

SPÓR O HUMANIZM

Jest rzeczą zastanawiającą, że problem uznawany dzisiaj za jeden z najważniejszych — problem humanizmu, tak trudno poddaje się rygorom analizy intelektualnej. Termin „humanistyczne” używany jako ocena systemów polityczno-społecznych, filozoficzno-światopoglądowych, teologicznych, kultur czy też postaw psychiczno-moralnych, nadaje im, jak się często wyczuwa, najwyższy możliwy walor, zaś odmówienie tej wartości uważane jest za zdecydowane potępienie. Dzięki temu wydaje się też, jakby pojęcie humanizmu było na innym, wyższym i nadrzędnym wobec tamtych, poziomie.

Wielość płaszczyzn i zagadnień podlegających tej ocenie pomnożona przez wielość poglądów filozoficzno-światopoglądowych powoduje niejasność i zmienność pojęcia „humanizm”, a także niekończące się o niego spory. Jedno jest chyba niewątpliwe, że ostateczną płaszczyzną, na której można dokonywać sensownego dialogu i gdzie można oczekiwać rozwiązań, a może nawet uzgodnień stanowisk, jest płaszczyzna, na której występuje pojęcie człowieka. W tym miejscu trzeba sobie zdać sprawę z tego, że pojęcie humanizmu oprócz swojego znaczenia wartościującego, ma także i znaczenie opisowe, oznaczające że coś (ktoś) podejmuje problematykę „humanistyczną”, tj. problem człowieka i spraw ludzkich. Jednakże podjęcie takiej problematyki nie wystarcza, aby można kogoś (czy też myśl lub działanie) ocenić jako humanistę. Dopiero sposób rozwiązania tego problemu, czy to w teorii czy w działaniu, pozwala na ocenę. Istnieje nawet możliwość, chyba nie tak wyjątkowa, tworzenia „humanizmu niehumanistycznego”, gdzie jeden człon ma charakter opisowy, a drugi oceniający.

Wspólny rys wielości humanizmów odnaleźć można, jak się wydaje, na dwóch płaszczyznach. Pierwsza, to podejmowany problem — człowiek i sprawy ludzkie: jego pojęcie i dola, pomyślność i szczęście, problemy moralności, kultury, pracy, społeczeństwa itp. W takim ujęciu to, co humanistyczne przeciwstawia się przede wszystkim temu, co przyrodnicze, techniczne („sztuczne”) i boskie (nie religijne). W tym wypadku decyduje dobór tematu.

Druga płaszczyzna, gdzie można dopatrywać się wspólnych rysów, to płaszczyzna rysów osobowości i związanych z nią konkretnych poczynań ludzkich. Jest to właściwie płaszczyzna moralna. I tutaj to, co humanistyczne (= humanitarne), przeciwstawia się temu, co nieludzkie, w rozumieniu: mniej niż ludzkie, zwierzęce. „Humanistyczne” znaczy tyle, co odpowiednie dla człowieka traktowanego zarówno jako podmiot, jak i przedmiot działania. Ale nie tylko człowieka, bo mówi się także o nieludzkim traktowaniu np. zwierząt. W tym wypadku „humanistyczne” (= humanitarne) przeciwstawia się „podludzkiemu” (zwierzęcemu) a nie „nadmudzkiemu”, np. boskiemu, przeciwnie, jest to wyższy stopień „ludzkiego”.

Najwięcej natomiast dyskusji budzi humanizm jako określenie ontycznego statusu człowieka i jego spraw, umiejscowienie go w rzeczywistości, a więc rozwiązanie teoretyczne problemu człowieka, mające zresztą swoje implikacje praktyczno-moralne, jak na przykład problem hierarchii bytów. Tu należą m. innymi takie sprawy, jak rozważania czy człowiek jest najwyższym bytem, najwyższą wartością (wydaje się, że te dwa problemy nie pokrywają się całkowicie ze sobą), rozważania o stosunku człowieka do Boga, przyrody, społeczeństwa itp. Tutaj toczą się największe spory o wyższość humanizmu teocentrycznego i antropocentrycznego, spory o tzw. „prawdziwy” i „fałszywy” czy „pozorny” humanizm itp. Jest to po prostu płaszczyzna filozoficzno-światopoglądowa.

Wymienione płaszczyzny mają dość płynne granice i w wielu punktach zachodzą na siebie. Ponieważ jednak nie utożsamiają się ze sobą, należy przy określaniu humanizmu, czy tego co humanistyczne, brać pod uwagę ich różnice. Dzięki temu uniknie się wielu nieporozumień.

Spory i dyskusje prowadzone o humanizm winny się mieścić między dwoma biegunami: indyferentyzmem, czy konformizmem, a nietolerancją. Trudno jest bowiem żądać, aby w imię tolerancji człowiek rezygnował z własnych przekonań, lub żeby nie uznawał przekonań innych za błędne. Ale też nie można odsądzać od czci i wiary ewentualnego przeciwnika ideologicznego tylko dlatego, że nie ma takich samych przekonań. Wszystko to, a także zapewne i inne rzeczy, sprawia, iż rzetelna dyskusja nad humanizmem jest szczególnie trudna.

Jedną z ostatnich dużych publikacji, a nie ma ich w Polsce wiele, jest tom zatytułowany *Humanizm socjalistyczny*¹. Zawiera on 23 artykuły 22 autorów, podzielone na cztery działy zatytułowane: Narodziny humanizmu europejskiego, Założenia humanizmu marksistowskiego, Tendencje i antynomie humanizmu mieszczańskiego, Problemy i perspektywy humanizmu socjalistycznego.

Wobec takiej ilości problemów trudno ustosunkować się do wszystkich artykułów w recenzowanej pozycji. Można wybrać tylko niektóre.

Nader ważną choć jedyną rozprawą o charakterze metodologicznym jest w tym tomie M. Fritzhand *O pojęciu humanizmu — metodologicznie* (s. 85-103). Autor, pisząc o wielu trudnościach, jakie sprawia pojęcie humanizmu, nie rezygnuje bynajmniej z wytyczenia drogi do ściślejszego określenia tego pojęcia. Jednakże określenie to może dokonać się tylko w znaczeniu neutralnym, opisowym, a nie wartościującym lub perswazyjnym. W tym celu proponuje zastosowanie trzech metod: lingwistycznej, etymologiczno-porównawczej i historycznej. Może to doprowadzić do bardziej sprecyzowanego pojęcia humanizmu. Dzięki postulowaniu takiej definicji okazuje się, że nie ma „[...] jedyne go autentycznego humanizmu, są natomiast różne jego odmiany oprócz wspólnych cech istotnych odznaczające się jeszcze istotnymi i nieistotnymi historycznie właściwościami” (s. 99). Dziwić może, że M. Fritzhand nie proponuje także metody „filozoficznej”, np. określenie istoty człowieka. Jest to jednak o tyle zrozumiałe, iż wtenczas musiałoby dojść do oceniania, które jego zdaniem nie może być neutralne. W każdym razie to, co proponuje Autor, czyni pojęcie humanizmu mniej płynnym.

Romuald Jezierski w artykule „Przyczynek do charakterystyki humanizmu socjalistycznego” (s. 323-339) proponuje natomiast inne podejście do tego tematu. Jest to próba określenia humanizmu, w tym wypadku socjalistycznego, poprzez antropologię, przez określenie pojęcia człowieka. Jest to chyba jedyny sposób określenia nie „neutralnego”, tzn. opisowego, ale oceniającego pojęcia humanizmu. Autor, wychodząc z podstawowych założeń filozofii Marksa i Engelsa, próbuje określić humanizm socjalistyczny na płaszczyźnie antropologiczno-aksjologicznej. Takie podejście do zagadnienia daje nadzieję, że po jego rozwinięciu będzie można bardziej wyraźnie określić ten niełatwy problem oraz przeprowadzić wyraźniejszy dialog i konfrontację z innymi typami humanizmu.

Właśnie próbą dialogu i konfrontacji jest artykuł Stefana Sarnowskiego zatytułowany *Chrześcijaństwo, humanizm — dialog*. Jest to próba wyznaczenia pola dyskusji i jej perspektyw. W humanizmie chrześcijańskim Autor wyróżnia dwie tendencje, humanizmu „zamkniętego” reprezentowanego, jego zdaniem, przez Maritaina i Gilsona, oraz humanizmu „otwartego” — przez Mouniera i Lacroix. „Otwartość” i „zamknięcie” ma oznaczać stosunek do osiągnięć filozofii nowożytnej. Polem dialogu między humanizmami ma być konkretne działanie, „płaszczyzny praktycznych realizacji”, a nie koncepcje człowieka, z których one w jakiś sposób wynikają. Można tutaj mieć już pewne zastrzeżenia, postawa ludzka bowiem, wyrażająca się w działaniu, nie jest oderwana od formacji intelektualnej, od światopoglądu i filozofii. Te dwie wzajemnie się dopełniają i korygują. Wątpliwości są tym większe, iż S. Sarnowski sądzi, że „w obecnych czasach opowiadanie się za tradycyjnym chrześcijaństwem dalekie jest od humanizmu” (s. 295), a więc że postawa religijna, w tym wypadku humanizm chrześcijański, musi zmodyfikować swoje założenia teoretyczne, aby mógł być w pełni humanizmem. Przedziwny jest to dialog, w którym partnerowi proponuje się rezygnację z własnej postawy. Poparcie, jakiego szuka u Mouniera, Lacroix i A. Morawskiej jest chyba złudne. Gotowość na „niepokojące nieraz rewizje i narażenie się na ewentualne kryzysy” (słowa A. Morawskiej, s. 296), oraz krytyka różnorodnych, małych i dużych, błędów popełnianych przez chrześcijan, nie jest u nich rezygnacją z tradycyjnych wartości chrześcijańskich, ale właśnie chęcią ich podtrzymania przez nowe ich odczytanie, przez usunięcie kurzu „tradycji”, który na nich osiadł. Przyznawanie się do popełnianych błędów, od czego nie jest wolny żaden człowiek, niekoniecznie musi oznaczać postawę słabości i rezygnacji.

S. Sarnowski, krytykując teorię Maritaina i Gilsona o teocentryzmie („Bóg jest centrum człowieka”), upraszcza sprawę powtarzając za L. Kołakowskim, że w ten sposób „moralność ta opiera się na przemieszczeniu wszystkich realnych

¹ *Humanizm socjalistyczny*. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych” z okazji 25-lecia PRL. Warszawa 1969 PWN, s. 447.

wartości w świat pozaludzki, w którego niepojętej doskonałości człowiek może w nieznacznym tylko stopniu partycypować..." (s. 282). Ta teza Maritaina ma znaczenie ontologiczne i choć niewątpliwie łączy się z nią płaszczyzna moralno-aksjologiczna, to jednak z tego bynajmniej nie wynika znikomość człowieka jako wartości moralnej, jakby to wynikało z podtekstu. Wprost przeciwnie. Połączenie płaszczyzny ontologicznej i moralnej ma zagwarantować najwyższą wartość człowiekowi — człowiek jest obrazem Boga.

Można zrozumieć niechęć Autora do tomizmu. Wszak i nie wszyscy chrześcijanie są tomistami. Być może jest ich tylko duża mniejszość. Ale argumenty historyczne, jakie m. inn. przeciwko niemu wysuwa, są niezbyt trafne. Humanizm chrześcijański (teocentryzm) to nie jest nawrót do czystych form umysłowości średniowiecznych. Maritain i Gilson nie twierdzą zgoda, że „wymogiem czasów współczesnych jest dochowanie wierności trzynastowiecznej doktrynie tomistycznej” (s. 299). Przypuszczalnie byłiby jej wierni tak samo, gdyby była i dziewiętnastowieczna. Wartość jej widzą nie w czasie jej powstania, ale całkiem w czym innym. Zresztą trudno ich uważać za strażników ukrytego skarbu. Są raczej twórczymi kontynuatorami, co nie znaczy, że przyjmuje się bezkrytycznie wszystko, co zdziałali. Tym niemniej można przyznać rację S. Sarnowskiemu, że postawa Maritaina, przede wszystkim przez jego krytycyzm i polemiki w stosunku do innych filozofii, jest mało „dialogowa”. Wydaje się jednakże, że nie jest to sprawa filozofii, której hołduje, ale raczej jego osobowości i temperamentu.

Mimo tych uwag krytycznych w stosunku do artykułu S. Sarnowskiego, wydaje się być on cennym przyczynkiem do dialogu. Punktem wyjścia bowiem musi być zawsze wzajemne zrozumienie swoich stanowisk i pretensji.

W tym też duchu należy przyjąć cały tom. Jest w nim wyłożona, w sposób najpełniejszy chyba z dotychczas spotykanych, koncepcja humanizmu socjalistycznego, w której mieszczą się różne ujęcia, jego ambicje i dążności oraz ustosunkowanie się do innych postaw.

Jerzy W. Gałkowski

ŚWIĘTO I ŻYCIE CODZIENNE

Agnès Villadary, *Fête et vie quotidienne*, Paris 1968. Ed. ouvrières, ss. 239.

Od kilku lat obserwuje się zacieranie granic między socjologią kultury i socjologią religii. Zauważa się także ujmowanie samej religii jako zjawiska kulturowego. Te ostatnie tendencje nie były obce Durkheimowi i Czarnowskiemu; znajdują ponowne odrodzenie w pracach Bellaha, Bergera, Parsonsa, Remyego i innych. W centrum zainteresowania tak zorientowanej socjologii religii leży zagadnienie ukrytych struktur myśli symbolicznej i działania symbolicznego, ukrytych struktur myśli racjonalnej i działania technicznego. Mimo pierwszych prób teoretycznego opracowania wymienionych problemów, wciąż odczuwa się brak empirycznych weryfikacji nowych teorii. Praca Villadary, chociaż jest bardzo wycinkowa to jednak cenna, bo po części stanowi odpowiedź na istniejące w tej dziedzinie zapotrzebowanie i wyznacza dalsze kierunki badań.

Autorka książki, podzielonej na część teoretyczną i empiryczną, usiłuje przede wszystkim dokonać socjologicznej interpretacji znaczenia ewolucji świąt we współczesnym społeczeństwie francuskim. W części drugiej przedstawia wyniki ankiety przeprowadzonej wśród 100 osób, w wieku od 15 do 18 lat, w środowisku paryskim. Autorka omawia kolejno: obraz święta w świadomości badanej populacji, reprezentacje form i funkcji świąt w społeczeństwie francuskim (święta narodowe, rodzinne, kiermasze, bale publiczne, festiwale), poglądy młodzieży na ewolucję świąt, aspiracje dotyczące ewolucji świąt; jest rzeczą charakterystyczną, że mało uwagi poświęciła świętom religijnym. Oddzielnie potraktowano „prywatki” młodzieżowe, jako szczególny wskaźnik przeobrażeń, przez jaki przechodzą współczesne sposoby świętowania.

Aparatura pojęciowa zastosowana przez autorkę jest oryginalna, ale i symplifyczystyczna, co do pewnego stopnia tylko tłumaczy się problemem jaki sobie postawiła. Autorce chodziło o pytanie, czy aktualne święta zanikają czy tylko podlegają przeobrażeniom. Celem znalezienia odpowiedzi wyróżniła dwie pary pojęć: