrzymać życie to wytrzymać radość i wytrzymać cierpienie. Nauka w czasach współczesnych jest, można by powiedzieć, parafrazując tym razem Marksa, którego myśl fascynowała Henry’ego, najlepszym „opium dla podmiotowości”. Praktyki naukowe i naukowa wiedza przynoszą skuteczne sposoby znieczulania. Sobocść, aplikując sama sobie znieczulenie, lub przyjmując je od innych, choruje, uśmierca siebie jako życie fenomenologiczne i przez to jego twory także są „chore”, aksjologicznie wyjąłkowane, skarłale i/lub destrukcyjne. Można tę współczesną formę barbarzyństwa nazwać za Henrym szaleństwem, bo wyjątkowa jest

jej skuteczność „terapeutyczna” – skuteczność w odwracaniu, jeśli tak można powiedzieć, wrażeniowości. Naukowo odwracalność podmiotowości, skupiająca się na tym, co „widzialne”, z trudem odnajduje się w kulturze życia – dzieł życia nie tworzy i dzieł życia nie ceni. Henriańska „śmierć podmiotu” polegałaby więc na tym, że podmiot wybiera taki sposób życia, przez który traci siebie jako *homo* i jako *homo humanus* jednocześnie. Tymczasem „nauka jest mniej lub bardziej analogiczna do innych form kultury w swych bezpośrednich formach jako *praxis* pracy i potrzeb życia codziennego, jak również do najwyższego wytwarzania dzieł sztuki, etyki lub religii” – pisze Henry (2008, s. 110) – i taka właśnie powinna pozostać.

Trzeba teraz dodać, że działanie sobości w kulturze życia polega na czymś więcej niż tylko na sprawnym wytwarzaniu dzieł harmonizujących wartości. Do tego „więcej” odsyła nas wspomniana metafizyczna jedność dzieł życia. W *La barbarie* czytamy:

W żadnym momencie takiego działania, wewnętrzna powolna transformacja Indywidualium, nie bierze siebie za cel. Jaki jest cel? [...] Dać każdej z sił życia zgodę na wypełnienie się według jej własnej woli, to znaczy na wzrastanie, bo bytem każdej siły i samego życia jako siły wszystkich sił jest wzrastanie w sobie. Tak więc w każdym fakcie kultury nie chodzi o nic innego, jak tylko o doświadczanie siebie i swej Głębi, o poddanie się hiper mocy, która niesie wszystkie jego siły ku najwyższemu poziomowi. (Henry, 2008, s. 126)

Czym jest rzeczona hiper moc, której życie się poddaje, a przynajmniej powinno się poddać, wybierając sposób życia?

Każda poszerzona analiza i interpretacja myśli Henry’ego musi uwzględniać ważne dla francuskiego fenomenologa twierdzenie, które głosi zakorzenienie jednostkowego życia (sobości, *homo*) w Życiu Absolutnym. Życie Absolutne Henry wyprowadza ze skończoności życia sobości. Sobość/wrażeniowość, doznająca siebie w samoafektacji jako podmiot skończony, zmienny, a jednocześnie żyjący życiem transcendentnym, zyskuje w Życiu Absolutnym swą ontologiczną rację. Absolut (Życie Absolutne) przedstawiony



jest więc w *La barbarie* jako aprioryczny warunek możliwości istnienia skończonej sobości.

Aby przedstawić myśl Henry'ego jako antybarbaryzm, nie trzeba przywoływać tej rzeczowej ontologicznej, ponieważ samo pojęcie sobości wyprowadzone jest zgodnie z zasadą redukcji fenomenologicznej, a opisywane według zasad redukcji ejdetycznej. Także opis barbarzyństwa – samonegacji sobości – wypracowany jest drogą redukcji ejdetycznej. Jednak w ostatnich swych książkach – *C'est moi la vérité, Pour une philosophie du christianisme* (1996), *Incarnation, Une philosophie de la chair* (2000), *Paroles du Christ* (2002) – Henry dopracowuje fenomenologiczne opisy sobości, wykorzystując nazewnictwo wzięte z języka Nowego Testamentu. Opisuje sobość – życie zakorzenione w Życiu Absolutnym – przez osobowe relacje bytu skończonego z osobowym bytem Nieskończonym, który nie występuje w funkcji racji ontologicznej, lecz jako realny i określony byt boski – Bóg chrześcijaństwa. Tym samym opisy sobości – a w konsekwencji także, nie wprost poczynione, opisy barbarzyństwa – przynoszą nowe treści, których nie można by przekazać językiem pozareligijnym. Wykorzystane są w nich bowiem takie kategorie jak „syn Boży” czy „syn Syna Bożego”, „zrodzony” czy „zradzanie się”. Okazują się one ważne dla dobrego zrozumienia antybarbaryzmu fenomenologii radykalnej w jego części praktycznej proponującej skuteczne i uniwersalne sposoby chronienia sobości – sposoby zapobiegania chorobie życia i sposoby jej leczenia. Zanim krótko omówię tę część fenomenologii radykalnej nazywaną przeze mnie – w wymienionej już w jednym z przypisów książce *Kulturalny barbarzyńca* – filozofią sztuki życia, zacytuję dłuższy fragment z *La barbarie*, w którym, z jednej strony, ostateczny sens ontologiczny uzyskuje osobowe bycie sobości oscylujące pomiędzy radością i cierpieniem, a z drugiej, nazwane jest ono historializacją Życia Absolutnego. Pojęcie historializacji będzie istotne dla zrozumienia aspektu praktycznego fenomenologii radykalnej. Czytamy w *La barbarie*:

Życie – w swej samoafektacji, w swym samoodczuwaniu i samowytrzymanywaniu siebie – jest w istocie wrażeniowością, ale wrażeniowość nie jest ani stanem, ani określoną stałą tonalnością. Jest historializacją

Absolutu, nieskończenie zróżnicowanym i różnorodnym sposobem, przez który [Absolut] przychodzi do siebie, odczuwa siebie i sam siebie obejmuje w owym uścisku będącym istotą życia. Życie zaś, jako wypełniające się w *pathos* tegoż uścisku, musi *a priori* i koniecznie przybierać fundamentalne ontologiczne formy Cierpienia i Radości, nie jako faktyczne i przypadkowe tonalności zgodne z historią zdarzenia, lecz jako kluczowe warunki ich najbardziej wewnętrznej możliwości i tym samym możliwości samego życia. Oto dlaczego Cierpienie i Radość nigdy nie są oddzielone, [dlaczego] jedno jest warunkiem drugiego: cierpienie samego siebie dostarczając swą materię fenomenologiczną radości siebie, wytwarzając siebie jako ciało, z którego uczyniona jest Radość, ta zaś ze swej strony będąc niczym więcej niż fenomenologicznym wypełnieniem cierpienia i jego dopełnieniem w *pathos* Bytu, wreszcie [będąc] świadectwem tego, co Byt czyni sam z siebie w pewności siebie i upojeniu sobą. Sposób, w który cierpi, i sposób, w który cierpienie zamienia się w Radość tak, że w tej zamianie jeden z terminów subsystuje jako fenomenologiczny warunek drugiego i jego substancja, sposób, w który historializuje się absolut, a w nim każda fundamentalna tonalność ontologiczna konstytuująca jego byt, jedna przechodząca w drugą i przemieniająca się w nią, Cierpienie w Radość, a Rozpacz w Szczęśliwość – taka gra Absolutu z sobą samym jest realnym i prawdziwym bytem każdego z nas, jest właściwa każdej monadzie i wypełnia się przez jedną z nich, i dlatego, jako samoafektacja Absolutu, podmiotowość życia zawsze historializuje się i substancjalizuje w Sobości pewnego Indywidualium i w jego formie. (Henry, 2008, s. 68– 69)<sup>10</sup>

Najważniejsze prawo życia sobości – prawo cierpienia spojonego z radością – jest właśnie tym prawem, które w swoisty sposób jednoczy sobość z Życiem Absolutnym: skończoność z Nieskończonością, stworzenie (byt zdradzany i zarazem zdradzający się) ze Stwórcą (Życiem zdradzającym życie). Dlatego życie sobości – przychodzenie do siebie samego w modalnościach cierpienia (trwogi życia) i radości (upojenia życiem) – wymaga wytrzymywania siebie

<sup>10</sup> Zachowałam w przekładzie oryginalną pisownię cytowanego wydania co do stosowania wielkich i małych liter.

w obu tych modalnościach. Dlatego też dzieła życia – np. klasztor w Dafni – nazywane są metafizycznymi jednościami, bo są dziełami tego prawa i je uobecniają. Można więc teraz dopowiedzieć, że dzieła sobości „znieczulonej”, dzieła barbarzyńskie – np. dzieła współczesnej ideologicznie zaślepionej nauki czy dzieła techniki – to wytwory praktyk, które prawo wypełniania się życia w modusach cierpienia i radości ignorują „uciekając od cierpienia”, uciekając tym samym od samego życia. Soboscć „znieczulona” neguje samą siebie; „choruje”, wprowadzając martwość także do swych praktyk i wytworów, a w konsekwencji także do kultury (życia). Tylko soboscć żyjąca tym, co jest *pathos* – żyjąca jako wrażeniowość (można ją także nazwać cierpiętnością) – żyje w zgodzie z pierwotną Cierpiętnością, którą jest Życie Absolutne. Nowe sensy można teraz odczytać z wypowiedzi:

To w pierwotnej cierpiętności życia, tożsamej z jego istotą, i jako modalność tej cierpiętności, w cierpieniu, które ona w sobie niesie jako jedną ze swych zasadniczych możliwości, rodzi się swoista wola, wola cierpienia, aby nie być cierpieniem, i dlatego nie być życiem. Ruch samonegacji nie pojawia się w życiu w jakiś tajemniczy sposób: raczej dokonuje się jako jego własny ruch, uwarunkowany tym, że pomimo, iż wyprowadzony w cierpieniu z pierwotnej Cierpiętności, uznaje za prostsze brutalne przeciwstawienie się cierpieniu, odrzucenie go i tym samym tego, w czym cierpienie się rozwija, czucia samego siebie jako podmiotowości i jako życia, niż poddanie się cierpieniu i jego powolnej przemianie w swe przeciwieństwo. Tak więc horror życia zawsze wywodzi się z niego samego, a nie z zewnętrznego spojrzenia rzuconego na jego obiektywną postać, dziwną, zniekształconą czy niezgrabną: to raczej w nim samym, w jednej z tonalności, przez które musi przejść, a które są jakby deklinacjami jego istoty, zakorzenia się szalona idea, by nie czuć tego, co czuje, aby pozbyć się swej własnej kondycji bycia życiem. (Henry, 2008, s. 119)

Zajmijmy się jeszcze pojęciem historializacji, zaczynając od niewyekspozowanej do tej pory właściwości kultury życia, którą jest uwalniająca się z niej energia:

*Są drogi otwarte dla podmiotowości, aby mogła ona wypełnić w sobie i przez własne działania jeden z istotnych modusów swej patetycznej relacji do bycia [podkreślenie – M.H.]. Kultura jest całością tych otwierających się i ofiarujących się dróg. Jeśli teraz nazwie się Energią to, co zdarza się w patetycznej relacji do bycia [...] dobrze widać, że każda kultura jest uwolnieniem tej energii, a formy danej kultury są konkretnymi sposobami tegoż uwolnienia [podkreślenie – M.H.] [...] Uwolnienie energii nie oznacza pozbycia się jej, stworzenia okazji do jej wydatkowania, stopniowego osłabnięcia i wreszcie do wyczerpania się i zniknięcia. Prawem życia, transcendentального życia fenomenologicznego i absolutnego, którym jesteśmy, nie jest entropia. [...] Uwolnienie energii znaczy coś przeciwnego: danie jej swobodnego biegu, rozwinięcie jej bycia, pozwalanie na jej wzrastanie w taki sposób, iż dzieło kultury nie ma innego celu, jak to przyzwolenie na wzrastanie Energii, tzn. na bycie nią samą: samorealizacją podmiotowości przez realizowanie swego samo-odczuwania. (Henry, 2008, s. 174–175)*

Kultura życia, jak czytamy, jest nie tylko środowiskiem podtrzymującym życie (sobości), ale środowiskiem dzieł życia dynamizującym sobość i wyzwalamym w niej energię niezbędną do jej (sobości) wzrastania. Nie chcę rozwijać tego istotnego dla Henry’ego wątku, bo interesują mnie, jak wiadomo, przede wszystkim henriańskie sposoby zachowywania „zdrowego” życia w jego formach subiektywnych i intersubiektywnych, obrony „zdrowia” sobości i kultury życia. A ich przedstawienie wymaga przede wszystkim wyjaśnienia pojęcia historializacji.

Henry twierdzi, że kultura życia i sobość historializują się w procesach przychodzenia do siebie i wzrastania. Można powiedzieć, że sobość historializuje się w kulturze życia, a kultura życia historializuje się przez sobość, zawsze zaczynając od absolutnego początku, czyli od transcendentalnych narodzin indywiduum, czyli od samoaktywacji wrażliwości, od „odczuwania samego siebie, które będzie wzrastało aż do tego, co można nazwać upojeniem ontologicznym” (Henry, 2008, s. 204–205). Wyjaśniając te twierdzenia, dopowiem, że kulturę życia tworzą, historializując się, artyści życia, ci, których praktyki i wytwory, jeśli tak można

powiedzieć, wypełniają świat wartościami, albo inaczej, są wartościami „zaimpregnowanymi” stosownie do dziedziny, w której się pojawiają. Pierwszym zatem warunkiem chronienia siebie i innych, jako odbiorców szeroko rozumianych dzieł sobości (życia), przed barbarzyństwem (samonegacją) jest bycie, by tak rzec, podmiotem wartościotwórczym. A bycie podmiotem wartościotwórczym wymaga rzeczowej historializacji. Kategoria historializacji w rozumieniu Henry’ego zawiera w sobie takie sensy jak: żywa relacja z wartością, kontemporalność, omnitemporalność i wreszcie powtórzenie. Powtórzenie to odtwarzanie (powtarzanie) przez sobość praktyk życia (praktyk wytwarzających dzieła życia), które zostały utrwalone przez tradycję, a więc praktyk wartościotwórczych. Powtarzając praktyki wartościotwórcze, sobość staje się kontemporalna, czyli „współczesna” z tymiż praktykami życia; powtarzając je kontemporalizuje się z nimi, wraz z nimi współtworząc ponadczasową kulturę życia. Omnitemporalność zaś to właśnie właściwość kultury życia, będącej pozaczasowym zespołem powtarzanych praktyk życia oraz ich wytworów. A zatem sobość historializuje się, powtarzając praktyki wartościotwórcze. Co ważne, nie odtwarza ich – odtwarzanie (kopiowanie) jako działanie radykalnej subiektywności byłoby paradoksem – lecz je powtarza, co znaczy, że jej praktyki i dzieła uobecniają te same zasady, które uobecnione zastały w powtarzanych przez nią praktykach. Można powiedzieć, że jej praktyki i dzieła objawiają ją samą jako tę konkretną modalność życia, ale która wszak jest „monadą” zharmonizowaną z Życiem Absolutnym.

Tworzenie będące rzeczonym powtórzeniem praktyk wartościotwórczych, kontemporalne z nimi, a więc uczestniczące w historializacji sobości i kultury życia, nadające kulturze życia omnitemporalne trwanie jest dla Henry’ego, także ze względu na objawianie się w nim Życia Absolutnego, praktyką szczególną. Dlatego w *Paroles du Christ* odróżnia je od tworzenia w zwykłym znaczeniu słowa i nazywa „rodzeniem”. Pisz:

Objawia się [...] istotne rozróżnienie pomiędzy procesem rodzenia a twórczością. Twórczość jest tworzeniem świata, polega na otwarciu horyzontu tego, co na zewnątrz. „Zewnętrzne”, gdzie każda rzecz staje się widzialna, ukazuje się nam poza nami – jako zewnętrzna,

jako różna, jako inna. Twórczość jest zawsze tworzeniem zewnętrznym, to, co tworzy, kładzie na zewnątrz. W każdej formie twórczości, bez względu na to, czy chodzi o twórczość artystyczną, rzemieślniczą czy przemysłową, łatwo jest rozpoznać strukturę eksterioryzacji, która była i która jest strukturą świata w jego stworzeniu przez Boga. Zasadzie wszelkiej możliwej twórczości umyka, że życie jest jej obce i każdej możliwej zewnętrzności, że nic jej od siebie nie oddziela, że nigdy nie jest poza sobą, przestając bowiem doświadczać *samej siebie*, przestaje być życiem. *Życie jest niestworzone. Obce stworzeniu, obce światu, cały proces udzielania Życia jest procesem rodzenia* [podkreślenie – M.H.]. (Henry, 2010, s. 112)

Wiemy zatem, że chronienie sobości przed „chorobą życia” wymaga od niej samej powtarzania praktyk wartościotwórczych, bo ich powtarzanie umożliwia „rodzenie” dzieł kultury życia, dzieł „energetycznych”, których zaistnienie jest konieczne dla trwania samej sobości. „Rodzenie” dzieł życia ważne jest także dla ochrony innych sobości, bo umożliwia im uczestniczenie w omnitemporalnej kulturze życia. Energia życia przychodzi bowiem do sobości jako pasywności, do sobości „niezradzającej”, z kultury życia sprawiając, że sobość w modusie pasywności historializuje się, będąc odbiorcą dzieł „zrodzonych”.

W *Słowach Chrystusa* wskazane jest dzieło szczególne – Nowy Testament – kontemporalność, z którym wystarcza, aby sobość zachowywała siebie, zradzając się (odtworzając się) wciąż od nowa jako radykalna podmiotowość. Tę zaś, w języku właściwym dla swych późnych tekstów, Henry nazywa synem Syna Bożego. Historializowanie się sobości przez powtarzanie praktyk ukazywanych w Nowym Testamencie umożliwia owo szczególne i pierwotne bycie sobości jako syna Syna Bożego, syna Chrystusa. Kontemporalność z praktykami Chrystusowymi zdaje się koniecznym i wystarczającym warunkiem zachowania „zdrowia” sobości. Idzie oczywiście o powtarzanie tylko tych praktyk Chrystusowych, które są praktykami Chrystusa jako człowieka. W Nowym Testamencie, twierdzi Henry, mamy bowiem dwa dyskursy. Dyskurs Chrystusa jako człowieka, określający istotę człowieczeństwa przez praktyki właściwe sobości, oraz dyskurs Chrystusa jako Boga, oznajmujący człowiekowi Jego nowe przymioty.

Bycie kontemporalnym z praktykami samego Wcielenia wymaga słuchania „słów Chrystusa” w podwójnym sensie: słyszenia słów i bycia im posłusznym. Słyszenie i bycie posłusznym sprawia, że sobość „rodzi się ze słuchania”. Kto chce słyszeć i być posłusznym, musi wejść w ciszę, „w której nie może być żadnego hałasu, ponieważ tam, gdzie jest, nie działa żaden zmysł, żadne ucho, i nie ma żadnego możliwego dźwięku” (Henry, 2010, s. 134). Mowa tu o zgiełku świata, szczególnie świata zbarbaryzowanego, którego słuchanie i któremu posłuszeństwo powoduje, znów mówiąc językiem ewangelicznym, skamienienie serca. Życie samoneguje siebie, zatwardzając serce sobości, która ucieka przed prawdą swojego bytu i „dryfuje bez końca przez ciemności zewnętrzne” (s. 132). Sobość o skamieniałym sercu, „dryfując przez zewnętrzne ciemności”, sama siebie uznaje za podmiot wszechmocny (*un sujet toutpuissant*) (s. 124), za mistrza samego siebie. W *Słowach Chrystusa* mówi się więc o konieczności „życia z zamkniętymi oczami” po to, aby móc słyszeć mowę Głębi i z niej się nieustannie zradzać. „Życie z zamkniętymi oczami” nie ma być ucieczką od świata, pograżeniem się w samym sobie. Ma jedynie umożliwić słyszenie Głębi i bycie jej posłusznym po to, by chronić sobość (*homo* i *humanitas*) przed barbarzyństwem świata. Obraz barbarzyństwa w *Słowach Chrystusa* jest mocny i groźny:

To w rzeczywistości porządek całego świata, wraz z jego wszechobecnym materializmem, jego odrażającymi ideałami sukcesu społecznego, pieniędzy, władzy, szybkiej przyjemności, ekshibicjonizmem i podglądactwem, jego deprawacja wszelkiego rodzaju, adorowanie nowych idoli, „podludzkich” maszyn, wszystkiego, co jest mniej niż człowiek, redukcja człowieka do wymiaru biologicznego, a przez to do tego, co bierne – wszystko to (czego odbiciem stało się nauczanie, na przemian skandaliczne, ślepe czy groteskowe) – tworzą nieprzerwany zgiełk aktualności z niezwykle wydarzeniami, jarmarczonymi kuglarzami, które na zawsze zakrywają ciszę, w której rozlega się niesłyszane przez nas słowo. (Henry, 2010, s. 29–30)

Słuchanie słów Chrystusa i bycie im posłusznym pozwala trwać w wiedzy Życia Absolutnego wbrew naporowi barbarzyństwa. Wie-

dza ta ma w sobie tę moc, tę Energię, która wyprowadza człowieka poza władający nim „system ludzki”, system „konkretnych relacji, które ludzie zawiązują między sobą i światem w celu zachowania i rozwoju życia” (Henry, 2010, s. 43), a który Henry nazywa „systemem humanizmu”, albo po prostu „humanizmem”. System ludzki, humanizm, ukazany jest zatem jako praktyczna konieczność świata społecznego. Rzecz w tym, by humanizm nie wyradzał się barbarzyństwo, w system społeczno-kulturowy wyjałowiony z wartości życia. Prawdy chrześcijaństwa, zdaje się twierdzić autor *Słów Chrystusa*, działają na najgłębszym podstawowym poziomie życia ludzkiego, poziomie sobości, radykalnej podmiotowości, a zarazem poziomie *homo* i *humanitas*. Tam „wymuszają” chroniące *homo* i *humanitas* praktyki. Henry (2010) pisze:

Wyjątkowa gleba chrześcijaństwa polega na umożliwieniu nam zrozumienia, że świat jest jedynie zewnętrzną powłoką podwójnej sieci relacji, których rzeczywistość tkwi w niewidzialnym wymiarze życia – dokładnie w naszym ciele żyjącym (*la chair*), którego ciało (*le corps*) jest tylko zewnętrzną i widzialną postacią (s. 43).

I dalej: „[...] Słowa Chrystusa kreślą nową linię podziału wydzielającą najgłębszy wymiar w naszym życiu. Jedynie objawienie przez Chrystusa tej ukrytej warstwy i niezauważonego podwojenia naszego życia dokonuje przewrotu w kondycji ludzkiej, że dosłownie przestaje być ona ludzką” (s. 53). I wreszcie: „Dla niewidzialnego świata przyjście w dzień oznacza oświecenie serc. Etyka chrześcijańska w całości zakłada, że nie chodzi o to, by powiedzieć (w sensie języka potocznego), ale by *zrobić*” (s. 151).

Etyka chrześcijańska przedstawia się autorowi *Słów Chrystusa* jako podstawa moralności w ogóle, ale właśnie dlatego, że jest nie-ludzka, czy, jak powiedziałby Maritain, nad-ludzka. „Zrobić” w duchu etyki chrześcijańskiej to działać według nie-ludzkiej zasady, przenieść się „z przestrzeni widzialnego do niewidzialnego” (Henry, 2010, s. 48), podważyć zasadę „ludzkiego systemu”, czyli humanizmu właśnie. Nie-ludzkie zasady (prawdy) mają to do siebie, że trafiają wprost do serca, będąc nieprzekonującymi dla rozumu (s. 69) jak to jest w przypadku zasady niewzajemności. „Ludzki



system” (humanizm) musi odwoływać się do zasady wzajemności, bo jej zachowywanie podtrzymuje i buduje życie społeczne oraz wprowadza równowagę niezbędną dla psychicznego komfortu jej członków. Ewangelia natomiast wnosi do ludzkiego świata nie-ludzką (nad-ludzką) zasadę niewzajemności: „*[N]iewzajemność jest najważniejszą cechą nowego fundamentalnego związku, który właśnie odkryliśmy, wewnętrznego i ukrytego związku człowieka z Bogiem, a dokładniej Boga z człowiekiem* [podkreślenie – M.H.] [...]”. Istota przemiany natury ludzkiej w naturę tworzoną w Bogu jest wyrażona w wymownym fragmencie: „*czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się w zamian nie spodziewając [...] i będziecie synami Najwyższego* [podkreślenie – M.H.] (Łk 6,35)” (Henry, 2010, s. 56).

Nie-ludzka (nad-ludzka) zasada niewzajemności jest jednakże koniecznym warunkiem praktykowania zasady wzajemności. Nie byłoby bowiem praktyk wzajemności, gdyby nie wyrastały one na glebie praktyk niewzajemności: macierzyństwa, ojcostwa, małżeństwa, przyjaźni czy innych praktyk bezwarunkowej miłości: „Fundament każdej miłości, fundament życia, usuwa się, kiedy okazuje się, że owe odsyłające do siebie nawzajem rzeczywistości nie wystarczają sobie i nie zawierają w sobie fundamentu. Wzajemność jest tutaj znakiem nicości” (Henry, 2010, s. 61).

Ostatecznie zatem, na poziomie najgłębszym i metafizycznie podstawowym, chronienie sobości – człowieka i człowieczeństwa zarazem – wymaga zachowywania praktyk nie-ludzkich (nad-ludzkich), których zasady wypowiedziane są wprost właśnie w Ewangeliach, ponieważ:

Pozbawienie natury ludzkiej, jak i spoczywającego na niej świata świętej podstawy sprawia, że człowiek wydany jest sieci ślepych procesów, pozbawionych wszelkiego wewnętrznego usprawiedliwienia. Wzajemność relacji naturalnych nie jest miłością, lecz jest, jak widzieliśmy, rywalizacją, walką o dobra materialne, pieniądze, władzę, prestiż i co za tym idzie – obłudą, oszustwem, kłamstwem, cudzołóstwem, pożądaniem, nienawiścią, gwałtem – ostatecznie walką wszystkich ze wszystkimi, hamowaną przez tworzenie się klanów, poza którymi jednostka nie może sama przeżyć w dżungli nowoczesności. Tak właśnie się dzieje, jak tylko tracą wartość para-

doksalne słowa Chrystusa, nakazujące miłość tych, którzy czynią nam zło. (Henry, 2010, s. 83)

Podstawą humanizmu, „ludzkiego systemu”, powiemy, idąc za myślą Henry’ego, zawsze jest system nie-ludzki czy nad-ludzki, który „świat” chętnie nazywa antyhumanistycznym. Ja natomiast twierdzę, że „systemy ludzkie”, które dziś jeszcze określa się jako humanistyczne, bazują na praktykach antybarbarzyńskich. Można nawet powiedzieć, że na tych praktykach albo pasożytują, albo są z nimi w swoistej symbiozie. Praktyki antybarbarzyńskie stanowią bowiem ich glebę, glebę wytwarzającą materiał przez te systemy konsumowany. Ostatni rozdział będzie zatem próbą przyjrzenia się antybarbarzyńskim praktykom tak, jak wyłaniają się one spod warstw utworzonych przez filozoficzne wersje idei humanizmu, idei, która, jak pokazałam, uległa semantycznemu wyczerpaniu.

# ZAKOŃCZENIE

## 1. Barbarzyństwo – zamachy na podmiotowość

Stanisław Gałkowski (2012) w książce zatytułowanej *Barbarzyńcy i obywatele. Myślenie polityczne wobec wartości* pisze:

Cywilizacja może upaść na dwa sposoby: – albo zostać zniszczona przez czynnik zewnętrzny – zalanie przez najeźdźców i barbarzyńców, lub też sama może usunąć się pod własnym ciężarem w otchłań barbarzyństwa. Barbarzyńca, niezależnie czy jest on *ante portas*, czy *intra portas*, to znaczy, gdy czai się w nas samych, jest nieustannym zagrożeniem dla cywilizacji. A mimo to termin „barbarzyńca” nie doczekał się do tej pory szerszego omówienia. Pojawia się wprawdzie często w języku politycznym, głównie jako epitet lub straszak, lecz próżno go szukać w słownikach i leksykonach politologicznych czy filozoficznych. Niezależnie jednak od niejasności tego pojęcia, w zasadzie panuje powszechny konsensus wokół jego definicji ostensywnej (s. 43).

Zauważmy, że moje analizy humanizmów jako antybarbaryzmów zaczęły się właśnie od przyjęcia definicji ostensywnej. Nie jest to jednakże definicja „barbarzyńcy”, lecz „barbarzyństwa”. Wskazywanym desygnatem terminu „barbarzyństwo” nie może być w tym przypadku człowiek. Termin „barbarzyństwo” uznałam za synonim terminu „niehumanizm” i stwierdziłam, że da się wskazać niebudzące wątpliwości przypadki niehumanizmicznych zachowań, niehumanizmicznych warunków czy niehumanizmicznych systemów politycznych. Dziedzina pojęcia jest w tym przypadku inna i nie jest nią zbiór ludzi. Można oczywiście sensownie powiedzieć, że ten oto człowiek jest barbarzyńcą, ale jedynie wtedy, gdy zdanie to jest równoważne twierdzeniu, że dopuścił się on barbarzyństwa.

W moim przedstawieniu fenomenologii radykalnej Michela Henry'ego jako szczególnego przypadku antybarbarzyństwa termin „barbarzyństwo” otrzymał określenia pozwalające wyjść poza definicję ostensywną. Barbarzyństwo, w znaczeniu tego, co nieludzkie, można dookreślić jako: „to, co niszczy radykalną podmiotowość”, „chorobę życia transcendentального”, „aksjologiczne wyjałowienie kultury (życia)”, „to, co powoduje zamieranie sobości”, „odłączanie sobości od transcendencji”, „technicyzowanie życiowych praktyk”, „kolonizowanie kultury (życia) przez rozum naukowy (instrumentalny)”, „zaniechanie praktyk wartościotwórczych”, „oddzielanie się od Źródła wartości”, „uciekanie przed cierpieniem, czyli samonegacja” itp. Nie zamierzam składać z tych wymienionych – i niewymienionych, a możliwych – dookreśleń rozbudowanej definicji barbarzyństwa. Niech pozostanie ono synonimem tego, co nieludzkie, bo uderzające w głębię podmiotowości, w człowieczeństwo, jakkolwiek by je rozumieć, wreszcie, trzeba to teraz powiedzieć, odbierające człowiekowi tę tajemniczą godność, która jest na sztandarach wszystkich humanizmów ideologicznych, będąc tam jednak jedynie z powodu woluntarystycznego wyboru. Sięgając po najbardziej znane przykłady humanizmów filozoficznych, udało mi się, jak sądzę, wykazać, jak nikła jest możliwość zastąpienia tego woluntarystycznego wyboru racjonalnym poznaniem w najbardziej nawet wyrafinowanych formach antropologii naturalistycznych. Jedne z nich instrumentalizują pojęcie godności, czyniąc z niego polityczne tabu, inne to pojęcie nie wprost odrzucają przez radykalną krytykę idei „człowiek” czy „humanizm”. Teoretyczne i praktyczne skutki obu rodzajów wspomnianych procesów myślowych są analogiczne – brak racjonalnego uzasadnienia, indywidualizacja zasad postępowania, rozspójnienie prawa stanowionego, by wymienić najważniejsze. Skutki innego rodzaju, takie jak te mnie interesujące, czyli niszczenie podmiotowości czy utrata poczucia człowieczeństwa, nie są, jako subiektywne, na ogół w ogóle brane pod uwagę. Zatrzymajmy się więc na chwilę przy najczęściej zauważanych skutkach praktycznych, a dokładniej prawnych, aby wydobyć na powierzchnię realne problemy wygenerowane przyjętymi naturalistycznymi paradygmatami.

Niemiecki prawnik Eduard Picker opublikował w roku 2002 książkę o rozchodzeniu się w tekstach europejskich konstytucji

dwóch dóbr prawnych, a mianowicie dobra, za jakie uznaje się w nich życie ludzkie, i dobra, za jakie uznaje się godność człowieka (Picker, 2002). Przedmowę do niej napisał niemiecki bioetyk Robert Spaemann. Biorąc pod uwagę to, że Picker ogranicza swój dyskurs do stanu prawnego i debat prawniczych, fakt, iż obaj wymienieni autorzy to profesorowie katolickich uczelni, nie może być wykorzystywany jako argument przeciw rzetelności badań lub za stronnictwami ich opinii. Przeciwnie, przyjmując określoną antropologię i etykę nienaturalistyczną, stawiają problemy niewidoczne dla myślenia naturalistycznego, lub przez to myślenie tendencyjnie bagatelizowane. Na początku XXI wieku Spaemann pisze:

Debata bioetyczna zaczyna być trudna do ogarnięcia. Wizje inspirowane nowymi możliwościami techniki medycznej pozostawiają w cieniu *Nowy wspaniały świat* Huxleya. Badania, które prowadzą do niszczenia embrionów, manipulacja genetyczna, diagnostyka prenatalna służąca eliminacji dzieci upośledzonych – to tylko niektóre z praktyk, których celem jest optymalizacja ludzkiego świata życia. [...] Większość nowych prac z bioetyki podejmuje konkretne kwestie na podstawie dokonanych wcześniej podstawowych rozstrzygnięć antropologicznych i etycznych; dlatego też dochodzą do przeciwstawnych wyników. Rzadko do głosu dochodzi odraza, którą przedstawiciele innych cywilizacji odczuwają wobec faktu, że w Europie i w Ameryce w ogóle prowadzona jest tego rodzaju debata, a także z powodu tego, że obecne pokolenie zamierza „zużyć” część swojego potomstwa w celu polepszenia jakości swojego życia, a co więcej, iż w tym celu poczyni się nowe życie. (za: Picker, 2007, s. IX)

Zauważmy, że według henriańskich kryteriów debata bioetyczna, w której „rzadko do głosu dochodzi odraza, którą odczuwają przedstawiciele innych cywilizacji”, dojmująco świadczy o zdominowaniu naszej cywilizacji przez barbarzyństwo naukowych ideologii, a także o rozdwojeniu sobości, którymi są uczestnicy prowadzonych debat. Jednocześnie, w tychże debatach argument „barbarzyńskości” nie mógłby być użyty, choć można przypuszczać, że byłby on argumentem rozstrzygającym te same kwestie sporne w prywatnej rozmowie dwóch podmiotowości dotyczącej

poczucia ich godności. W moich rozważaniach o antybarbaryzmie zastępującym humanizm idzie właśnie o możliwość dopuszczenia filozoficznych argumentów „z sobości” do publicznego dyskursu. Wracam jednak do książki Pickera i jego analiz.

Picker (2007) stwierdza, że zasada nienaruszalności godności człowieka stała się „swego rodzaju społecznym artykułem wiary” (s. 5), więcej, że nawet prawnicy uważają godność człowieka za podstawową, centralną wartość konstytucyjną i wyłączają ją z zakresu wszelkiego wartościowania i wszelkiej relatywizacji, sankcjonując ją jako wartość absolutną. Jednocześnie, gorące debaty na temat treści i zakresu tego pojęcia „wskazują na to, że aksjologicznemu spokojowi towarzyszy niepokój dotyczący praktycznej wykładni zasady [nienaruszalności godności]” (s. 6–7). Sztywna i „spójna postawa aksjologiczna wobec »godności« człowieka – pisze dalej Picker – pozostaje w wyraźnej dysharmonii z coraz bardziej powszechną nową postawą aksjologiczną wobec ludzkiego życia” (s. 12).

Nowa postawa aksjologiczna wobec życia wykracza poza przyjęty porządek prawny, w którym „interesy życiowe wymagają, aby ich podporządkowanie przeciwnym interesom osób trzecich było możliwe jedynie wówczas, gdy te przeciwnie interesy ze swej strony dotyczą prawdziwych warunków egzystencji konkurenta” (Picker, 2007, s. 12). Tymczasem, w praktyce prawnej coraz częściej za „prawdziwy warunek egzystencji” uznaje się, idąc za upowszechniającym się społecznym przekonaniem, życiową wygodę. Stąd wyroki nakazujące wypłatę odszkodowań za błąd lekarski, w wyniku którego przyszło na świat niechciane dziecko, akceptowanie całkowitej swobody decyzji matki co do urodzenia dziecka czy usankcjonowane prawnie „sensowne” wykorzystywanie „materiału ludzkiego” pojawiającego się w wyniku aborcji do celów medycznych (s. 14). Mentalna niepewność i polaryzacja społecznych postaw sprzyjają, twierdzi Picker, „pojawiению się wizjonerów i proroków”, którzy „proponują nowe projekty etyki”, przygotowując w ten sposób „społeczno-psychologiczny grunt, na którym wyrastają i mnożą się moralno-filozoficzne propozycje rozwiązań (które są ukrytymi propozycjami wyzwolenia)” (s. 41). Zdeterminowane ekonomicznie i pragmatycznie propozycje (niektórych) bioetyków podają jakościowe lub ilościowe kryteria odbierające prawo do życia: nie-

dorozwój, demencja starcza, choroba, cierpienie, nadmierne koszty opieki medycznej czy utrata komfortu życia przez opiekunów. Pragmatyczne i ekonomiczne tendencje bioetyki mają oczywiście swe społeczne pozytywne programy, które obiecują „wyzwolenie ze ślepego dogmatyzmu” i „[w]raz z programem przezwyciężenia tradycyjnej, opartej na metafizyce i przesądach moralności, przez rozpowszechnianie ostatecznie oświeconej, bezwzględnie racjonalnej postawy w stosunku do człowieka i przyrody, propagują swobodny, nie ograniczany już przez tabu rozwój i wykorzystanie postępu technicznego” (Picker, 2007, s. 43). Rozwiązania „wyzwalające” żyjące indywidua instrumentalizują zatem życie jako takie i w konsekwencji wzbudzają w żyjących wewnętrzny niepokój, który musi być uśmierzany przez akceptację awangardowych pragmatycznych doktryn. Doktryny te bowiem wprowadzają nowy aksjologiczny porządek w miejsce porządku tradycyjnego, a więc proponują nietradycyjne tabu pozwalające przez emocjonalne zaangażowanie łagodzić zarówno niepokój, jak i wewnętrzny opór przeciw hedonistycznym rozwiązaniom zagrażającym, używając Henriańskiego terminu radykalnej podmiotowości (sobości).

Pisze Picker (2007):

Owo dążenie – by ustanowić strefy świętości jako rekompensatę za dostęp do ludzkiego życia, jest wszechobecne. [...] Z wielu tego rodzaju zjawisk wybieramy tu tylko jeden przykład, który jest szczególnie drastycznym świadectwem nagłego przejścia od egocentrycznej instrumentalizacji życia do wysublimowanego współodczuwania. Szeroko rozpowszechniona doktryna, która swój najostrejszy i najbardziej wymowny wyraz znalazła w *Praktische Ethik* Singera<sup>1</sup> z zaangażowaniem broni relatywizacji świętości człowieka; przy braku „wartości życia” za nakazane uważa nawet dzieciobójstwo. Zarazem jednak z równym zaangażowaniem domaga się zakazania zabijania bydła czy eksperymentów medycznych na zwierzętach. Odpowiednio zdecydowanie potępia zatem panowanie wizji antropocentrycznej; z całym moralnym patosem piętnuje to, że ludzie „egoiści gatunko-

<sup>1</sup> P. Singer (1979). Picker korzysta z drugiego wydania niemieckiego: Singer (1994).

wi” nie chcą uznać, iż „ból, który odczuwają świnie czy myszy, jest równie zły jak ból, który odczuwają ludzie” (s. 44–45).

Tak więc kult człowieka charakterystyczny dla humanizmów ideologicznych jest zastępowany przez kult życia zwierzęcego, niedookreślony antropocentryzm przez równie niedookreślony biocentryzm odbierający wartość życiu ludzkiemu, a jednocześnie uwznioślający życie przyrodnicze, którym jest wszak także życie ludzkie.

Postępujący proces absolutyzacji ludzkiej godności i relatywizacji ludzkiego życia Picker nazywa „dewitalizacją” godności dokonującą się przez odejście od ochrony dóbr życia (s. 49). Procesowi temu towarzyszy destabilizujący strukturę społeczną syndrom oczekiwania ocalenia i obawy przed zagładą, niebędący wszak subiektywnym urojeniem przechodzącym w społeczną psychozę, lecz skutkiem rozejścia się powszechnie uznawanych deklaracji z faktycznością, które odbiera społeczeństwu poczucie bezpieczeństwa (s. 73). Proces „dewitalizacji” godności (i relatywizacji życia) znajduje kontynuację w procesie relatywizacji ludzkiej autonomii. Autonomia bowiem, czyli prawo stanowienia o sobie, dla którego życie jest „niezbędne choćby jako biologiczny substrat”, może tak jak i życie „zostać podporządkowane nie-żywotnym interesom osób trzecich”, czyli „ustanowiona w relatywizującym rachunku” (s. 75–76, 80) interesów. Etyka praktyczna Singera i licznych jego zwolenników głosi względność wszelkich wartości, a zatem zgodnie z jej tezami nikt nie może uznać, że ma bezwzględne prawo do życia i bezwzględne prawo do decydowania o sobie. Wartość życia podmiotowego może być oceniana przez innych i tym samym inni decydują o prawie do życia, odbierając zarazem żyjącemu autonomię. Ocenia się „wartość” tego oto konkretnego życia według sytuacyjnie przyjmowanych, niestabilnych kryteriów przypisywanych byciu „jeszcze nie-osobą”, byciu „osobą” i byciu „już nie-osobą”. Tymczasem „uznanego za tezę podstawową rozróżnienia pomiędzy osobami i nie-osobami nie można dokonać nawet w sposób przybliżony, a tym samym nie może ono być wskazówką kierującą działaniem” (s. 86). W konsekwencji etyka praktyczna, „która prawa do życia nie wiąże warunkowo z przynależnością do gatunku ludzkiego, ale wymaga innych, autokratycznie określonych, przede wszystkim duchowych



własności i zdolności, próbuje – zgodnie ze swym własnym obrazem człowieka i świata – decydować o życiu i śmierci” (s. 113) – konkluduje jeden z krytycznych wątków swych rozważań Picker.

Łatwo domyślić się, jakie wnioski pozytywne pojawiają się w końcowej części książki Pickera, bo wszystkie one wynikają z postulatu zniesienia hermetycznego rozdziału w prawie, w doktrynach i w społecznej świadomości, pomiędzy dobrami życiowymi i godnością człowieka, krótko mówiąc, z postulatu powiązania życia i godności człowieka. Ja ograniczę się do przytoczenia jednej „podsumowującej tezy”:

Kryterium, które wzajemnie uzależnia godność i życie człowieka – kryterium, które obydwie te wartości przez wspólną potrzebę ochrony wiąże w jeden wspólny interes, tak że zagrożenie dóbr życiowych w takich przypadkach staje się zagrożeniem „godności” – należy szukać w „postawie”, z której wypływa możliwość uderzenia w innych ludzi. Wypływa ono z celów, a zatem z motywów i interesów, które leżą u podstaw zamachu i mają go uprawomocnić. Istotny moment, który zamach na dobra życiowe innego człowieka kwalifikuje zarazem jako naruszenie jego „godności”, znajduje się zatem w dziedzinie tego, co mentalne: wypływa z „nastawienia” wobec sensu i wartości ludzkiego życia, które ożywia podmiot ataku i które kieruje społeczeństwem w jego ocenie. (Picker, 2007, s. 145)

Zbieżność tezy Pickera – konieczność zmiany „»nastawienia« wobec sensu i wartości ludzkiego życia” z główną tezą Henry’ego – konieczność zmiany „nastawienia” wobec sobości (radykalnej podmiotowości) – można uznać za zbieżność powierzchowną. Picker odnosi swą tezę do rzeczywistości prawnej i społecznej, a Henry swoją do świadomości filozoficznej. Obaj myśliciele i ich tezy spotykają się jednak intelektualnie na obszarze, w którym ich rozważania – przebiegające inne dziedziny wiedzy – są zakorzenione. Jest to bowiem obszar wyznaczony przez założenie prymatu podmiotowości nad przedmiotowością, którego istotą jest radykalna różnica ontologiczna, w obu przypadkach będąca różnicą dotyczącą „życia”: „życia” podmiotowości i „życia” przedmiotowego, różnicą niedającą się sprowadzić do różnicy pomiędzy bytami czy

modusami bycia. Picker i Henry mówią zatem o tym samym, kiedy pierwszy z nich mówi o zamachu na dobra życiowe człowieka, który jest także zamachem na jego godność, a drugi o barbarzyństwie jako niszczeniu radykalnej podmiotowości, choć Henry nie zajmuje się wprost kwestią ludzkiej godności, bo w jego rozumieniu każda sobość (życie transcendentalne) pozostaje w szczególnej osobowej relacji względem Życia Absolutnego, więc z definicji ma godność syna Syna Bożego. Picker, poruszając się w dziedzinie prawa – we fragmencie henriańskiego „świata”, niebędącego „światem życia” – pokazuje faktyczne konsekwencje jego barbaryzacji i znajduje jedyny sposób na to, aby jej zapobiegać – ochrona życia i godności zarazem. Banał, ale, z mojego punktu widzenia, wart uwagi, a także rozwinięcia, które da zarys określonej koncepcji antybarbaryzmu i poda podstawowe zasady antybarbarzyńskich praktyk.

## 2. Tropy antybarbaryzmu

Każdy humanizm, nawet ten rezygnujący z pojęcia *humanitas*, wyznacza granicę pomiędzy w pełni ludzkim człowiekiem (*homo humanus*) a człowiekiem nieludzkim, czyli nie w pełni ludzkim. W ametafizycznym języku humanizmów współczesnych oddziela się bycie autentyczne (właściwe) od bycia nieautentycznego (niewłaściwego). Humanizmy klasyczne posługują się pojęciami *homo* i *humanitas*, pozwalającymi mówić o pełni człowieczeństwa i człowieczeństwie niedoskonałym, pospolitym, o człowieku w ogóle. Twórcy, propagatorzy i wyznawcy poszczególnych rodzajów humanizmów klasycznych – na ogół nienazywający sami siebie humanistami – podają określony ideał człowieczeństwa, który można osiągnąć, spełniając określone warunki. Bycie *homo humanus* wymaga opanowania pewnej wiedzy i umiejętności. W humanizmach wykluczających porzuca się ideę człowieczeństwa (*humanitas*), a rozwija ideę humanizmu i humanisty, przy czym za humanistę uznaje się tego, kto przyjmuje „właściwą” wersję humanizmu.

Antybarbaryzm – w moim prohenriańskim rozumieniu – nie wyznacza granic dzielących ludzi, lecz posługując się pojęciami „ludzkie” i „niehumanitarne”, oznaczającymi praktyki, do nich rzeczono pojęcia stosuje. Idzie tu o praktyki indywidualne, które jednakże są zawsze uwikłane w praktyki intersubiektywne. Jeśli zatem trzeba by wyznaczyć jakąś płynną przeciw granicę, to przebiegałaby ona pomiędzy praktykami podtrzymującymi życie sobości a praktykami sobość niszczącymi. Zanim rozwinę moją propozycję antybarbaryzmu, powrócę do dokonanego „przeglądu” humanizmów, aby poszukać w nich śladów antybarbaryzmu w moim (prohenriańskim) rozumieniu. Analizując poszczególne typy humanizmów i tych typów reprezentacje, wydobywałam zawarte w nich rozumienia barbarzyńskości (*inhumanitas*), które teraz wykorzystam jako materiał w procesie heurystycznym.

W humanizmach zwanych przeze mnie ideologicznymi – z powodów, które już zostały obszernie wyjaśnione – na pierwszym miejscu stawia się obronę sobości. Sobność ukrywa się w nich pod nazwą „godność”. Wzywają one – niezależnie od proveniencji – do troski o niezbywalną godność każdego człowieka. Można by zatem powiedzieć, że ideologiczne humanizmy, o ile pominąć „oświeceniowe” ambicje ich głosicieli, są spontanicznymi, nieświadomymi swej prawdziwej funkcji antybarbaryzmami, stawiającymi jednak jedynie na emocjonalne zaangażowanie swych aktywistów, mających żywić nieokreśloną miłość do abstrakcyjnego człowieka lub równe abstrakcyjnej ludzkości. Spontaniczny antybarbaryzm humanizmów ideologicznych chybiam jednak celu, bo niewłaściwie rozpoznaje się zagrożenie dla sobości, uznając, że jest nim przede wszystkim religia – chrześcijaństwo – narzucająca nieracjonalną ideę Boga osobowego, a wraz z nią uwłaczające ludzkiej godności rządy przesądów i kleru. Skutek złego rozpoznania zagrożenia – przynajmniej w przypadku szczerych wyznawców humanizmu ideologicznego – jest taki, że ich spontaniczny antybarbaryzm w praktyce może przynosić zaangażowanie w działania barbaryzujące.

Zmiany zachodzące w formach humanizmów starożytności dotyczyły przede wszystkim propagowanego w nich ideału człowieczeństwa. Człowieczeństwo natomiast pojmowane było jako stan doskonałości osiąganym w procesie kształcenia i samokształcenia,

który to proces pozwalał osiągać i trwale praktykować pożądane cnoty. Ludzkim człowiekiem (potencjalnym humanistą) był zatem człowiek zdolny do prowadzenia dobrego, mądrego i najczęściej twórczego życia, bo czerpiący z najlepszej wiedzy i najdoskonalszych wzorców przeszłości. *Paideia* w każdym przypadku otwiera przed człowiekiem perspektywę spełnienia się w ludzkim świecie niezależnie od wewnętrznego stanu podmiotu i od stanu świata, w którym żyje, o ile ma dostęp do właściwego dziedzictwa kulturowego. Barbarzyństwo przybiera w tym przypadku formy rozmaite, ale zawsze biorące się z niedostatku: w przypadku indywidualium z braku odpowiedniej wiedzy, braku rozumu, właściwego wychowania, wytrwałości w praktykowaniu cnót czy z powodu ograniczonych zdolności twórczych; w przypadku społeczeństw z niedoborów lub braków cywilizacyjnych. Humanizm starożytny proponuje zatem *homo* wychodzenie ze stanu barbarzyństwa, w którym naturalnie się on znajduje, przez trwałe podejmowanie praktyk ucłowieczających. Barbarzyństwo nie pojawia się jako zagrożenie dla podmiotowości, lecz jako określone stany człowieka i/lub społeczeństwa, które należy określonymi metodami przekroczyć. Barbarzyństwo własne i cudze stanowi zatem dla „humanisty” (ludzkiego człowieka) wezwanie, przeszkodę, którą można i powinno się pokonywać. W modelu humanizmu starożytnego nie występuje zatem antybarbaryzm w sensie, o którym tu mowa. Sobosć nie może być raniona czy niszczone, bo *homo* nie pojawia się w nim pod postacią radykalnej podmiotowości, lecz jako ujednostkowanie uniwersalnej ludzkiej natury – wolnej, rozumnej i dlatego godnej. Postuluje się jednakże aktywność podmiotu, który będąc upostaciowieniem tego, co uniwersalnie ludzkie, ma w sobie moc ucłowieczania siebie i swego otoczenia, która jest także mocą przewycięzania barbaryzmu w sobie i w „świecie”. Jest jeszcze jeden trop prohenriańskiego antybarbaryzmu, a mianowicie: o ile *homo* i *humanitas* w humanizmach starożytnych są terminami na ogół zdefiniowanymi, to termin „barbarzyństwo” – antonim *humanitas* – definiowany nie jest i ma w każdym przypadku zakres rozmyty, nie funkcjonując jako nazwa przeciwna *sensu stricto*.

Spontaniczny antybarbaryzm – właściwy humanizmom ideologicznym, a przejawiający się w przede wszystkim przez wzywianie

do obrony ludzkiej godności – pojawia się natomiast w humanizmie renesansowym, który przejmując od średniowiecznych humanistów graniczącą z nienawiścią niechęć do scholastyki i wszelkich jej instytucji. Barbarzyństwo rozpoznaje się teraz jako wskazywaną przez humanistów część kulturowego dziedzictwa; tę część dziedzictwa, przed którą podmiot powinien się bronić, aby nie utracić siebie jako bytu twórczego i wolnego. Za najskuteczniejszy sposób obrony uznaje się zwykle przystąpienie do elitarnego grona humanistów, a ono otwiera się przed każdym, kto potrafi posługiwać się nowym kodem kulturowym. Powszechnie uważa się zatem, że można zachować siebie, a dokładniej uniwersalne człowieczeństwo w sobie, przystępując do ponadczasowej wspólnoty skonsolidowanej jedynie przez system symboliczny oraz przez niechęć do barbarzyńskiej tradycji. W przywoływanym wcześniej tekście Nowicka-Jezowa twierdzi, że w humanizmie renesansowym – który jest dla niej wzorcem humanizmu w ogóle – za barbarzyństwo uznaje się brak poszanowania wobec tradycji. W tym słusznym skądinąd twierdzeniu ma się jednak zwykle na myśli tradycję humanistyczną, jakkolwiek by ona była rozumiana. Tymczasem humanizm renesansowy wymagał, co wykazałam, odrzucenia scholastyki i tym samym dużej części średniowiecznej tradycji, co dobrze oddaje slogan „mroki średniowiecza”. Trzeba więc przyjąć do wiadomości, że w humanizmie renesansowym tkwi ów niechętnie zauważany element barbarzyństwa.

Zauważmy jeszcze, że podmiot humanizmu renesansowego nie musi poszukiwać obrony przed zranieniem czy pomniejszeniem. Konfiguruje on siebie w nowym paradygmacie jako *theanthropos* silny siłą nowej symbolicznej wspólnoty twórczy byt, niepotrzebujący transcendencji, aby współtworzyć nowy (bardziej) ludzki świat. Realizuje siebie, odrzucając wszelką pospoliczość, i w konsekwencji zdaje się na zbiorowe wyobrażenia i na pochodzącą z wewnątrz wspólnoty obietnicę samospełnienia. Erazm z Rotterdamu – krytyk cyceronianizmu – uderza właśnie w ów elitaryzm proponujący przebóstwionemu podmiotowi izolację w nowym hermentycznym świecie symbolicznym. Pokazał świat odwróconego – w stosunku do ustalonego przez humanistów-cyceronian – porządku. Mądrość ich wyrafinowanego świata przemienił w głupotę, a głupotę bar-

barzyńskiej w ich mniemaniu pospolitości, w prawdziwą mądrość. On także chciał bronić człowieczeństwa, ale takiego, które posiada każdy człowiek niezależnie od uzdolnień, przekonań i pozycji społecznej i dla którego zagrożeniem jest zdanie się wyłącznie na „światowość” występującą w przemijających kulturowo-społecznych i lokalnych postaciach. Barbarzyństwo pozostaje u niego zjawiskiem kulturowym – intersubiektywnymi praktykami i ich skutkami – ale jest to zjawisko rozproszone, pojawiające się w różnych dziedzinach ludzkiego świata. Chroni przed nim mądrość „Chrystusowej filozofii”, dostępna dla wszystkich, mądrość w pewnym sensie nad-ludzka, ale zalecająca heroizm otwierania się na niechętny tej mądrości ludzki świat, a nie zamykanie się w hermetycznej elitarnej wspólnoty.

W humanizmach wykluczających problem antybarbaryzmu trzeba postawić w ścisłym związku z podziałami wprowadzanymi przez daną formę wykluczania, w ich przypadku wykluczania z grona humanistów. W koncepcji T. Todorova niewiele jest treści, które mogłyby pomóc w poszukiwaniu tropów antybarbaryzmu. „Ja” pozostaje w niej „ja” powierzchownym, wyłaniającym się z kruchej relacji miłosnej „ja” z „ty”, będącym, na mocy postulatów autora, bytem autonomicznym, zdolnym do uznania celowości „ty” i uniwersalności „ich”. Dlaczego tak uposażony byt wytwarza szkodliwe ideologie – swoiste barbaryzmy – takie jak scjentyzm, indywidualizm i konserwatyzm, można się tylko domyślać, znając filozoficzne preferencje autora. Bardziej instruktywne są inne formy humanizmów wykluczenia. Jakkolwiek zmieniają się w nich kryteria wykluczenia, to wspólna jest im koncepcja podmiotu występującego przede wszystkim pod postacią nicości, pustki, która musi zostać wypełniona „światowymi” treściami. Przynależność do grona humanistów lub barbarzyńców-niehumanistów zależy jednocześnie od źródła, z którego rzeczono treści się czerpie, jak i od sposobu ich nabywania. W humanizmach zależnych od marksizmu czy historycyzmu w ogóle ważne jest, aby humanista dysponował treściami postępowymi, czyli odpowiadającymi jakiejś społecznej aktualności określanej przez samowytwarzające się potrzeby jednostek i wspólnot, oraz żeby aktywnie uczestniczył w ruchach zwalczających świadomość reakcyjną, czyli dla tych humanizmów barbarzyńską.

Zagrożeniem dla podmiotu-nicości jest zatem przede wszystkim (niewłaściwa) tradycja, a tradycja chrześcijaństwa w szczególności. Ważne jest budowanie siebie (wyposażanie swej świadomości) z treści, które aktywizują – nakłaniają do walki z kulturowym barbarzyństwem w imię interesów i potrzeb zbiorowych lub indywidualnych swoich czasów, a zaangażowanie wymaga wiary nie w siebie – bo „ja” jest nicością – lecz w słuszność postępowych idei, czyli wiary w postępowe ideologie, a także zintelektualizowanej, czyli podającej swe ideologiczne racje, nienawiści do ideologii reakcyjnych. Z punktu widzenia prohenriańskiego antybarbaryzmu ma się tu do czynienia z postaciami barbarzyństwa, które działają pod myłącą nazwą „humanizm”, uderzając w sobość przez sprowadzenie jej do społeczno-historycznego konstruktu i skłaniając ją do pełnego oddania się wybranej bieżącej formie „światowości”.

W wywodzących się z fenomenologii i hermeneutyki humanizmach egzystencjalistycznych właściwe treści mają pochodzić nie tyle z postępowej filozofii, co z filozofii, która właściwie rozpoznała istotę ludzkiej egzystencji i tym samym podaje podmiotowi-nicości sposób na autentyczne bycie. Przyjęcie i wykorzystanie w praktyce bazowej wiedzy, wiedzy o tym, jak bytować autentycznie, wyzwala z barbarzyństwa, czyli nieautentycznego bytowania, jedynie sam zainteresowany podmiot. Ten zaś, po wyzwoleniu, nie tylko nie potrzebuje wspólnotowego wsparcia, ale bezkrytyczne przyjmowanie wszelkich intersubiektywnych treści – wszelkich aktywizujących ideologii – uznaje za ponowne popadnięcie w barbarzyństwo. Podmiot-nicość można by utożsamiać z radykalną podmiotowością Henry’ego, z tym niewidzialnym cielesnym życiem, które musi bronić się przed barbarią „świata”, gdyby nie ważna różnica, którą trzeba uwzględnić. Nieokreślony żyjący podmiot-nicość uznaje się w humanizmach egzystencjalistycznych za zawsze „będący w sytuacji”, co znaczy: całkowicie i nieprzezwyćzajalnie zanurzony w „świecie”, który nie jest henriańskim światem życia, ale wspomnianym społeczno-historycznym tworem. Humanizm egzystencjalistyczny głosi jednak tezy, które można uznać za zbieżne z tezami antybarbaryzmu fenomenologii radykalnej. Dwie z nich są szczególnie ważne, a mianowicie: (1) konieczność obrony podmiotu jako tajemniczego „głębokiego ja”, które (będąc nicością) jest niewyraźne w termi-

nach przedmiotowych; (2) konieczność przekraczania – transgresji – „światowości”, czyli aktualnie obowiązujących kulturowych paradygmatów, przy czym podmiot-nicość praktykując transgresję, broni siebie jako nicości właśnie.

Humanizmy wykluczające wyrosłe z filozofii krytycznych mają szczególne intelektualne zasługi w rozpracowaniu problemu zależności jednostkowej subiektywności od systemowych symbolicznych całości. Symboliczne systemy ujawniają się jako niezbędne, a zarazem groźne konieczności, w których i dzięki którym „żyją” podmioty i z którymi „ja”, chcące ratować swą względną tożsamość i względną wolność, musi prowadzić wyrafinowaną i przebiegłą grę lokalnie i czasowo, dekonstruując zagarniające je systemy. Tak zwany humanizm Innego przypisywany Derridzie i Lévinasowi w radykalnej inności Innego widzi wybawienie „ja” od zaborczości systemu i zaborczości samego „ja” uwikłanego w system i w jego ramach uprzedmiotowiającego „ty”. Barbarzyństwo nie może być w tym przypadku rozumiane jako reakcyjna część tradycji czy „fałszywe” treści zbiorowej świadomości, które należy wyeliminować, aby przemienić nieautentyczne bytowanie w bytowanie autentyczne. Barbarzyństwo jest bowiem systemowe; jest nim zawsze jakiś określony system, który stanowi dla „ja” symboliczne środowisko dostarczające koniecznych dla bycia podmiotem teleologii, a jednocześnie to samo „ja” pochłaniający. Relacja „ja” z systemem zawsze jest zatem relacją walki, w której tylko system może odnieść zwycięstwo. Odniesienie „ja” do „ty” także jest naznaczone dominacją i także jest to ostatecznie dominacja systemu, którego „ja” jest transporterem. Kiedy Lévinas we wspomnianych esejach o humanizmie pisze – mając na myśli dramaty totalitaryzmów XX wieku – o kryzysie zachodniego humanizmu, pisze o wynaturzeniu określonego systemu symbolicznego – humanizmu właśnie – który ukazał swą przerażającą, niszczącą (też fizycznie) podmioty siłę. Znamienne, że jedynym sposobem ratowania podmiotów przed tą niszczącą siłą systemowego barbarzyństwa jest według Lévinasa wypracowanie i upowszechnienie nowego systemu symbolicznego, a mianowicie humanizmu hebrajskiego. Byłby to oczywiście humanizm nieuniwersalny, bo zdający się na praktyczny geniusz judaizmu i dzięki temu uodparniający społeczność żydowską na jad barbarzyństwa,



jakim stał się humanizm zachodni. Był jednostkowy oscylujący zawsze pomiędzy systemem a sobą jako dynamicznym, niedookreślonym i temporalnym podmiotem, mógłby w praktycznych prawdach ostatecznych judaizmu odnaleźć bezpieczne zakorzenienie i siłę przeciwstawiania się nieludzkim wydarzeniom z ludzkiego świata, o której Lévinas obrazowo pisze jako o sile, która pozwala, płynąc pod prąd, miast dać unosić się nurtowi.

Nowy humanizm I. Babbitta i P.E. More'a tylko powierzchownie podobny jest do humanizmu klasycznego. Najważniejsze podobieństwo polega oczywiście na tym, że ceni się w nim praktykowanie klasycznych cnót. Odmienności są jednak istotniejsze, a lepiej zauważalne, gdy wydobywa się z niego aspekt antybarbarzyństwa. Wzywanie do zlikwidowania pojęciowego zamętu, powrotu do zdrowego rozsądku i odzyskania dzięki temu szeroko rozumianej mądrości liczącej się z realnością, to w swej istocie wezwanie do przeciwstawienia się barbaryzmowi, z których najgroźniejszym jest całkowite zanurzenie się w nierzeczywistym i mglistym świecie twórców językowych oderwanych od empirii. Klasycyzm antybarbaryzmu nowego humanizmu polega na klasycznym pojmowaniu relacji pomiędzy rzeczywistością, myślą i językiem, co pozwala postulować możliwość metodycznego wyzwiania się z systemów symbolicznych i zapanowania nad nimi. Systemy symboliczne, w których i dzięki którym „żyje” podmiot, mogą być i są systemami barbaryzującymi, ale takimi, które barbaryzują człowieka i jego symboliczne środowisko nie przede wszystkim przez narzucanie reguł gry, lecz przez funkcjonujące dzięki tym regułom zagęszczające się treści pojęć i rozplywające się ich zakresy. Właściwością barbarzyńskich systemów symbolicznych jest też dla nowego humanizmu to, że są one, jeśli przywołać obraz przestrzenny, spłaszczone do wymiaru horyzontalnego, nie dostarczając podmiotom możliwości rozwoju zrównoważonego przez wymiar wertykalny. Barbarzyństwem, któremu można i należy się przeciwstawiać są zatem dezorientujące i pochłaniające „ja” językowe „topiele”, z których wydostawanie się wymaga heroicznego wysiłku wzniesienia się ponad nie, co z kolei wymaga zorganizowanego współdziałania, budujących przykładów oraz instytucjonalnego wsparcia realizującego się niekiedy w formie przymusu.

Heroizm jako postawa konieczna względem barbarzyństwa jest szczególnie ważna dla humanizmu integralnego. Maritain przypisuje tę postawę tym, którzy realizują „nowy styl świętości”, czyli, odpowiadając na potrzeby dzisiejszego czasu, „uświęcają życie świeckie”. I dla Maritaina bowiem barbarzyńskie są przede wszystkim systemy, choć występujące – w XX wieku – pod postaciami ateistycznych politycznych ideologii wyprowadzanych z koncepcji filozoficznych. Heroizmu zatem wymaga przeciwstawienie się barbarzyńskim ideologiom, które w sposób szczególny uaktywniają ludzką skłonność do czynienia zła, dezintegrując „wewnętrzny człowieka”, maritainowską sobość. „Nowy święty” – świecki bohater humanizmu integralnego – siłę czerpie z jednego tylko źródła: z religii chrześcijańskiej, a dokładniej z utrzymywania ścisłej relacji z Bogiem, mogąc w ten sposób wykorzystywać praktyczną mądrość chrześcijaństwa, jego praktyczny geniusz, jakby powiedział Lévinas. A geniusz ten nakazuje, wbrew wszelkiej zmiennej „światowości”, praktykowanie (podporządkowanie się) chrześcijańskiej miłości, czyli czynienia z siebie bezinteresownego daru dla drugiego człowieka i wspólnoty.

W humanizmie integralnym Maritaina i w koncepcji miłości oblubieńczej K. Wojtyły koniecznym warunkiem heroizmu potrzebnego do przeciwstawiania się barbarzyństwu jest to, co nad-ludzkie, które nie może już występować w formie religijnej tradycji przydatnej dla uwznioślenia życia podmiotu, sprawienia, aby było ono życiem mądrym i lepszym czy uwertykalnieniem, jeśli tak można powiedzieć, kultury. Nad-ludzkie jest trwale wpisane w to, co ludzkie, będąc gwarantem utrzymywania się w człowieczeństwie. W fenomenologii radykalnej sobość, przedstawiona językiem Ewangelii jako syn Syna Bożego, reprezentuje właśnie człowieczeństwo (*humanitas*) humanizmu klasycznego, które przez bycie zrodzonym i zradzającym się wciąż z Absolutnego Życia nie może prawdziwie żyć, nie z żyjąc tym, co nad-ludzkie, czyli bez współżycia nie tylko ze świętością, ale też z prawdą, dobrem i pięknem. Dla Henry’ego, jak wiadomo, ideologia towarzysząca współczesnej nauce, która systemowo zawłaszcza każdą dziedzinę życia sobości, przedstawia sobą najgroźniejszą aktualnie formę barbarzyństwa, a to dlatego, że agresywnie i skutecznie eliminuje wszelkie dzieła *logos pollachos*

*legetai*, rozumu poliwalentnego – objawiającego, kontemplacyjnego, mądrościowego – który zdolny jest do chwytania fanicznego charakteru bytu (zob. Possenti, 2004, s. 23–29), a szczególnie do bezpośredniego ujmowania zasad życia indywidualnego i zbiorowego nazywanych już przez stoików „prawem ożywionym”. W tradycji Kościoła chrześcijańskiego „prawem żywym” zesłanym przez Boga nazywano Chrystusa, spersonalizowaną wolę i mądrość Boga poznawalną dla każdego, a skopiowane w sercach mędrców. Nie jest to zatem prawo stanowione i należące do dziedziny polityki, prawo, które wymaga podporządkowania się, bycia *sub lege* (pod prawem), ale prawo własne, odczytywane w sobie, którego się słucha, będąc *in lege* (w prawie), ale którego jednakże można także nie chcieć słyszeć i nie słuchać (zob. Brague, 2014, s. 413 i n.). Brague pisze, analizując tekst św. Tomasza z Akwinu *Summa contra gentiles*, w którym znajduje się definicja wyrażenia „prawo Boże”:

Obecność przymiotnika „boży” nie odsyła bezpośrednio do Boga z Objawienia. Podobne formuły spotykamy wówczas, gdy stoicy mówią o Bogu – naturze i o zarządzaniu kosmicznym państwem. W tej definicji<sup>2</sup> mamy dwa ważne elementy. Z jednej strony prawo to *ratio*, a nie na przykład wola czy arbitralny dekret. Łacińskie *ratio* nie oznacza, rzecz jasna, wyłącznie tego, co rozumiemy przez francuskie słowo *raison* (rozum). Znaczenie łacińskiego słowa jest szersze (podobnie jak greckiego *logos*), zawiera w sobie znaczenie „porządku” i jeszcze „sposobu, w jaki zabieramy się do czegoś”. Ale w każdym rozwinięciu tego terminu jedna rzecz jest zawsze obecna: idea zdolności przyswojenia, zawładnięcia tym, co jest dane. Można obrać drogę porządku, a nie po prostu jej się poddać; można zrozumieć sposób działania, a nie tylko niewolniczo go naśladować. Z drugiej strony, owo *ratio*, powiada Tomasz, jest *proposita* racjonalnej jednostce. Można przetłumaczyć to słowo jako „zapropozowane”, ale pod warunkiem, że rozumiemy to jako „postawione przed”; w żadnym zaś wypadku – jako nadane z góry. (Brague, 2014, s. 444–445)

<sup>2</sup> „Prawo Boże”, czyli „prawo dane przez Boga”, to „rodzaj prawa Bożej opatrności rządzącej [światem] i ofiarowanego jednostce obdarzonej rozumem”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, III, § 114; za: Brague (2014, s. 444).

Działając przeciwko „żywemu prawu”, działa się przeciw sobie, przeciwko własnemu dobru, twierdzi Anielski Doktor – odbiera się sobie zdolność do przyjmowania i do czynienia dobra – odbierając sobie tym samym zdolność pojawiania się „na scenie jako podmiot, a nie tylko jako przedmiot” (Brague, 2014, s. 447). Brague, który w przywoływanej teraz książce tylko raz wspomina o Henrym, wymieniając go jako jednego z niewielu współczesnych filozofów, którzy zrobili najlepszy użytek z Ewangelii św. Jana (s. 19), przystałby zapewne na używanie terminu „sobość” dla oznaczenia podmiotu – radykalnej subiektywności w jej cielesno-duchowej jedności, owego niewidzialnego życia żyjącego wartościami w aktach historializacji, czyli aktach twórczego powtarzania wartościotwórczych praktyk, działania według tak przyswojonych „żywych praw”, że stają się one jej kompetencją. Zgodziłby się także, jak sądzę, na nazwanie ideologii towarzyszącej nowożytności i współczesnej nauce barbarzyństwem. Oskarża bowiem nowożytność z jej intelektualną determinacją, aby formalizować wszelkie zasady społecznego życia – sprowadzając je do wyciągu z rachunku zysku i strat, rachunku interesów – o „redukcję antropologiczną” (s. 468). Polega ona na sprowadzaniu wszelkich obowiązujących człowieka praw do wzorca, jakim jest pojęcie „prawa naturalnego”; konieczności, której należy się podporządkować, chociaż jako konieczność musi się ona przecież wypełnić. Jednocześnie zakłada się, głównie w przypadku praw politycznych, że prawo jest przez człowieka stanowione, a zatem wszelkie jego uzależnianie od nad-ludzkiego sprawia, że staje się nieludzkie. „Prawo, pisze Brague, zostało sprowadzone do konwencji samoorganizującego się społeczeństwa”, i dodaje:

W praktyce, być może jako zadośćuczynienie za to zjawisko, społeczeństwa zaczęły postrzegać siebie jako wywierające same na siebie presję, której celem było utożsamienie tego, co jest, z tym, co być powinno. Ta cicha presja wydaje się w istocie bardziej tyrańska niż kiedykolwiek. Świadczy o tym centralne miejsce, które zajęła idea normalności. Norma jako reguła prawa, a przede wszystkim, z punktu widzenia etymologii (*norma* od linii prostej), staje się tym, co normalne: współlistnieją w niej opis i wartościowanie. Społeczeństwo

broni jej przez organizację całego systemu rygorów, z którymi się utożsamia. (Brague, 2014, s. 471–472)

Henry natomiast zgodziłby się, jak sądzę, z konkluzją, którą Brague wyprowadza po obszernych historycznych analizach idei prawa i jej związków z wielkimi religiami, którą ujmuje następująco:

Można sobie zadać pytanie ogólne, czy taki rzeczownik jak „moralność” może się dostosować do jakiegokolwiek określenia, które byłoby zdolne nadać mu rys szczególny, i to nawet jeśli współczesna gadanina dostarcza ich nam w obfitości, najczęściej z negatywną konotacją, jak „tradycyjna” czy „burżuazyjna”. Zwłaszcza zaś nie ma czegoś takiego, jak moralność żydowska, chrześcijańska czy muzułmańska. Nie istnieje też moralność laicka. Istnieje wspólna moralność, której można nadać *interpretację* [podkreślenie – R.B.] chrześcijańską, żydowską, muzułmańską, laicką bądź jakąkolwiek inną. (Brague, 2014, s. 506)

### 3. Antybarbaryzm praktyczny

Przyjmując, że barbarzyństwem można nazywać różnorodne i niemożliwe do wyliczenia i sprecyzowania praktyki i wytwory uderzające w sobość, radykalną podmiotowość czy, używając niehenriańskiej terminologii, osobę i jej godność, niszczące ją czy osłabiające, trzeba też, o czym już była mowa, dopuścić do głosu radykalnie subiektywne doznania, które pozwalają orzekać o ich – tych praktyk i wytworów – nieludzkości. Wyjaśniłam już, że wspomaga nas w tym orzekaniu zwyczaj językowy, który dopuszcza stosowanie określenia „nieludzki” w szczególnych przypadkach: nieludzki system, nieludzkie warunki, nieludzkie zachowanie, nieludzkie traktowanie, nieludzki człowiek itp. Subiektywizm oceny jest także moderowany przez odniesienie się do mądrości tradycji klasycznej, klasycyzującej i chrześcijańskiej, tradycji, które rozwijają się od kilku tysięcy lat, powtarzając niezmiennie i zgodnie, że korzystnym dla podmiotu (osoby, sobości) środowiskiem jest śro-

dowisko zrównoważonych klasycznych wartości: dobra, prawdy, piękna i świętości. W środowisku tym podmiot żyje w modusach pasywności i aktywności, będąc żyjącym wartościami – co oznacza także, że jest to życie temporalne i dynamiczne – czyli będąc podmiotem wartościotwórczym i wartościobiorczym. Byłoby zatem i tak, że sobość, odrzucająca określoną praktykę jako nieludzką (barbarzyńską), nie mogłaby zdać się wyłącznie na powodujące nią doznania i uczucia. Musiałaby także koniecznie zmierzyć się z określoną tradycją i jej wytworami, a także z doświadczeniem historializowania się z tej tradycji praktykami. Przeżycia, które podmiot uznaje za naruszające jego godność, są zatem decydujące w przypadku nazywania danej praktyki praktyką barbarzyńską, ale – jak wyjaśniłam – idzie o przeżycia graniczne, przeżycia zagrożenia życia jako całości, czyli zagrożenia także życia biologicznego, które nie tylko podmiot uznaje za odbierające mu godność, ale co do których takie przekonanie narzuca się z całą mocą także i innym, a szczególnie tym, którzy (jeszcze) respektują tradycyjne wartości. Picker pisze na przykład o odrazie, którą odczuwają przedstawiciele niezachodnich cywilizacji wobec neopragmatycznych – racjonalno-technicznych – propozycji i praktyk traktowania ludzkiego życia. Warto dodać, że taką odrazę odczuwa (jeszcze) także wielu, a być może większość, członków kultury zachodniej, tyle że nie ich odczucia jako żywione przez świadomości reakcyjne, nie mają znaczenia w elitarnych dyskusjach naukowców i filozofów. Postawa antybarbarzyńska uwarunkowana by była właśnie tego typu subiektywnymi doświadczeniami, które przekładają się na kulturową odrazę, kulturowy niepokój, kulturowe zagrożenie, kulturową niepewność co do zachowania podmiotowości z jej przetrwaniem biologicznym i korzystaniem z autonomii włącznie.

Uwzględnianie tego rodzaju subiektywnych przeżyć, które transformują się w dolegliwości życia społecznego, a przede wszystkim w dolegliwości dotykające przeciętnego uczestnika tegoż życia, wymaga od antybarbaryzmu odrzucenia postaw elitarnych i zalecania empatii i sympatii wobec przeciętności. Antybarbarzyńskie praktyki powinny zatem być zakorzenione z jednej strony w nad-ludzkim (nie-ludzkim), którego źródłem jest klasyczna i chrześcijańska tradycja – w tym, co Erazm z Rotterdamu nazwał (anty-

światową) głupotą – a z drugiej, w prostocie codziennych ludzkich doświadczeń, w tym, co nowy humanizm nazwał mądrością życia i zdrowym rozsądkiem.

Heroizm tak pojmowanego antybarbaryzmu polegałby zatem na historializacji z trudną klasyczną tradycją, czyli na powtarzaniu i aktualizowaniu, wbrew własnym potrzebom i pragnieniom, jej działań wartościotwórczych, ale także na wewnętrznej zgodzie na wykluczenie z dominujących systemów symbolicznych współczesności, ustalających nowe społeczne tabu, na reprezentowanie, według obowiązujących w tych systemach reguł, fałszywej świadomości, intelektualnego zacofania głupoty, naiwności i prostoty ducha. Heroizm antybarbaryzmu wymaga zatem ufności (wiary) względem tradycji, przede wszystkim tradycji klasycznej i nieufności (krytycyzmu) względem nowych propozycji, szczególnie tych na pozór wynegocjowanych w procesach społecznej komunikacji zalecanych przez zwolenników demokracji deliberatywnej. Antybarbarzyńca winien mieć jednak w sobie pewność tego rodzaju, która właściwa była starożytnym humanistom, pewność, że przeciwstawiane się barbarzyństwu jest i konieczne, i właściwe. Więcej, że jest ono zadaniem do wykonania, swego rodzaju życiową misją.

Antybarbaryzm uznaje zatem kulturę za, parafrazując Baumanną, źródło barbarzyństwa, ale nie mówi o kulturze abstrakcyjnej, kulturze w ogóle jako opresyjnym względem jednostek systemie, lecz o barbaryzujących sobość i jej kulturowe środowisko zdarzeniach i procesach, które, jak próbował wyjaśnić Henry, są trwałym elementem każdej kultury, przynależą do niej jako z niej się wyłaniające i przenikające każdą jej dziedzinę. Antybarbaryzm nie może więc zalecać zamykania się w oazach człowieczeństwa tworzonych przez odcięte od „światowości” wspólnoty. Proponuje jedynie stałą czujność wobec „światowości” i jej ocenianie według tradycyjnych wzorców, nie nakłaniając do bezmyślnego ich stosowania, lecz do ich aktualizowania w nowych warunkach. Ponadczasowa antybarbarzyńska wspólnota nie posiada formy instytucjonalnej; jest ahistoryczną diasporą, której krucha trwałość bierze się z wytrwałości uczestniczenia jej niestałych członków w określonych procesach historializacji, będącymi procesami podtrzymywania w danej aktualności obecności „praw ożywionych”, henriańskiego życia

transcendentalnego, które rodzi się (i tym samym jest zdradzane) z Życia Absolutnego. Powracam do neutralnego religijnie języka Henry’ego z *La barbarie* nie dlatego, żeby dopowiedzieć, że warunkiem postaw i działań antybarbarzyńskich jest niezależność od religii w ogóle, a od religii chrześcijańskiej w szczególności. Wywód przeprowadzony w zaprezentowanej Czytelnikowi książce skłania do innego stwierdzenia, a mianowicie, że antybarbaryzm powinien być lokalny i nieuniwersalny, podobny pod tym względem do zaproponowanego przez Lévinasa humanizmu judaistycznego.



## BIBLIOGRAFIA

- ARMADA, P. (2019). *Humanizm jako realizm. Trzy szkice wokół myśli Paula Elmera More'a i Irvinga Babbitta*. Kraków: Fundacja Lethe.
- BABEY, S. (2011). *La haine de Dieu. Essai*. Perpignan: Artège.
- BERTHELOT, K. (2006). *Le monothéisme peut-il être humaniste?* Paris: Fayard.
- BIDAR, A. (2014). *Histoire de l'humanisme en Occident*. Paris: Armand Colin.
- BOCHEŃSKI, J.M. (1987). *Sto zabobonów: krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Paryż: Instytut Literacki.
- BRAGUE, R. (2015). *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*. Paris: Gallimard; polskie wydanie (2020). *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, tłum. W. Dłuski. Warszawa: Teologia Polityczna.
- BRAGUE, R. (2013). L'humanisme est-il en voie de disparation? *Cités*, 3(55).
- BRAGUE, R. (2014). *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*, tłum. A. Wodzyńska, A. Kocot. Warszawa: Teologia Polityczna.
- CHATEAURAYNAUD, F., Doury, M., Trabal, P., Debaz, J., Quet, M., Tseronis A. (2012). *Chimères nanobiotechnologiques et post-humanité. Promesses et prophéties dans les controverses autour des nanosciences et des nanotechnologie*. Pobrane z: <https://hal.parisnanterre.fr/hal-03033606/document> (dostęp: 18.10.2021).
- CIEŃSKI, M. (2009–2010). Oświeceniowe *humanitas*. Tradycja, modernizacja, nowe wartości. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- DELBOS, C. (2012). *Humanisme, Lumières et franc-maçonnerie*. Paris: Editions Detrad aVs.
- DERRIDA, J. (1992). *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek. W: tegoż. *Pismo filozofii*, opr. B. Banasiak. Kraków: Inter Esse.
- DESCARTES, R. (1958). *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa: PWN.

- DESCOMBES, V. (1996). *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- DOMAŃSKI, J. (1982). *Początki humanizmu*. Warszawa: Wydawnictwo PAN.
- DOMAŃSKI, J. (2001). *Erazm i filozofia*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- DOMAŃSKI, J. (2009–2010). *Paideia Platona i humanitas* Cyncerona. Perspektywa antropologiczna. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- DORTHE, G. (2019). *Malédiction des objets absents. Explorations épistémiques, politiques et écologiques du mouvement transhumaniste par un chercheur embarqué*, thèse de doctorat présentée à la Faculté de géosciences et de l'environnement de l'Université de Lausanne. Pobrane z: [www.academia.edu/24400037/Malédiction\\_des\\_objets\\_absents](http://www.academia.edu/24400037/Malédiction_des_objets_absents) (dostęp: 14.10.2021).
- DYBEL, P. (2009–2010). *Wiek XX. Czy kryzys idei humanitas?*, W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 2. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- ENCYKLIKI *Ojca Świętego Jana Pawła II* (2005). Przygot. do dr. zespół pod kier. S. Małysiaka. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej.
- FERRY, L., Gauchet M. (2004). *Le religieux après la religion*. Paris: Grasset.
- FERRY, L. (2016). *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris: Plon.
- FERRY, L. (1996). *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset; wyd. polskie (1998): *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, tłum. A. i H. Miś. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- FROMM, E. (1973). *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- FROMM, E., *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- GAŁKOWSKI, S. (2012). *Barbarzyńcy i obywatele. Myślenie polityczne wobec wartości*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- GILSON, É. (1956). *Heloiza i Abelard*. Średniowieczne początki humanizmu, tłum. A. Podsiad. Warszawa: PAX.
- HAYLES, K. (1999). *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

- HEIDEGGER, M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki. Warszawa: Czytelnik.
- HEIDEGGER, M. (1994). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HEITZ, J.-M. (2013). *Pour une humanisme critique*. Pobrane z: <https://www.cairn.info/revue-humanisme-et-entreprise-2013-2-page-1.htm> (dostęp: 18.10.2021).
- HENRY, M. (2003). *Eux en moi: une phénoménologie*. W: tegoż, *Phénoménologie de la vie*, t. 1. Paris: PUF.
- HENRY, M. (2004). *La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radical*. W: tegoż, *Phénoménologie de la vie*, t. IV. Paris: PUF.
- HENRY, M. (2008). *La barbarie*. Paris: Quadrige/PUF.
- HENRY, M. (2010). *Słowa Chrystusa*, tłum. K. Mrówka. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- HENRY, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- GRAY, J.N. (1995). *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London–New York: Routledge.
- JAEGER, W. (2001). *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. H. Bednarek, M. Plezia. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- JAN Paweł II (2005). *Dives in misericordia*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 102. Kraków: Znak.
- JĘDRASZEWSKI, M. (2004). *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- JEDYNAK, S. (1969). *O humanizmie przed Protagorasem (w kręgu Delf)*. W: Z. Augustynek (red.), *Humanizm socjalistyczny. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych” z okazji 25-lecia PRL*. Warszawa: PWN.
- JOUSSET-COUTURIER, B. (2016). *Le Transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir?*, Paris: Eyrolles.
- KALINOWSKA, M. (2009–2010). *Antropologia romantyczna a idee antropologii humanistycznej*. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- KAŁUŻNY, D. (2017). *Lévinas, Derrida i eschatoteleologia człowieka. Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna, 6(I)*. Pobrane z: [www.filozofiapubliczna.amu.edu.pl](http://www.filozofiapubliczna.amu.edu.pl) (dostęp: 18.10.2021).

- KLISZCZ, A. (2009). *Homo – humanista – humanizm. Humanizm w źródłach słownikowych*. W: A. Borowski (red.), *Humanizm. Historie pojęcia*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- KRUSZYŃSKA, S. (2018). *Kulturalny barbarzyńca. Fenomenologia radykalna Michela Henry'ego jako filozofia sztuki życia*. Kraków: Universitas.
- KUCZYŃSKA, A. (1969). Humanizm renesansowy: antynomia jednostki i społeczeństwa. W: Z. Augustynek (red.), *Humanizm socjalistyczny. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych” z okazji 25-lecia PRL*. Warszawa: PWN.
- LE DÉVÉDEC, N. (2015). *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*. Montreal: Liber Canada.
- ŁEMPICKI, S. (1992). *Renesans i humanizm w Polsce*. W: tegoż, *Wiek złoty i czasy romantyzmu w Polsce* (wybór i oprac. J. Starnawski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- LÉVINAS, E., *Antyhumanizm i edukacja*, w: tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- LÉVINAS, E. (1991). O hebrajski humanizm. W: tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś. Gdynia: Atext.
- LORRAIN, J.-L., Raul D. (2003–2004). *Nanosciences et progrès médical, rapport d'information nr 298*. Pobrane z: [https://www.senat.fr/rap/ro3-293/ro3-293\\_mono.html](https://www.senat.fr/rap/ro3-293/ro3-293_mono.html) (dostęp: 14.10.2021).
- MARITAIN, J. (1946). *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- MARITAIN, J. (1988). *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa. Kraków: Znak.
- MARITAIN, J. (2005). *Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau*, tłum. K. Michalski. Warszawa: Fronda.
- MASŁOWSKI, M. (2009–2010). Humanistyczna problematyka przełomu antropologicznego. Okres romantyzmu. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej, cz. 1*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- MATTÉI, J.-F. (2015). *L'homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture*. Paris: Grasset.
- NOWAK, L. (1969). Uwagi o sensowności problemów światopoglądowych. W: Z. Augustynek (red.), *Humanizm socjalistyczny. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych” z okazji 25-lecia PRL*. Warszawa: PWN.
- NOWICKA-JEŻOWA, A. (2009–2010). Nurty humanistyczne w kulturze polskiej. Perspektywy historii idei. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.),

- Humanitas. *Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- PACZOSKA, E. (2009–2010). Dekonstrukcje i integracje. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- PAWLAK, W. (2009–2010). Z dziejów pojęcia *humanitas*. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- PICCHIO, R. (1999). „Dworzanin” według Łukasza Górnickiego, tłum. H. Krzyżanowski (s. 194–213). W: tegoż, *Studia z filologii słowiańskiej i polskiej*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- PICKER, E. (2002). *Menschenwürde und Menschenleben. Das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- PICKER, E. (2007). *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- PISMO Świąte Starego i Nowego Testamentu (1971)*. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- POPOW, S. (1979). *Socjalizm i humanizm*, tłum. J.M. Skrzypkowa. Warszawa: Książka i Wiedza.
- POSSENTI, V. (2004). *Filozofia i wiara*, tłum. K. Kubis. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- REALE, G. (2008). *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II.
- RENAUT, A. (1989). *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard.
- SALICETI, C. (2004). *L'Humanisme a-t-il un Avenir?*, Paris: Éd. Dervy.
- SARNOWSKI, S. (1969). Chrześcijaństwo, humanizm – dialog. W: Z. Augustynek (red.), *Humanizm socjalistyczny. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych” z okazji 25-lecia PRL*. Warszawa: PWN.
- SARTRE, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, K. Szeżyńska- Maćkowiak. Warszawa: Muza.
- SCHAFF, A. (1949). *Pogadanki o materializmie historycznym*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- SCHAFF, A. (2012). *Humanizm ekumeniczny*. Warszawa: Kto jest Kim.
- SINGER, P. (1979). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SINGER, P. (1994). *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam Verlag.

- SINKO, T. (1960). *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*. Warszawa: PAX.
- SPRANGER, E. (1927). Aufruf an die Philologie, s. 7. W: tegoż, *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*. Leipzig: Teubner.
- TODOROV, T. (2003). *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, tłum. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski. Warszawa: Czytelnik.
- ULLMANN, W. (1985). Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu, tłum. J. Mach. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- URBANKOWSKI, B. (1969). *Mieszczański humanizm na progu ciemności*. W: Z. Augustynek (red.), *Humanizm socjalistyczny, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych” z okazji 25-lecia PRL*. Warszawa: PWN.
- WOJTYŁA, K. (1982). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- WOJTYŁA, K. (2006). *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Znak.
- WOLEŃSKI, J. (2008). *Wartości: między filozofią a doświadczeniem potocznym*. Pobrane z: [www.humanizm.net.pl/wolenski2.htm](http://www.humanizm.net.pl/wolenski2.htm) (dostęp: 14.10.2021).
- WOLEŃSKI, J. (2016). *Wykłady o naturalizmie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- WOLEŃSKI, J. (2021). *Humanizm i racjonalizm*. Pobrane z: [www.humanizm.net.pl/hirwolenski.html](http://www.humanizm.net.pl/hirwolenski.html) (dostęp: 18.10.2021).

## SUMMARY

### Humanism—a lost idea

The idea of humanism is a vital idea in European culture, and at the same time it is burdened with ambiguity on the one hand and, on the other, with a multitude of philosophical and ideological developments. The author of the book presents the aforementioned ambiguity and multiplicity by proposing her interpretive key, which allows us to identify the most important contents of such a heterogeneous and changing concept, to separate ideological humanism from philosophical humanism, and to dispel the hopes that have been hitherto held for the revival of the idea of humanism as classical humanism. Then, she discusses contemporary philosophical versions of anti-metaphysical humanisms, showing how the intellectual space opened up for trans-humanism and anti-humanism. She demonstrates that the problem of “humanism” should be reformulated today into the problem of “anti-barbarism” and proposes an original understanding of both barbarism and its opposite—anti-barbarism—inspired, inter alia, by the ideas of French phenomenologist Michel Henry. She also puts forward examples of philosophical humanisms that pave the way towards anti-barbarism understood this way.

## STRESZCZENIE

Idea humanizmu jest w kulturze europejskiej ideą żywotną, a jednocześnie obarczoną z jednej strony wieloznacznością, a z drugiej – wielością rozwinięć filozoficznych i światopoglądowych. Autorka książki przedstawia rzeczoną wieloznaczność i wielość, proponując swój klucz interpretacyjny, który pozwala wyłonić najistotniejsze treści z tak niejednolitego i zmiennego pojęcia, oddzielić humanizm ideologiczny od humanizmu filozoficznego oraz rozwiać żywione dotąd nadzieje na odnowienie się idei humanizmu jako humanizmu klasycznego. Następnie omawia współczesne filozoficzne wersje humanizmów antymetafizycznych, ukazując, jak otwierała się intelektualna przestrzeń dla transhumanizmu i antyhumanizmu. Twierdzi, że problem „humanizm” należy dziś przeformułować na problem „antybarbaryzm” i proponuje oryginalne rozumienie zarówno barbaryzmu, jak i jego przeciwieństwa – antybarbaryzmu inspirowane m.in. myślą francuskiego fenomenologa, Michela Henry’ego. Pokazuje także przykłady humanizmów filozoficznych, które wytyczają drogę ku tak pojmowanemu antybarbaryzmowi.





SABINA KRUSZYŃSKA uzyskała tytuł profesora filozofii w 2013 roku. Obecnie jest profesorem emerytowanym Uniwersytetu Gdańskiego. Pracowała w Instytucie Filozofii UG, kierując Zakładem Historii Filozofii Nowożytnej. Obszar badań obejmuje nowożytną i współczesną filozofię francuską, filozofię kultury, filozofię religii, historię idei. Opublikowała między innymi książki: o filozofii religii Benjamina Constanta (i przetłumaczyła dla serii *Klasyki Filozofii* PWN dzieło *O religii* tegoż autora), o filozoficznych wyznaniach niewiary w nowożytnej myśli francuskiej, o fenomenologii radykalnej Michela Henry'ego. Współautorka i redaktorka wielu innych monografii, autorka licznych artykułów, kierująca projektami badawczymi, organizatorka seminariów badawczych, doświadczony nauczyciel akademicki, członkini kilku towarzystw naukowych polskich i międzynarodowych.

Dziś każdy światły człowiek chętnie przyznaje, że bycie humanistą, czyli uznanie dla idei humanizmu i jej praktykowanie, jest koniecznym warunkiem przynależności do kultury cywilizowanego świata. Można więc stwierdzić, że idea humanizmu należy współcześnie do zestawu idei oczywistych. Oczywistość ta staje się jednak wysoce problematyczna, gdy sięga się do historii idei humanizmu, zaś anty-metafizyczne filozofie końca XX i początku w XXI wieku z mniejszą lub większą konsekwencją ideę tę kwestionują. Czy można zatem być dziś humanistą (w szerokim znaczeniu tego słowa), pozostając człowiekiem poszukującym filozoficznych, czyli najbardziej podstawowych, uzasadnień dla wyznawanych i praktykowanych przez siebie i przez innych idei? Na to pytanie poszukuje odpowiedzi Autorka książki, analizując najbardziej rozpowszechnione filozoficzne koncepcje humanizmów i antyhumanizmów.

ISBN 978-83-62475-84-1



9 788362 475841