

JOZEF KRAKOWIAK

DZIEJE FILOZOFII ŚWIATA HUMANISTYCZNEGO

B. Suchodolski, I. Wojnar: *Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów*. Wstęp: Bogdan Suchodolski. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1988, 504 s.

Domyślam się, iż *Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów* jest jeszcze jednym, choć niejawnym konkurentem do bycia pomocą (podręcznikiem?) do nauczania filozofii w szkołach średnich. Chociaż wybór ten nie ma ambicji, aby uczyć myśleć systematyczno-filozoficznie ani społecznie, ani naukowo nawet, lecz wąsko antropologicznie, ściślej: aksjologiczno-pedagogicznie, właśnie humanistycznie.

Nie widać też zamiaru narzucania światopoglądu, chociaż raczej omijana jest religijna jego ekspresja, ale równocześnie i naukowa jego eksplikacja. W tym właśnie sensie wybór ten ma filozoficzną podstawę, że nie uzasadnia go ani religijna, ani naukowa zasada. Odrzucona jest zarówno naturalistyczna jak i supranaturalistyczna orientacja. Nie objaśnia się tu świata humanistycznego ani przez sferę faktów i zjawisk, ani też przez jakąkolwiek transcendentną rzeczywistość.

Nie dostrzegłem ani narzucania, ani odrzucania problematyki sensu, lecz nakaz poszukiwania sensu świata, sensu życia, sensu dziejów. Sensu kultury upatrywać należy w nasycaniu istniejących, zastanych form cywilizacyjno-instytucjonalnych prospektywno-twórczą postawą humanistyczną, a to przez ukazywanie jej różnych, zmiennych dziejowo oblicz.

Całość dziejów myśli humanistycznej podzielona została na pięć epok, z których trzy ostatnie obejmują po dwa wieki. Oczywiście nie dotyczy to średniowiecza i starożytności, epok znacznie dłuższych. Natomiast objętością wybranych tekstów góruje wiek XIX i współczesność, ściślej lata 1840—1980, ujęte jako jedna epoka o dziewięciu orientacjach. Teksty z tej epoki zajmują 250 stron, dokładnie połowę objętości tego o dużym formacie tomu.

Wybór tekstów autorów starożytnych, bez XX-wiecznych komentarzy, równy objętością tekstem renesansowym — co jest znaczące —

należy ocenić jako reprezentatywny co do nazwisk i uwzględniający niewątpliwą i wręcz zadziwiającą różnorodność ówczesnych orientacji.

Wydaje się, iż obraz myśli Sokratesa i Platona jest minimalnie wykrzywiony. Cytat z Platońskiego *Eutyfrona* jest raczej zbędny, lepiej byłoby ilustrować myśl Sokratesa w oparciu o teksty Ksenofonta. Brak mi wyrazistej obecności idei autonomii — wobec tradycji religijnej i innej — własnego myślenia Sokratesa. Nakazywał on opierać się przede wszystkim na własnych wiadomościach i przekonaniach i w oparciu o nie podejmować decyzje. Do wyroczni odwoływać się dopiero wtedy, gdy *daimonion* (własne przekonanie, sumienie) milczy. Chodziło mu o obowiązek myślenia i uzasadniania, a nie zadawania się instynktem i tradycją. Cytat z *Eutyfrona* nazbyt sceptycyzmem (sofistyką) pachnie, to bardziej charakteryzuje samą metodę, niż poglądy.

Ideę wychowywania przez służbę Muzom i gimnastykę możnaby zilustrować tekstem kogoś innego niż Platon. Dlatego preferowałbym cytat z *Uczty* (XXV—XXIX), gdzie ustami Sokratesa głoszony jest ideał kalokagathii, czyli jedności piękna i dobra w człowieku, co pozwala brzydaliwi Sokratesowi domagać się przyznania pierwszeństwa w konkursie piękności z racji piękna duszy. Zawarta w tej samej wypowiedzi Sokratesa koncepcja płodzenia w ciałach i duszach to przecież idea nieśmiertelności osiąganego przez miłość i twórczość. Idea ta w XX wieku głoszona przez Ericha Fromma cieszyła się nawet w Polsce dużą popularnością.

Miałbym małą pretensję o okrojenie tzw. trójmianu leczniczego Epikura i płynącą stąd ideę życia bez trwogi, tak poetycko ujętą w poemacie filozoficznym *De rerum natura*, pominiętego w wyborze Lukrecjusza. To wolnościowe, antyfatalistyczne nastawienie tych autorów inspirowało *prometeizm* Marksa. Prometeusz to pierwszy święty w jego kalendarzu filozoficznym.

Z dwu stoików przedłożyłbym Epikteta nad Senekę, a z Marka Aureliusza zacytowałbym jedną z formuł o nieistnieniu śmierci; to tylko zmiana sposobu istnienia w ramach całości bytu.

Nie mogę nijak pojąć, jak mogło spośród wielkich idei głoszonych i realizowanych przez klasyczną starożytność zabraknąć dwu, które tak potężnie oddziaływały na kulturę europejską? Jakież to inne racje niż lekceważenie humanistycznego sensu teorii państwa, prawa i wszelkich innych instytucji pozwalają pominąć bez jednego słowa nie tylko rzymskie prawo, ale i ateńską demokrację? A przecież ostatnia część jedynej w całości zachowanej tetralogii Ajschylosa *Oresteja*, pt. *Eu-menidy* będąca społeczno-religijną epopeją narodzin demokracji europejskiej, przedstawia Atenę jako bezpośredniego jej inicjatora. Jest

to co najmniej równie wielki jak *Prometeusz skowany* — tegoż samego autora — pomnik kultury i sztuki greckiej. Dokumentuje to George Thompson w *Ajschylos i Ateny* i... B. Suchodolski.

Stąd na tym tle niejaki Kritiasz z Aten może wystąpić jako jedyny obrońca prawa, a ściślej religii w funkcji uzasadnienia poszanowania prawa. Teksty Henri J. M a r r o u i Ryszarda Ganszyńc a, pomieszczone wśród opt'acowań, należałoby mocno skrócić.

Odnosnie epoki średniowieczem zwanej, to już sama nazwa jest myląca, bowiem zgrupowane tu teksty w większości należą do starożytności. Bardziej więc odpowiednim określeniem byłoby *Chrześcijaństwo*. Ale wówczas czymś jeszcze bardziej szokującym, nawet dla ateisty, jest brak *Kazania na Górze* — wzmiankowanego tylko w tekście A. Schweitzera — z V rozdziału *Ewangelii wg. św. Mateusza* (zwłaszcza wersety 20—48), gdzie, moim zdaniem, ma miejsce nie co innego jak wykazywanie, iż także *Dekalog* jest zbyt liberalny i dlatego przestarzały, a więc *Nowy Testament* jest wyraźnie nową etyką.

Zademonstrowane tu niedopatrzienia mają swoją kontynuację w pominięciu ogólnostoickiej idei *amor jati* oraz w pominięciu, obecnej także u Epikteta, zasady kosmopolitycznej, tzn. społeczności złożonej z boga i ludzi¹. Wiąże się z tym pominięcie drugiej formuły imperatywu kategorycznego Kanta: *Twierdzą oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych (...) Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka*², oraz idei państwa celów, tzn. istot rozumnych systematycznie powiązanych przez wspólne obiektywne prawa w oparciu o ideę woli każdej istoty rozumnej jako woli powszechnie prawodawczej³. Można by rzec, iż państwo celów jest nieinstytucjonalną formą więzi interpersonalnych na wzór niewidzialnego kościoła reformacji, a może tylko parafrazą Cicerona i Epikteta.

Teksty pomieszczone między F i l o n e m Aleksandryjskim, który z judeaistycznych pozycji dokonuje asymilacji filozofii greckiej, a św. Augustynem są po prostu marne. Nieprzypadkowe jest pominięcie tzw. nominalistów z Wilhelmem O c k h a m e m na czele. Wiek XIII reprezentowany jest tylko przez Rogera Bacona, pominięci zo-

¹Epiktet: *Diatryby. Encheiridion*. Warszawa 1961, s. 33, 119 oraz 127—128.

²I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1984, s. 60—61, 62.

³Ibidem, s. 69, 65.

stali św. Tomasz z Akwinu oraz Jan Duns Szkot. XIV wieku nie reprezentuje nikt, pierwszą połowę XV wieku tylko G. M a n e t t i. Jest to wyraz niewiedzy albo uprzedzenia.

Do opracowań na temat średniowiecza można by włączyć tekst W. Goethe o katedrach gotyckich⁴.

Sporo tekstów z epoki Renesansu jest „przegadanych”, np. te autorstwa C a r d a n o czy Bude są zbędne, bowiem powtarzają idee sformułowane w innych tekstach. Nie tylko w wyborze z tej epoki zawarte jest zbyt wiele etyki, a nawet moralizatorstwa. Brak mi tu, jak w Oświeceni, tekstów o treści krytycznej, tekstów wykazujących co nie jest humanizmem, co jest uznawane za nieludzkie. Teksty atakujące *nieludzkość* zastanego świata, wykazujące ograniczenia i nonsensy poprzednich pokoleń mają bardzo ważne znaczenie edukacyjne właśnie. Znacznie lepiej rozumiemy czyjąś koncepcję humanizmu, gdy wiemy co ten ktoś uważa za antyhumanizm, z czym w żaden sposób nie jest w stanie się pogodzić i co uznaje za wrogie człowiekowi.

Odnosnie epoki XVII i XVIII wieku, nie nazwanej tu Oświeceniem, miałbym nieco więcej uwag. Uwzględniwszy *Namiętności duszy* K a r - tejusza, co jest wyprostowaniem skrzywionego racjonalistycznie obrazu tej myśli, należało je poprzedzić cytatem z *Medytacji* na temat nieograniczonej wolności człowieka, oraz wyliczeniem wszystkich aspektów *cogito* (rzeczy myślącej): *Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje*⁵. Tymczasem Spinoza wypadł ciasno racjonalistycznie, ponieważ pominięto jego etykę wysiłku istnienia (*conatus*). Czyżby ta została uznana za antyhumanistyczną?

Niesłusznie pominięto teksty wytykające nierozumność świata i jego instytucji. Równie niezasadnym jest pominięcie tekstów sceptycznych H u m e' a oraz krytycznych Kanta.

Pewne zdziwienie polskiego czytelnika musi budzić zupełna nieobecność polskiej myśli romantycznej, którą w szkole nauczyciele (a do nich adresowany jest ten wybór), mają obowiązek wyklądać swoim uczniom jako najszczytniejszą humanizmu odmianę. Pytanie zatem pozostaje, bowiem we *Wstępie* nie ma o tym mowy. Zwłaszcza, że z niemieckiego nurtu Romantyzmu uwzględniono tylko jego klasycyzującą odmianę. A pominięcie to jest równie znamienne jak nieuwzględnienie rozkwitu scholastyki, tyle, że tym razem dotyczy to tylko pierwszych czterdziestu lat XIX wieku.

⁴ W. Goethe: *O architekturze niemieckiej*. W: *Filozofia niemieckiego oświecenia*. Warszawa 1973, s. 545—550.

⁵ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Warszawa 1958, s. 38.

W wyborze tym nie ma nawet wzmianki o ekonomicznej idei pracy jako źródle wartości, np. Adama Smitha. Nie ma też ekonomizujących socjalistów utopijnych, np. Charlesa Fouriera teorii przyjemności płynącej z pracy. Marks jako przedstawiciel XIX wieku obecny jest tylko jako teoretyk humanistycznej formy stosunków ekonomicznych, wyciągający komunistyczne wnioski z wyobcowania własności prywatnej.

Podsumowujące XVII i XVIII wiek teksty Sprangera i Hazarda są dość marnym, nietrafionym i wątlwym komentarzem myśli tej oświeconej epoki.

Zanim przejdę do omawiania wyboru tekstów z XIX wieku i współczesności, to w oparciu o wstęp do tej epoki, o wstęp do całości i związane z tym rozumienie humanizmu, chciałbym wyrazić parę bardziej osobistych uwag. Razi mnie tak daleko posunięta *autonomizacja* humanistycznego ducha. Rzekłbym, iż nie tylko nie jest to żadna odmiana materializmu, ale mam poważne wątpliwości, czy można to określić jako realizm ontologiczny. Humanizm w tym ujęciu jest tylko przenikającą formą, istniejącą bądź nie, formą realnych procesów naturalno-społecznych. Gdyby dało się orzec, iż jest on formą *zależną* od kształtu tych realnych, obiektywnych procesów, to byłoby to stanowisko realistyczne. Ale możemy przeczytać, iż raczej jest to podstawa, korzenie różnych obszarów *realności*.

Abstrakcyjność tak pomyślanego humanizmu upatruję w tym, iż na zbyt *dualistycznie* rozróżnia się tu *pragmatyczną* rzeczywistość państwa, dobrobytu, władzy, instytucji i prawa itp. *realności*, oraz *humanistyczną* rzeczywistość narodu, ojczyzny, wspólnoty, samorządu i moralności. Gdy jedynie tylko w tej drugiej sferze upatruje się źródło sensu i jedyną formę twórczości, to jest to przesadza.

Co prawda rozróżnia się ekonomiczną sferę pracy i techniki oraz polityczno-prawną sferę instytucji, ale obu tym warstwom *realności* przeciwstawia się humanizm niczym irrealność. Jest to trochę tak jak z opozycją bytu i świadomości w ramach materializmu historycznego. Jeśli uwzględnia się tylko ich przeciwieństwo, to nijak nie może zostać dostrzeżony rozumny, świadomościowy wymiar (aspekt) bazy i nadbudowy instytucjonalnej.

Chodzi mi o to, że nie widać, jak postęp w obu tych warstwach realności miałyby jakoś określać czy motywować ich humanistyczną formę. Zatem w trosce o cel najwyższy — oto etycyzm tej koncepcji wyboru tekstów — nie dostrzega się wiedzy o tym, co z dwojga lepsze, nie ceni się półśrodków, lecz łąknie się tylko najlepszego. Humanizm to absolut, to byt w stopniu najwyższym, bytowość niestopniowalna, to jedyna prawdziwa ojczyzna człowieka.

To niewątpliwie nadmierny i dlatego edukacyjnie niezbyt płodny utopizm. Jeśli edukacja humanistyczna ma mieć sens tylko aktualno-przyszłościowy, to jeszcze pół biedy, ale jako rozumienie przeszłości, to z tego mogłoby wynikać jej niezrozumienie, bo trzeba by nie widzieć rzeczywistego postępu. Pułap jest bowiem ustawiony tak wysoko, że wszystko to, co było, jest *ex definitione* niehumanistyczne. A może tak jest w istocie?

Całość myśli ostatniego półtorawieczna rozbita została na dziewięć orientacji (szkół?), z czego wydzielenie tylko ósmej orientacji jest nieuzasadnione. Meylana (wraz z Babitem, choć tego raczej w ogóle należało wyrzucić) można było przenieść do zakończenia całości. Lauwerysa i van Liera, jeśli są niezbędni, przenieść do szkoły pozytywizującej. B r e m o n d jest absolutnie zbędny, podobnie jak i pozostali przedstawiciele tego *nowego humanizmu*.

Dlaczego w ogóle i to w ramach szkoły pozytywistycznej reprezentowany jest Renouvier? W to miejsce lepszy chyba byłby jakiś cytat z *Filozofii sztuki* Hyppolyte'a T a i n e. Podobnie może dziwić brak dokumentacji teorii *religii ludzkości* C o m t e' a. Tekst H u x - I e y a należałoby w jego części dotyczącej nauki co najmniej skrócić.

W ramach orientacji marksistowskiej zbędny jest Fiedosiejew. Czyżby był on lepszy niż Łunaczarski? Pomieszczony tu tekst Fritzhanda w pełni uzasadnia pominięcie Feuerbacha. W ogóle brak mi w tym bloku teorii *obumierania* państwa, która być może jest utopią, ale przecież zgodną z rozumieniem humanizmu w tym wyborze. Teksty Garaudy'ego i Schaffa można by skrócić.

Czy Spengler, zwłaszcza z racji cytowanego fragmentu, nie powinien (razem z Simmlem i Guyau) przeniesiony być do orientacji tzw. *filozofii życia*, a więc razem z Nietzschem, Bergson e m i pragmatyzmem? Mogłoby tu znaleźć się także miejsce dla Freuda. Humanistyczność pragmatyzmu w ujęciu ze *Wstępu* wydaje mi się przesadzona.

Wybór autorów i tekstów orientacji egzystencjalnej nie budzi zastrzeżeń. Chociaż wątpię, aby można było identyfikować stanowisko Kierkegaarda z *bohaterem tragicznym* (stadium etyczne), czy też z *Rycerzem miłości* (stadium estetyczne). Sam Kierkegaard chciałby być *rycerzem wiary* (stadium religijne), ale czy ten może uznany być za humanistę? Jeśli egzystencjalizm, nieprawdy (?) *syn* fenomenologii reprezentowany jest wystarczająco, to *córa* tejsze, dziczka na jej szczepie — jak pisze Ricoeur — hermeneutyka jest równie wielką nieobecnością jak semiotyka. A są to wciąż wpływowe kierunki filozofii współczesnej.

Również specjalnych zastrzeżeń nie budzi wybór tekstów personali-

stów chrześcijańskich. Należałoby mocno skrócić tekst Zawieyskiego, a w to miejsce dodać cytat z *Co to jest personalizm?* Mouniera nt. filozofii *czystych rąk* jako teorii zastraszającej ludzką odwagę czynu, krępującej rozwój osobowości. Konieczny jest cytat z encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*, bowiem pominięcie to także fałszuje obraz myśli ludzkiej. W tej antologii przedstawicielami filozofii pracy są Hejzod, Baconowie i Diderot, a nie są ani marksści, ani chrześcijanie współcześni. Ponadto osobiście widziałbym tu także *Hymn do materii* oraz *Rozwój pojęcia ewolucji* Teilharda de C h a r d i n.

W ramach orientacji szóstej zwanej tu *humanistyczną*, a może lepiej *neokantowsko-humanistyczną* konieczny jest cytat z *Kryzysu nauki* Edmunda Husserla. Ponadto należałoby zadokumentować, iż drugi wielki fenomenolg Max Scheler, głosząc ideę kosmicznego odczucia jedności, świadom był tajemnych więzi ze Wschodem. Podobnie nie od rzeczy byłoby zacytować jego pogląd, iż chrześcijaństwo nie zabrania walki, lecz nienawiści. Dlaczego nie ma tu cytatu z *Książeczki o człowieku* R. Ingardena?

Interesująco zestawiona jest orientacja VII, która wyraża poglądy chyba najbardziej zbliżone do rozumienia humanizmu ze *Wstępu z Wprowadzenia* do dzieła *Wiek XIX i współczesność*, pióra samego Profesora Bogdana Suchodolskiego. Chodzi tu o jakby uczuciową, nieinstytucjonalną, bezpośrednią i personalną formę więzi osób, o świadczenia ludzi dla konkretnych ludzi, o wspólnotę zrodzoną poprzez sprawiedliwość, braterstwo, miłość, przyjaźń, prawdę, Międzyludzkie, uznanie *Ty* (drugiego) jako osoby i wejście z nim w dialog. Chodzi tu o wyrażenie miemania, iż sfera publiczna nie redukuje człowieczeństwa do instytucji. Człowiek publiczny nie cały jest instytucją... Gdyby nie było orientacji VIII, to byłby to finał, i szkoda, że tak nie jest.

Wówczas orientacja IX byłaby epilogiem i przestrożą. Dlatego powinna być rozszerzona, np. o *Regres człowieczeństwa* K. Lorenza czy *Trzecią falę* A. Tofflera. Winno tu znaleźć się miejsce na cytat z *Grundrisse*. Karola Marksa⁶ (Warszawa 1986, s. 572—574), sąsiadujący treściowo z tekstem Mumforda, tyle, że o ileż bardziej proroczy, chyba dopiero teraz zrozumiąły. Czy jest tu miejsce na inne utopie i antyutopie?

Dział *Dialog z humanistami innych kultur* jest nie tylko skrajnie ubogi, lecz absolutnie pozbawiony współczesnych tekstów. Podobnie dotkliwie odczuwany jest brak humanistów chrześcijańskich o niekatolickiej orientacji. Są to teksty będące pod podwójną kościelno-państwo-

⁶ *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1986, s. 572—574.

wą cenzurą. O ile *pierwsza* książeczka prezentująca panoramę myśli teologicznej protestantyzmu XX wieku, autorstwa Karola Karskiego, wyszła w 1971 roku, to pierwsze polskie tłumaczenie dzieła przedstawiającego muzułmański punkt widzenia na islam pt. *Idee i wartości islamu*, którego autorem jest Seyyed Hossein Nasr, ukazało się wkrótce po wydaniu pełnego tłumaczenia *Koranu* w... 1988 roku! To być może tłumaczy brak współczesnych dzieł z innych kultur, ale dlaczego np. Dietrich Bonhoeffer jest nieobecny?

Mam nadzieję, że część pomieszczonych tu uwag pozwoli udoskonalić ten przewodnik po dziejach humanistycznej myśli. Uwagi te w niczym nie podważają faktu, że jest to bardzo sensownie ułożone i przejrzyste skomponowane kompendium, które winno znaleźć się w każdej szkolnej bibliotece. A wcale nie jestem przekonany, czy większość studentów posiada przyswojony podobny zakres orientacji w zakresie kierunków filozofii współczesnej, jaki daje ta książka.