

## Humanitaryzm a miłość bliźniego. Porównanie podatności na degenerację

Autor tekstu: Jerzy Drewnowski

Samo porównanie miłości bliźniego z humanitaryzmem czyli ukierunkowanym na doczesne życie człowieka czynnym poszanowaniem jego godności nie jest nowe. Jego korzenie tkwią głęboko w refleksji etycznej Oświecenia, zwłaszcza niemieckiego, między innymi w stawianym mniej lub bardziej otwarcie pytaniu o alternatywę dla miłości bliźniego. W sposób pośredni stawiali je sobie między innymi Immanuel Kant (1724-1804) i Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), próbując zreformowania całej etyki w duchu rozumu, obowiązku i docześnie pojętego dobra wspólnego wszystkich ludzi. Ale najdobitniej, choć w sfabularyzowanej formie, ujął sprawę w *Natanie mądrym* (1779) Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Przeciwwstawił on chrześcijańską miłość bliźniego uniwersalnej miłości człowieka, która przekracza wszelkie granice religii i nie pyta nigdy o to, czy drugi człowiek dba we właściwy sposób o swoje szczęście po śmierci. Mimo że nie odwoływał się do autorytetu filozofów starożytnych, głosił humanitaryzm bliski stoickiej filantropii, choć może żarliwszy od niej i w większym stopniu kierujący się współczuciem.

W poniższym wywodzie niezależnie od potrzeby pamiętania o przemyśleniach tych i innych dawniejszych autorów historia filozofii i literatury pozostanie na boku. Wypadnie skupić uwagę na samym zaznaczonym w tytule zagadnieniu, które również dzisiaj rzadko bywa stawiane wprost: czy humanitaryzm i miłość bliźniego są podobnie podatne na wypaczenia, a jeśli nie, to na czym polegają główne różnice w tym zakresie. W próbie odpowiedzi na pierwszy plan wysunie się rachunkowy, by tak rzec, aspekt odmienności dzielącej obie porównywane ze sobą idee — ich swoiste sposoby gospodarowania wartościami.

**Chrześcijańskie i świeckie ujęcie miłości do człowieka.** Chrześcijańska miłość bliźniego w obecnych czasach osłabienia wiary w życie pośmiertne bywa traktowana jako niemal pełny, choć religijnie wyrażony, równoważnik humanitaryzmu — postawy czynnie wyrażanego respektu dla godności człowieka i jego ludzkich praw. Zwykło się uważać, że zaznaczające się tu odmienności odnoszą się raczej do sposobu mówienia niż do samej rzeczy, zwłaszcza że rzucają się w oczy bardzo istotne podobieństwa. Oto na przykład zarówno w religijnym przykazaniu miłowania bliźnich jak samego siebie, jak i w jego świeckim odpowiedniku odpowiedzialność za los drugiego człowieka oraz uwrażliwienie na spotykające go zło należą do podstawowych wartości etycznych. W słusznym skądinąd nastawieniu na poszukiwanie tego, co różne sposoby myślenia łączy ze sobą, giną z pola uwagi dwie ważne różnice, wynikające ze ścisłego związku miłości bliźniego z religią i z cechami swoistymi religii chrześcijańskiej. Pierwsza z tych różnic - to, nieobecna w świeckim ujęciu miłości człowieka, odpowiedzialność za zbawienie innych osób. Druga, podstawowa różnica polega na tym, że w odróżnieniu od względnej stałości i niezależności humanitaryzmu kształt chrześcijańskiej miłości bliźniego jest w wielkim stopniu zmienny i zależny od panującego w danym czasie sposobu pojmowania Boga, w szczególności od zakresu przypisywanej Bogu mocy, a także od rodzaju uczuć, które w przekonaniu wierzących Bóg żywi dla człowieka.

Współwystępowanie nakazu miłości z obawą o osoby zagrożone wykluczeniem z kręgu zbawionych zaznacza się już w Ewangeliach. Silny akcent na zasadę, że każdy osobiście ponosi skutki swego złego postępowania, góruje jeszcze dość wyraźnie nad napominaniem o możliwej współodpowiedzialności za wieczne potępienie drugiej osoby. Podobne umiarkowanie zdaje się cechować także te prądy starożytnego chrześcijaństwa, gdzie braterska miłość i równość ludzi stanowiła jądro politycznej ideologii wielkich mas biedoty oczekujących rychłego nadejścia sprawiedliwszego ładu społecznego. Jednakże lęk o możliwość przyczynienia się do wiecznego potępienia drugiego człowieka już w starożytności uległ znacznemu nasileniu. Przez wiele stuleci chrześcijańska miłość bliźniego była przeniknięta na wskroś niepokojem o zbawienie wieczne współbraci, i to nie tylko w pobożności średniowiecznej i kontrreformacyjnej. W etyce katolickiej jeszcze dzisiaj miłość i odpowiedzialność za cudze zbawienie pozostają w ścisłym związku. Różnica w stosunku do świeckich idei poszanowania godności człowieka ma z tego punktu widzenia znaczenie kapitalne.

Również głoszona przez kościoły chrześcijańskie zależność miłości bliźniego od czci okazywanej Bogu, a także od miłości Boga do człowieka, dosyć rzadko w naszych czasach pobudza do głębszej refleksji nad różnicami dzielącymi podejście świeckie od religijnego. Już

samo odwoływanie się do miłości w sprawach człowieka bywa traktowane na podobieństwo uczuć religijnych. Dla wielu ludzi wierzących i etyczniewrażliwych poszanowanie ludzkiej godności tworzy z czcią okazywaną Bogu integralną, wewnętrznie niesprzeczną całość. Nie można tu jednak zapominać, iż z reguły ludzie w ten sposób odczuwający czcą i podziwiają Boga przede wszystkim dlatego, że widzą w nim uosobienie moralnego dobra i miłości, nie koncentrując swej adoracji na jego surowości i wszechmocy. Tymczasem właśnie na kulcie Boga wszechmocnego, groźnego i surowo karzącego grzeszników zasadzało się przez długi ciąg stuleci wiele nurtów religijności chrześcijańskiej, co po dziś dzień znajduje pewną kontynuację. Rzecz jasna, ten kult mocy nie mógł i nie może pozostawać bez ogromnego wpływu na sposób odczuwania miłości bliźniego, a także na propagowane jej modele. Trudno nie dodać tutaj uwagi o czynnikach ideologicznych: zarówno obraz Boga, jaki pojmowanie miłości bliźniego wykazuje w ciągu wieków zastanawiającą zgodność z politycznymi i gospodarczymi potrzebami kościołów.

**Motywowana miłością odpowiedzialność za zbawienie bliźnich.** Poczucie odpowiedzialności za rozwój duchowy drugiego człowieka, za jego uczynki i wyznawane wartości nie jest swoistością etyki religijnej. W takiej czy innej formie towarzyszy ono każdej dojrzałej miłości i każdej rzeczywistej trosce o dobro innych osób. W zasadzie zasługuje na wysoką moralną ocenę, choć kryje w sobie groźbę uszczęśliwiania miłowanego człowieka wbrew jego woli i ze szkodą dla jego wewnętrznego rozwoju. W ujęciu religijnym bywa niebezpieczne w sposób szczególny. Niebezpieczne jest zwłaszcza wtedy, gdy główny akcent ważności w pojmowaniu cudzego dobra spoczywa na życiu pośmiertnym z uszczerbkiem dla doczesności. Sprawa staje się jeszcze groźniejsza, gdy przy takim nastawieniu myśl kieruje się nie tylko ku złemu moralnie postępowaniu danej osoby, lecz również ku zgorzeniu czyli możliwości, że dawany przez tę osobę zły przykład sprowadzi innych ludzi na drogę grzechu i narazi ich na wieczne potępienie.

Że zagrożenia płynące z tak zorientowanego poczucia odpowiedzialności są realne, historia chrześcijaństwa poucza w sposób dramatyczny. Wojny religijne, zbrodnie Świętej Inkwizycji wobec heretyków i innowierców oraz powtarzające się do względnie niedawnych czasów prześladowania czarownic, wytaczane im procesy sądowe, likwidacje mienia, zabijanie i tortury nie wymagają przypominania. Dodajmy do tego wymykające się historycznym rekonstrukcjom skutki religijnej nadgorliwości w sferze prywatnej — zrodzoną z troski o wieczne zbawienie bezwzględna, okrutna surowość wobec dzieci, młodzieży, osób podwładnych, starych i chorych. Co w tego rodzaju czynnej i represywnej nietolerancji jest tutaj ważne, to to, że wywodzi się ona w istotnej mierze ze szczerzej troski o dobro człowieka. Wspomniany przed chwilą Lessing w *Natanie mądrym* pokazuje to na przykładzie chrześcijańskiej dziewczynki wychowywanej w żydowskim domu, lecz w religii chrześcijańskiej — przez chrześcijańską opiekunkę. Żarliwa troska opiekunki o uchronienie powierzonego sobie ukochanego dziecka przed mękami wiecznej pośmiertnej kary przeradza się w jego nieustanne dręczenie, jak podkreśla poeta, z gorącej miłości bliźniego: „Jest chrześcijanką — z miłości musi dręczyć” (*Natan*, w. 430 i n.).

**Odpowiedzialność za godne postępowanie drugiej osoby.** Nieco inaczej wygląda sprawa represji i okrucieństw rodzących się z dbałości o godność człowieka jako dziecka bożego. Żądanie i stosowanie najsurowszych kar jest konsekwencją bezlitosnego potępienia moralnego szczególnie ciężkich, 'śmiertelnych' grzechów. Ten status miały i mają po dziś dzień, jak wiadomo, między innymi grzechy nieczystości, zwłaszcza konkubinaty oraz wszelkie erotyczne anomalie dochodzące do głosu w czynach, słowach czy choćby w myślach. Odpowiedzialność za drugą osobę odgrywa tu rolę niewątpliwą, lecz nie jedyną i niepierwszorzędną. Ogrom takich grzechów polega w przekonaniu teologów na tym, iż przez 'nieczystość', czyli niedozwoloną przyjemność płciową ciało ludzkie zostaje zbezczeszczone, przez co ulega naruszeniu godność osoby ludzkiej w jej 'bożym dziecięctwie'. Zarazem bezmiar popełnionej 'obrzydliwości' jest tłumaczony złamaniem ustalonego przez Boga moralnego porządku, a także wstrętem odczuwanym przez Boga do tego rodzaju grzechów i grzeszników. Z tego względu, jak poucza między innymi teologia katolicka, w ocenie grzechu nieczystości nie odgrywa roli to, czy dotyczy on sprawy ważnej czy małej. Innymi słowy, nie ma w tym aspekcie znaczenia wielkość ewentualnych krzywd wyrządzonych drugiej osobie, która zresztą nie pojawia się tu w ogóle w polu widzenia. Również miłość do zagrożonej grzechem osoby, gdy się już pograżyła w obrzydliwości, znika na nieuchwytnie dalekim planie. Na plan pierwszy wysuwa się sama przeraźliwość wstrętnego grzechu, a także, rzecz jasna, niebezpieczeństwo zgorzenia. Stosowane do niedawna w wielu krajach surowe sankcje prawa karnego za

niektóre 'przestępstwa' z tej dziedziny odpowiadają domniemanej surowości samego Boga w podejściu do tych spraw.

W świetle wszystkich związanych z tymi sankcjami niepotrzebnych ludzkich cierpień troska o godność osoby ludzkiej jako dziecka bożego wydaje się niczym innym jak tylko dbałością o prestiż antropomorficznie pojmowanego Boga w jego roli władcy i prawodawcy. Również troska o nienaruszalność porządku ustanowionego przez Boga zdaje się być jedynie wyrazem identyfikacji z interesem instancji symbolizującej represyjną i bezwzględną moc. Ciekawe, że ten antyhumanitarny aspekt teologicznego wątku ludzkiej godności jest po dziś dzień sprawą czekającą daremnie na krytyczną analizę — na miarę nowoczesnej wiedzy psychologicznej o człowieku i w zgodzie z pogłębioną wrażliwością etyczną wielu osób naszego czasu.

**Pobudka do wybierania między Bogiem a człowiekiem.** Wskutek zespolenia w jeden kompleks czci dla Boga i miłości do człowieka czyhają na religijnego chrześcijanina między innymi dwa poważne zagrożenia wrażliwości etycznej. Jednym z nich jest zapomnienie o człowieku w wyniku całkowitego zanurzenia się w słodkiej adoracji Boga, przewyższającej wszelkie inne doznania szczęścia. Drugie niebezpieczeństwo tkwi w tendencji do działania na niekorzyść bliźniego wskutek zawarcia sojuszu z Bogiem. W obu wypadkach znaczenie podstawowe ma uwielbienie Boga jako istoty potężnej i czyniącej, przynajmniej w pewnych wypadkach, użytek ze swej potęgi. Ponieważ kult mocy i konieczny w miłości do człowieka szacunek dla istot słabych nie łączą się w spójną i stabilną całość, porażki miłości bliźniego są niejako zaprogramowane od samego początku.

I tak na przykład koncentracja uwagi na boskiej mocy jest zwykle wielką pokusą, by wierzyć i być przekonanym, że Bóg jest po naszej stronie we wszystkich ważnych konfliktach międzyludzkich, osobistych, społecznych i politycznych. Wzmacnia tę pokusę nauczanie kościołów o wyższości wiary nad niewiarą i wyłącznej słuszności własnego obrazu Boga. Oburzenie na wrogów, konkurentów lub rywali znajduje w takim najnaturalniejszym dla każdego kościoła nauczaniu potężne wsparcie i staje się oburzeniem na przeciwników Boga. Skutki w postaci wzmożenia nienawiści, okrucieństwa i dyskryminacji są trudne do uniknięcia i zwykle niedługo każą na siebie czekać. Nie wydaje się z tego punktu widzenia przypadkiem znany fakt, że po uznaniu w roku 380 chrześcijaństwa za religię panującą w cesarstwie rzymskim wzmożyły się w Europie prześladowania i pogromy ludności żydowskiej. Dopiero zbrodnie holocaustu uświadomiły niektórym chrześcijanom, jak straszne skutki może mieć nie sprawdzony etycznie sposób pojmowania Boga, choćby powstawał w psychice ludzkiej w sposób naturalny i spontaniczny.

Z uzależnienia etyki od religii wielbiącej Boga bardziej za jego moc niż za dobroć pochodzi też, jak się wydaje, to, co można by nazwać 'ekskomunikacyjnym' charakterem kultury chrześcijańskiej. Jego symbolem są akty wykluczenia ze wspólnoty wiernych zwane ekskomunikami, klątwami lub anatemami. Tak zwana 'ekskomunika większa', zakazująca przyjmowania sakramentów, pokazuje bodaj najjaskrawiej, jak łatwo w nastroju potępienia o utratę wszelkiej miary. Nie jest rzeczą przypadku, że w życiowej praktyce przez wiele stuleci do wspólnoty osób połączonych nakazem wzajemnego okazywania sobie miłości należeli tylko chrześcijanie, i to bynajmniej nie wszyscy. W stosunku do heretyków, ateistów, innowierców, wrogów Kościoła i wszelkich innych osób uznawanych za niemiłe Bogu miłość bliźniego zachowywała milczenie. Nierzadko, jeśli nie z reguły, oddawała głos czynnej nienawiści.

**Ekonomia dobra i zła w miłości bliźniego.** Ekonomia dobra i zła w miłości bliźniego, w aspekcie odpowiedzialności tak za siebie, jak i za innych, opiera się na rachunku z kilkoma istotnymi niewiadomymi. Nie wiadomo przede wszystkim, jak szeroki mimo dobroci i miłosierdzia Boga jest zakres jego woli zbawczej i kto mimo starań o uczciwe życie może zostać potępiony. Nie wiadomo też, jak może wypaść wielkość kary wymierzanej za ludzką grzeszność przez Boga już w życiu doczesnym, a także kto w danym wypadku zostanie taką karą objęty oprócz tych największych grzeszników, którzy ją bezpośrednio powodują. Nie wiadomo wreszcie, jak wielkiej pokuty i jak wielkiego zadośćuczynienia wymaga odwrócenie od siebie i od swych bliskich Bożego gniewu. Wiadomo natomiast, jak wielkie maksymalne zyski i straty wchodzi w grę — zbawienie albo potępienie po śmierci.

Z nauki kościołów prawowierni chrześcijanie wiedzą dobrze, że w obu wypadkach chodzi o wartości nieskończenie wielkie: zarówno pośmiertne szczęście, jak i nieszczęście ma wymiar nieskończony, tak co do wielkości, jak co do trwania w czasie. I tu dochodzimy do sprawy najważniejszej — do ceny cierpienia płaconego w życiu doczesnym. To prawda, iż cena ta

spada znacznie, gdy zgodnie duchem czasu popyt na zbawienie wieczne maleje. Jednakże zasadnicza reguła pozostaje z konieczności zawsze ta sama: za wartości nieskończenie wielkie płacona cena musi być nieporównywalnie wyższa niż za dobra wymierne. Przy tym wiara we wszechmoc i w potęgę Boga, budząc i utwierdzając myśl o jego surowości, skłania do postępowania nacechowanego ostrożnością: lepiej płacić możliwie jak najwięcej niż za mało. Rzec jasna, przychodzi to człowiekowi z reguły łatwiej, gdy płacącymi są inni ludzie, choćby serdecznie miłowani. Innymi słowy głównym problemem są tutaj wysokie ceny, które za czyste sumienie danej osoby płaci drugi człowiek w swym doczesnym cierpieniu. W miłości bliźniego kształtują się one nieproporcjonalnie wysoko w porównaniu do cennika koniecznych cierpień w tych systemach etycznych, które operują rachunkiem wartości skończenie wielkich. Z tego punktu widzenia można zaryzykować porównanie idei moralnej do przedsiębiorstwa: rachunek ekonomiczny w miłości bliźniego przypomina nie tyle nowoczesne prywatne przedsiębiorstwo, co gospodarkę totalitarnego i zaborczego państwa w stanie wojny; w wypadku klęski stawkę może stanowić utrata suwerennego bytu czyli całego kapitału, za to w wypadku totalnego zwycięstwa — zyskanie wszystkiego czyli całego świata. W takiej sytuacji ogromne nakłady materialne i straty w ludziach nie mają znaczenia decydującego.

Łatwo wykazać, że w zgodzie z tym religijnym rachunkiem zysków i strat dokonuje się nie tylko dręczenie z miłości, lecz że zgadzają się z nim również dwie pozostałe sprawy: surowość sankcji prawa karnego wobec 'przestępstw' związanych z 'nieczystością' oraz zawężanie pojęcia bliźni do prawowiernych i przyzwoitych chrześcijan. Nie wchodząc z braku miejsca w szczególności, warto tutaj spojrzeć jeszcze raz, tym razem pod kątem kary za obrazę, na charakter związku zachodzącego między nadmierną surowością a antropomorficznym pojmowaniem Boga jako istoty wszechmocnej: jeśli Bóg jest wszechpotężnym panem i władcą świata, trudno nie powziąć przekonania, że mści surowo wszelkie zaniedbania i naruszenia swej monarszej godności; już bowiem pobieżna obserwacja życia uczy, że im wyższa jest godność obrażonej osoby, tym surowsze są kary przewidziane za obrazę; w sposób naturalny nasuwa się tu również myśl, że odpowiednio do wielkości boskich sankcji muszą się kształtować kary wymierzane w imieniu Boga przez człowieka.

Wypaczenia i zaniedbania idei miłowania bliźnich stanowiły, jak wiadomo, od wielu wieków przedmiot samokrytycznej refleksji chrześcijaństwa. Budziły myśl o konieczności powrotu do pierwotnego ducha Ewangelii, nie skażonego jej późniejszymi przewrotnymi interpretacjami kościelnych teologów. Swoistą kontynuacją tych i innych, ciągle powracających, prób ratowania człowieka przed fałszywie pojętym Bogiem były między innymi oświeceniowe próby radykalnego zreformowania etyki. Od czasów Oświecenia trwa upowszechnianie wzorca etyki już u samych korzeni zabezpieczonej przed wypaczeniem, przez radykalne jej wyzwolenie spod władztwa niebezpiecznych religii. W tym kierunku zmierza między innymi deistyczna koncepcja Boga jako najwyższej istoty, która stworzywszy świat nie wtrąca się do biegu ludzkich spraw. Ten sam cel mają na oku wspomniane na początku filozoficzne koncepcje etyki, w których — jak w kantowskim imperatywie kategorycznym — moralna powinność wobec drugiego człowieka ogranicza się do spraw doczesnych, programowo neutralna bądź tolerancyjna w kwestiach edukacji religijnej.

**Humanitaryzm i zawarte w nim zabezpieczenia przed degeneracją.** Humanitaryzm jako należąca do tego niezmiernie żywotnego trendu reakcja moralistów, oświeceniowych i późniejszych, na negatywne skutki uzależnienia etyki od religii zawiera szereg świadomie wprowadzonych zabezpieczeń przeciwko deformacji swej głównej treści. Sprowadzają się one do podstawowej, nienaruszalnej tezy, że nie istnieje wartość wyższa niż człowiek. Nie jest też przypadkiem, że cele pozytywne przeważają w humanitaryzmie nad zwalczaniem zła, choć akcent na unikanie niekoniecznego cierpienia jest bardzo silny. Koszta osiągnięcia dobra i walki ze złem kształtują się mniej więcej tak jak ceny przedsiębiorstwa oferującego zwykłe towary, to znaczy o skończenie wielkiej wartości, a chcącego utrzymać się na rynku. Ze względu na niebezpieczeństwo bankructwa ceny owe nie mogą dochodzić do pewnego zbyt wysokiego pułapu. Pod groźbą samounicestwienia humanitaryzm nie może i nie chce akceptować kary śmierci, tortur, przymusowego odwoływania wyznawanych poglądów. Nie uznaje wojny jako metody rozwiązywania konfliktów, sprzeciwia się dyskryminowaniu mniejszości rasowych i innych, definitywnemu i całkowitemu wykluczeniu ze wspólnoty ludzkiej jakiegokolwiek osoby, także przestępcy. Nie zgadza się na stosowanie sankcji karnych za wyznawane poglądy, choćby nawet były szkodliwe, z wyjątkiem upowszechniania hasel jednoznacznie zbrodniczych. Wreszcie wystrzegając się pilnie zasady, że cel uświęca środki, zachowuje umiarkowanie w kwestii przemiany struktur społecznych. Już w ujęciu Lessinga jest wyczulony na zło tkwiące w

zbyt głębokich podziałach klasowych. Już ten wielki moralista postulował też formę społeczeństwa, w której na wąsko pojętą filantropię nie byłoby zapotrzebowania. Z drugiej strony tenże sam humanitaryzm jest z reguły niechętny rewolucji i przez to spotyka się z surową krytyką jej zwolenników — za oderwanie od życia i za naiwną wiarę w możliwość ulepszenia świata bez walki. W sprawach społecznych grzeszy zatem raczej przesadną ostrożnością w tępieniu zła niż nadgorliwością. Unika wszelkiej zbyt sztywnej nietolerancji, i to nie tylko w sensie nietolerancji religijnej, lecz także w znaczeniu najogólniejszym. Można zaryzykować sformułowanie, że humanitaryzm stosuje się do tej samej zasady, co konstruktorzy maszyn w odniesieniu do tzw. 'tolerancji wymiaru'. Otóż pamiętają oni o tym, że zbyt mała tolerancja powoduje zbyt wysokie koszty budowy i eksploatacji urządzenia technicznego. Ale można też doszukać się w ogólnym 'matematycznym' wzorze humanitaryzmu i innej zasady 'ekonomicznej': moralne koszty naprawy złego stanu rzeczy w danej dziedzinie życia nie mogą być większe niż samo zło w wypadku jego tolerowania.

**Żywotność i wpływ humanitaryzmu.** Ten system wewnętrznych zabezpieczeń wmontowany w samą istotę humanitaryzmu chroni go, jak się wydaje, skutecznie przed deformacją i stanowi zarazem o jego żywotności. Jego moralna atrakcyjność wywiera wpływ również na religię chrześcijańską, teologię, a także na działania kościołów. Jak łatwo zauważyć, od czasów Oświecenia w chrześcijańskich wyobrażeniach Boga nastąpiło dość wyraźne przesunięcie akcentów z wszechmocy i surowości na miłość i współczucie. Zyskała na znaczeniu teologiczna teza o powszechnej zbawczej woli Boga, która obejmuje także niechrześcijan. Niewątpliwie wstrząs minionego wieku wywołany ludobójstwem wynikłym z narodowosocjalistycznego antysemityzmu był tu myślowym katalizatorem o ogromnym znaczeniu. Tragedie drugiej wojny światowej w zderzeniu z etyką humanitaryzmu przyczyniły się także do tego, że w kręgach niekościelnych teologów chrześcijańskich rozwinęła się i dojrzewa na naszych oczach ponadwyznaniowa w swej istocie koncepcja Boga współcierpiącego z ludźmi: Boga względnie słabego, a w każdym razie najsłabszego i w czynieniu dobra zdanego niejako na ludzkie współdziałanie. W kościołach 'urzędowych' doszła do głosu większa łagodność w traktowaniu grzeszników. W Kościele Katolickim widać to na przykładzie powściągliwości w stosowaniu ekskomunik oraz łagodzenia zawartych w nich sankcji. Mimo zasadniczych różnic miłość bliźniego upodobniła się dość znacznie do humanitaryzmu.

Żywotność i wpływ humanitaryzmu można dostrzec również w sferze społecznej, między innymi w rozwoju wielu międzynarodowych instytucji i praw: regulujących koegzystencję państw i narodów, przeciwdziałających niedorozwojowi słabszych społeczności, niosących ulgę jeńcom wojennym i ofiarom wojny, troszczących się o przestrzeganie praw człowieka. Także powstanie nowożytnej demokracji oraz praworządnego i opiekuńczego państwa można przypisać w znacznej mierze popularności idei humanitarnych. Trudno wreszcie nie docenić ich wpływu na wytworzenie się modelu społeczeństwa nie tylko wyczulonego na los słabych i pokrzywdzonych, ale też programowo 'otwartego' i tolerancyjnego.

**Słabości i zagrożenia humanitaryzmu.** Mimo tych i innych wielkich osiągnięć oraz wewnętrznych zabezpieczeń przed wypaczeniem humanitaryzm odznacza się pewną przyrodzoną sobie słabością. Apelując do rozumu, uniwersalnej ludzkiej solidarności i takich uczuć wyższych jak empatia i współczucie, dysponuje słabszym napędem emocjonalnym niż ideologie, które odwołują się wprost albo pośrednio do egoizmu, kultu mocy lub marzeń o dobrobycie materialnym. W konfrontacji z tak ukierunkowanymi ideologiami humanitaryzm słabnie wewnętrznie i przechodzi do defensywy, między innymi pod naporem demobilizujących argumentów o niemożności zmiany 'naturalnych' trendów w gospodarce i polityce. Powstaje wówczas, jak w obecnym czasie, poważne niebezpieczeństwo, że zawęzi swe moralne aspiracje do dobroczynności czyli filantropii doraźnej, symbolicznej i de facto blokującej wszelkie inicjatywy odważniejsze i szerszej zakrojone.

Sprzyja takiemu wstęcznemu rozwojowi humanitaryzmu opieranie jego działań nie tyle na stoickim uporze, co na optymizmie zbyt łatwym w stosunku do rzeczywistych trudności. Frustracja stąd powstająca jest tym dotkliwsza, iż obserwacja dokonujących się w świecie zmian każe czasem wątpić w owocność jakichkolwiek dalszych starań o tworzenie, bądź tylko o zachowanie, humanitarnych struktur społecznych. Gospodarcze i polityczne odpodmiotowanie wielkich rzesz ludności połączone z utratą równowagi sił między zwykłymi ludźmi a możliwymi tego świata tłumaczą w znacznym stopniu redukcję ambitnych celów, które przyświecały humanitaryzmowi jeszcze do niedawna. Trzeba tu jednak pamiętać, że jest to słabość

wynikająca w ogromnej mierze także z czynników zewnętrznych — z pojawienia się nowej nierównowagi sił w świecie w sposób dla wielu osób niespodziewany.

W ścisłym związku z sytuacją braku równowagi pozostaje też sprawa nadużywania haseł humanitarnych do egoistycznych celów gospodarczych i politycznych: humanitaryzm może zostać nadużyty tak samo, jak każda ciesząca się dobrą sławą rzecz, myśl lub idea; pod jego 'płaszczkiem' lub 'przykrywką' mogą się dokonywać działania moralnie bardzo wątpliwe, i to nawet przez długi czas, zwłaszcza wtedy, gdy realny układ sił umożliwia skuteczność przemilczeń, kłamstwa i dezinformacji. Kwestia nadużywania idei do obcych im celów stanowi już jednak oddzielny temat, nieprzewidziany w obecnym szkicu.

**Główny wynik przeprowadzonego porównania.** Jeśli nie zapomniano o czymś istotnym, odpowiedź na pytanie o podatność na degenerację wypada w odniesieniu do humanitaryzmu w zasadzie negatywnie. Obecna jego słabość wynika między innymi z jego struktury, ale, jak się zdaje, w takim stopniu, w jakim słabość bywa wynikiem umiarkowania. Strukturalne samozabezpieczenia humanitaryzmu przed skrajnością zasadzają się, jak to próbowano sformułować, na przejrzystym 'ekonomicznym' wzorze operowania wartościami: wytyczane cele są skończenie wielkie, a ich realizacja opiera się na rachunku moralnych kosztów, nie mogących sięgać pułapu, na którym zrównują się z zyskami i gdzie grozi niebezpieczeństwo, że je przekroczą. Mimo wszelkich zdarzających się błędów natury poznawczej w ocenianiu przyszłych sytuacji są to zabezpieczenia sprawdzające się w życiu: w czasach ideowego uwznioślenia rachunek kosztów moralnych zapobiega przesadzie i nadgorliwości w doborze skutecznych sposobów działania; również w okresach nastroju bliskiego rezygnacji imperatywny i kategoriyczny charakter tegoż rachunku przestrzega przed utratą miary — wskazując na wysokie moralne ceny popełnianych zaniedbań; w obu tych skrajnych sytuacjach i na całej przestrzeni sytuacji pośrednich humanitaryzm jawi się jako szczęśliwe połączenie moralnego zaangażowania z roztropnością.

Chrześcijańska miłość bliźniego w porównaniu z humanitaryzmem czyni wrażenie o wiele bardziej podatnej na degenerację, głównie w wyniku zależności od religii i wiary, zwłaszcza w ich kościelnych formach. Przez długi czas w ważności życia pośmiertnego znajdowała zachętę do lekceważenia krzywd i nieszczyść dokonujących się w życiu doczesnym. Z kultu Boga wszechmocnego czerpała pobudkę do prześladowań, nienawiści oraz wykluczania z grona bliźnich wszelkiego rodzaju niewygodnych grzeszników. Również dzisiaj miłość bliźniego mimo wszelkich pozytywnych zmian ma nadal wielkie problemy z uniwersalizmem. Gdy stanowi część i owoc kościelnego nauczania wiary i moralności, spotyka się na co dzień z tezami o wyższości wiary nad niewiarą, chrześcijaństwa nad innymi religiami oraz własnego wyznania chrześcijańskiego nad innymi chrześcijańskimi konfesjami. I odpowiednio do tego przekonania o wyższości własnej religii godzi się na ogół z podziałami szerzącymi nieufność do tych, którzy szanują człowieka inaczej, w ramach innego rytuału lub innej teologii, albo tylko z pobudek humanitarnych.

**Uwagi końcowe — samoświadomość humanitaryzmu.** Humanitaryzm jak każda idea nastawiona na aktywność i skuteczne działanie zyskuje wiele na wewnętrznej sile, gdy ma wyrazistą świadomość własnej swoistości. Dobrze, jeśli zdaje sobie sprawę z tego, że jest nie tylko ideą moralną i miernikiem słuszności działań, ale też ideologią. Jeśli przez ideologię rozumie się zespół idei, poglądów i przekonań zorientowany na wspólne osiąganie celów, jest ideologią szczególną - troszczącą się o wszystkich bez wyjątku. Pamiętając o tak rozumianym uniwersalizmie jako o swoim podstawowym wyróżniku, humanitaryzm może oceniać inne idee moralne oraz ideologie pod kątem możliwej konkurencji bądź kooperacji z nimi. Świadom swej przyrodzonej niezgody na ludzką krzywdę, nie zamyka oczu na nieszczęścia i zagrożenia wynikające z braku równowagi sił w świecie i w tym sensie mimo całej swojej ostrożności nie może nie współdziałać z ideologiami lewicowymi. Wyostrzona samoświadomość ułatwi mu także zachowanie niezależności w stosunku do ideologii z pozoru egalitarnych, lecz, jak w wypadku neoliberalizmu, służących głównie grupowym, egoistycznym interesom. Wartościujące porównywanie ze sobą ideologii lub doktryn etycznych, jak w powyższym szkicu, nie jest pasją humanitaryzmu, tolerancyjnego ze swej natury. Jest to może jednak praktyka konieczna w obecnej sytuacji — zalewania świata przez nową falę barbarzyństwa.

### **Jerzy Drewnowski**

Ur.1941, historyk nauki i filozof, były pracownik PAN, Akademii Lessinga i Uniwersytetu Technicznego w Cottbus, kilkakrotny



stypendysta Deutsche Forschungsgemeinschaft i Biblioteki Księcia Augusta w Wolfenbüttel. Współzałożyciel Uniwersytetu Europejskiego Viadrina we Frankfurcie nad Odrą. Pracował przez wiele lat, w Polsce i w Niemczech, nad edycją „Dzieł Wszystkich” Mikołaja Kopernika. Kopernikowi, jako uczonemu czynnemu politycznie, poświęcił pracę doktorską. W pracy habilitacyjnej zajął się moralną i społeczną samoświadomością uczonych polskich XIV i XV wieku. Od 1989 r. mieszka w Niemczech, wiele czasu spędzając w Polsce - w Jedlni Letnisku koło Radomia, gdzie wraz ze Stanisławem Matułą stworzył nieformalne miejsce spotkań ludzi duchowo niezależnych z kraju i zagranicy. Swoją obecną refleksję filozoficzną zalicza do „europejskiej filozofii wyzwolenia”. Nadaje jej formę esejów, wierszy i powiastek filozoficznych.

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 08-08-2006)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4975) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4975>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane

w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)