

## O humanizmach i dwudzielnym pniu humanitaryzmu

Autor tekstu: **Jerzy Drewnowski**

Istnieją postawy życiowe, które zwykliśmy określać tą samą nazwą, co odpowiadające im nurty kulturowe, polityczne lub etyczne. Sytuacje takie mają obok pewnych wad tę zaletę, że prowokują do szerszych, społecznych ujęć zagadnienia. Zastosowanie niezbyt skomplikowanej a budzącej odpowiednie skojarzenia nazwy stwarza nierzadko szansę na rozwinięcie wokół centralnego pojęcia instruktywnej koncepcji lub teorii. Zdarzają się jednakże również sytuacje językowe, w których takiej rozbudowie pojęcia stoi na przeszkodzie ubóstwo języka, wynikające z niedorozwoju w danej kulturze refleksji na wybrany temat lub z niepomysłnego zbiegu przypadków słownikowych, gramatycznych, semantycznych i im podobnych.

Niestety, w takim trudnym położeniu znajdujemy się także wtedy, kiedy próbujemy znaleźć prostą nazwę dla tego szczególnego zaangażowania emocjonalno-poznawczego w egzystencjalne interesy innych ludzi lub istot żyjących, którego priorytet stanowi troska o istoty słabsze lub zagrożone. Chodziłoby tu zarazem o nazwę sygnalizującą, iż troska owa odnosi się wyłącznie do doczesności i chce w swych realizacjach unikać działań jałowych. Nasuwające się od razu terminy „humanizm” i „humanitaryzm” frustrują z kilku powodów związanych z ich wzajemnymi koneksjami. Powstające tu trudności są tym większe, że upowszechnienie terminu, który wychodziłby poza derywaty łacińskiego przymiotnika „humanus”, nie wydaje się możliwe.

**1. Mylące nazwy.** Zasadnicze różnice znaczeń dzielące „humanitaryzm” od „humanizmu” nie zapobiegają temu, iż w praktyce „humanitaryzm” bywa zastępowany „humanizmem”. Trudno zaprzeczyć, iż w wielu sytuacjach kontekst pozwala się domyślić, o co w danej wypowiedzi chodzi. Jednakże nie brak też sytuacji, w których wieloznaczność „humanizmu” utrudnia rozumienie wypowiedzi, opóźniając odgadnięcie, iż rzecz dotyczyła postawy etycznej należącej do swoistych treści „humanitaryzmu”. Nie zmienia tej konstatacji fakt, iż nazywanie humanitaryzmu humanizmem jest głęboko zakorzenione w tradycji językowej, którą nie sposób zneutralizować.

Na zarzut powstawania nieporozumień można by tu odpowiedzieć, iż słowo „humanitaryzm” w pewnym stopniu również bywa mylące. Nie ulega przecież wątpliwości, że ma zakres niekiedy węższy, niekiedy szerszy, raz obejmuje tylko stosunek do ludzi, raz również do wszystkich istot zdolnych do cierpienia i przyjemności, raz kojarzy się tylko z doraźną pomocą, kiedy indziej również z postawą naprawczą o szerokim zasięgu i z sięganiem do przyczyn negatywnych zjawisk. Obserwacja ta, skądinąd ważna, w podstawowej kwestii niewiele jednak zmienia. Niezależnie bowiem od tych wewnętrznych różnicowań humanitaryzm pozostaje pojęciem w zasadzie jednorodnym, inaczej niż „humanizm”, gdzie wielość różnorodnych przedmiotów obejmowanych jedną nazwą jest widoczna już na pierwszy rzut oka. Uwidoczniają to zwłaszcza konteksty, w których odnosi się on, podobnie zresztą jak rzymska „humanitas”, i do spraw etycznych, i — jednocześnie — do obcowania z każdą szlachetną dziedziną kultury. Rzecz warta jest specjalnej uwagi i nieco szerszego potraktowania.

**2. Nieidentyczne kierunki patrzenia.** Lecz swoistość i odmienność każdego z tych pojęć prosi się przede wszystkim o zauważenie, iż oba odnoszą się w pierwszej kolejności i zasadniczo do zjawisk ze sfery wartościowania. Że jedno i drugie pojęcie chce odpowiadać na pewne szczególnie ważne pytania i że są nimi kwestie dotyczące wzorców ludzkiego działania i życia. Warto mieć to na uwadze, kiedy będzie mowa o tym, że — mimo tych i innych swoich koneksji — o co innego pytają humanizmy, o co innego humanitaryzm.

Tym, co łączy ze sobą zjawiska określane mianem „humanizmu”, jest zazwyczaj odpowiedź na pytanie, jakim winien być człowiek lub jaki typ człowieka należy uznawać za modelowy lub wzorczy. Lub też, jaka osobowość emocjonalno-poznawcza zasługuje na takie wyróżniające potraktowanie. Humanitaryzm natomiast zajmuje się raczej tym, jak powinny się układać stosunki międzyludzkie, by ludzie szkodzili sobie jak najmniej, oraz w jakich sytuacjach trzeba interweniować lub — konkretniej — nieść drugim pomoc. Dodajmy, że i tu, i tam chodzi nie tylko o samą odpowiedź, lecz także o jej uzasadnianie, zachwalanie i szerzenie. Mimo tych istotnych różnic zdarza się, rzecz jasna, nierzadko, że pogląd typowo humanitarystyczny współtworzy doktrynę odpowiadającą definicji humanizmów, także takiej jak wyżej zaproponowana. Jeden z wielu możliwych tego przykładów tworzy — typowa dla humanizmów jako wartościujących modeli etyczno-poznawczej osobowości — doktryna zwana neohumanizmem. A ściślej - tak silnie w niej zaakcentowany etyczno-polityczny

postulat niedopuszczania do skrajnych różnic majątkowych, jako głównej przyczyny barbaryzacji społeczeństwa, postulat humanitarny *par excellence*.

Co więcej, obecność elementów humanitaryzmu w humanizmach jest niemal regułą, a ilustrują tę obecność zjawiska kulturowe takie jak rzymska *humanitas*. A także — jej oświeceniowe i późniejsze warianty, zwłaszcza w Niemczech i we Francji, określane podobnymi nazwami. Wszędzie tam chodzi przede wszystkim o model człowieczeństwa, kultury i kultury osobistej, jednakże nie bez pewnych wizji stosunków społecznych i relacji międzyludzkich. Zauważmy przy okazji, że treść *humanitas* — to zarazem, *mutatis mutandis*, wzorzec znacznej części starożytnej filozofii greckiej — z nierzadką w niej refleksją nad społeczeństwem i państwem. Niezależnie od tej uzupełniającej refleksji mamy tu do czynienia z modelem raczej humanizmu niż humanitaryzmu. Niedorozwój etyki w wyraźniejszy sposób humanitarny stanowiło notabene jedną z przyczyn, dla których starożytni Grecy i Rzymianie zatęsknili tak gwałtownie do doktryn wyraźniej współbrzmiących z marzeniami o lepszym świecie, takich jak chrześcijaństwo.

Główne różnice między humanitaryzmem a humanizmami można by ująć również od innej strony: w aspekcie nie tylko różnych kierunków patrzenia, lecz także odmiennych postaw życiowych, które do jednego albo drugiego kierunku patrzenia predysponują. Oczywiście, w kwestiach tak bardzo złożonych nie sposób uniknąć znacznych uproszczeń. Jeśli godząc się na to, sięgniemy do najgłębszych psychospołecznych źródeł zjawisk kulturowych, na pierwszy plan wysuną się odmienne fundamentalne wybory człowieka. Będą to przede wszystkim — wybory estetyczno-emocjonalnej natury, ściśle związane z poczuciem społecznego, a czasem tylko towarzyskiego lub środowiskowego, bezpieczeństwa. Będą to przy tym wybory stanowiące w największym bodaj stopniu o tym, że wyznajemy taką a nie inną generalną postawę wobec siebie i świata lub taki a nie inny światopogląd. Do istotnych założeń należy tu, rzecz jasna, obserwacja, że odmienne nastawienia estetyczno-emocjonalne współwystępują z odmiennymi obrazami rzeczywistości. Zarówno humanizm, jak i humanitaryzm wystąpią w tej perspektywie jako dwa różne typy postaw wobec świata, z wieloma może podtypami, lecz nawzajem do siebie niesprowadzalne także w warstwie poznawczej.

**3. Odmienne stosunek do kultury.** Humanizm widziany w tym aspekcie - estetyczno-emocjonalnego i poznawczego stosunku do świata i własnej osoby — to chyba przede wszystkim pozytywne całościujące uwrażliwienie na kulturę. Uwrażliwienie na tę kulturę zwłaszcza, którą nazywamy wysoką i wiążemy zwykle ze starannym wykształceniem, z odpowiednią wiedzą i z wyrobieniem estetycznym. Integralnym czynnikiem tej predylekcji jest bez wątpienia emocjonalna identyfikacja z twórcami kultury i w ogóle z osobami, które z kulturą intensywnie obcuje. Humanista odpowiada tej definicji w istotnej mierze przez to, iż czerpie z tych identyfikacji i uwrażliwień poczucie swego wewnętrznego piękna, a umacnia go w tym poczuciu nierzadko fakt, iż z racji swych koneksji z kulturą zażywa szacunek w swych bliższych i dalszych środowiskach. Nie bez znaczenia bywa i to, że w pewnych warunkach ustrojowych obcowanie z kulturą wysoką ułatwia społeczny awans.

Tak czy inaczej, człowiek miłujący kulturę w ten sposób (w subiektywnym swoim odczuciu głównie dla niej samej) różni się w tych swoich emocjach od nazywanego tutaj humanitarnym dość znacznie, jeśli nie zasadniczo: różni się odeń także i zwłaszcza tym, że swoje zainteresowanie światem zewnętrznym i sobą samym buduje przede wszystkim na wzorcu osoby kulturalnej i o wielu szlachetnych zainteresowaniach. Z reguły uwielbia na przykład dobrą i cenioną literaturę, chce znać i zna cenione języki obce, lubi historię i geografię, miłuje teatr i muzykę, filozofię i rzeźbę, malarstwo i architekturę, wysoko stawia dobre maniery oraz — oczywiście — dobre obyczaje, przyzwoitość i uczciwość. W pewnych okresach historycznych jest również bardzo wrażliwy na piękno krajobrazu i znajomość obcych krajów. Stanowi, krótko mówiąc, zaprzeczenie prowincjusza o wąskich horyzontach myślowych. Ale też — podkreślmy to także tutaj -kontrastuje dość mocno z osobą światłą, lecz zarazem taką, która wartość kultury z naciskiem relatywizuje; jak łatwo się domyślić, chodzi tu o osobę, która czyni to w imię wartości sytuowanych przez nią wyżej niż kultura i kulturalność.

Oczywiście, można tu wystąpić z zarzutem charakterystyki nie całkiem sprawiedliwej. Że mianowicie osoba, którą chcemy nazywać humanistą, może uprawiać kult kultury jako takiej czy wysokiej w ogóle, a zarazem czynić to w wielkiej mierze — albo i głównie — ze względu na zawarte w kulturach treści etyczne. Problem jednak w tym, iż właśnie bogactwo idei etycznych, a ściślej pożeranie idei bardziej humanitarnych przez mniej humanitarne, sprawia, że tak wiele zastrzeżeń potrafi budzić dowartościowywanie kultury jako, by tak rzec, nieuhierarchizowanej całości. Z tychże racji można nie podzielać także całej owej światopoglądowej i samoświadomościowej otoczki tego rodzaju miłośnictwa.

Sprzyja takiemu — jak wyżej naszkicowany - kulturolubnemu patrzeniu na świat zewnętrzny i na siebie samego co najmniej kilka znanych trendów w dziejach Europy, wzorczych jeszcze dzisiaj. Niewątpliwie należą do nich modele człowieka wykształconego i mądrego w filozofii greckiej i — rzecz jasna — wspomniana rzymska humanitas. W pewnej mierze należą tu także oświeceniowe odpowiedniki tejsze humanitas, chociaż czynnik humanitarny bywa w nich bardzo silnie rozwinięty, czasem nie bez dość radykalnego społecznego krytycyzmu. Lecz przede wszystkim wzmacniał i dowartościowywał rzeczne widzenie świata modelowy przez wieki humanizm renesansowy. Renesansowa wszechstronność umysłu, i dzisiaj przez wielu wysoko ceniona, składa się na ideał człowieka, w którym wiedza i szerokie horyzonty myślowe splatają się nie tylko z miłym sposobem bycia, lecz także z życzliwością dla ludzi. Rzecz jasna, życzliwość ta może się rozwinąć w danym człowieku tak bardzo, iż rozsadzi ramy jego dotychczasowej wrażliwości etycznej — jako zbyt szerokie i mylące. Lecz tym samym stanie się ona życzliwością, która poza humanizm i jego tradycje wyrosła.

Pozostając w jego ramach, pozostanie „filantropią” pochodząca z ambicji kształtowania siebie wedle przyjętych wzorów i przykładów etyczności. Ślady tego swego pochodzenia zachowa także w tych umysłach, w których wola bycia człowiekiem szlachetnym i uszlachetniania innych nabrała cech żarliwości: także przy takiej intensywności nie stanie się czynnikiem zapobiegania -egocentryzmowi. Innymi słowy, humanistyczna życzliwość ludziom i inne ambicje etyczne — z dbałością także o „czystość obyczajów” — zwykły wynikać przede wszystkim z troski o własny wizerunek w oczach własnych, lecz także - innych ludzi cieszących się szacunkiem. Rodzi się niebezpieczeństwo, że wrażliwość na potrzeby osób będących w potrzebie stopi się w jedno z programem, by tak rzec, *savoir-vivre*’owej natury.

Wbrew pozorom nie byłaby to przy tym sytuacja całkowicie różna od tego nawet bardzo intensywnego uwewnętrznienia etyki, w którym chodzi przede wszystkim o zgodę z własnym sumieniem. Z punktu widzenia realnej pomocności i prospołeczności uwewnętrznienie etyki pozostaje bowiem sprawą drugorzędą. Sumienie ukierunkowane głównie na niełamanie obowiązujących zasad nie ma w tym aspekcie większego znaczenia. Ponieważ zasady bywają różne i ze sobą sprzeczne, niewielki mamy z czyjegoś czystego sumienia pożytek, jak długo nie stanie się nawykiem nieufność wobec i własnego sumienia, i ludzkiego sumienia w ogólności. Póki się to nie stanie, etycznie zaangażowany humanista może nie wykroczyć poza wzorczy stereotyp: pozostać mało różnicującym czcicielem pięknych tradycji.

Przeciwny biegun takiego etosu i umiłowania kultury zamieszkiwałby ów relatywizujący kulturę humanista. Określany tutaj tą nazwą — podkreślmy — pod warunkiem, że swoje zatroskanie o inne osoby, społeczności czy zwierzęta łączy z etycznym uniwersalizmem czy — jeśli kto woli — z postawą równościową. Co rzuca się w oczy wnikliwшему obserwatorowi, to między innymi właśnie inny stosunek do sumienia: łatwiejsze dostrzeganie, jak często bywa ono produktem antyhumanitarnej manipulacji lub przemocy symbolicznej. Dodajmy do tego mniejszą na ogół dbałość humanistów o takie rzeczy, jak własna etyczność, niełamanie etycznych zakazów czy nieskalana opinia u ludzi. Obserwacja tych spraw bywa trudniejsza w odniesieniu do osób wyróżniających się wykształceniem i szerokimi horyzontami myślowymi: skojarzenie z humanistą w wyeksponowanym tu znaczeniu może się wydać atrakcyjniejsze niż etyczno-psychologiczne swoistości.

Człowiek o humanitarnych pasjach, lękach i potrzebach estetycznych bywa, w skrajnych wypadkach, człowiekiem monoideowym - ze skłonnościami do manii. Przede wszystkim jednak bywa człowiekiem — w pewnym zasygnalizowanym sensie -amoralnym lub asocjalnym. Dlatego też bycie osobą kulturalną, uczciwą i szanowaną skłonny jest uważać za rzecz w pewnej mierze użyteczną, zarazem jednak, „w gruncie rzeczy”, drugorzędą i tak też ocenia innych ludzi. Psychologia rozwojowa podsuwa tu możliwość, że w pewnym okresie życia dbał dość mocno o postępowanie etycznie nienaganne. Jako dziecko lub w latach młodości. Że z czasem jednak, w miarę dojrzewania zaangażowań w cudze sprawy wyrósł niejako z tej ambicji.

Zapewne w swej zasadniczej potencji człowiek taki jest już sobą we wczesnym dzieciństwie, z upływem czasu coraz bardziej samoświadomy. Nie można wykluczyć, iż właściwą sobie wrażliwość i hierarchię wartości rozwinął nagle i niespodzianie. Może dopiero w momencie jakiegoś wspólnego zagrożenia życia, kiedy lęk o swoją własną osobę przetworzył w lęk o innych. Albo może — po przeżyciu wielkiego nieszczęścia, kiedy to znalazł ulgę w trosce o ludzi podobnego losu. Rzecz w tym, że znaczną część swego poczucia kruchości i niedostatecznej wiary w siebie, lęku o przyszłość lub bólu przetransponował na lęk o inne osoby czy istoty żywe.

Nie znaczy to wcale, wypada dodać, że stał się osobą, która musi stale kogoś wspomagać lub

ratować i, gdy nie czyni tego, czuje się nieszczęśliwa, choć i takie zjawisko istnieje. Najczęściej, jak się zdaje — brak tu niestety odpowiednich badań - pozostaje zwykłym pomocnym człowiekiem, w którego stylu życia i sposobie bycia, jeśli coś rzuca się w oczy, to głównie brak asocjalnych nawyków i trudna do ukrycia troska o taką czy inną część zewnętrznego świata.

**4. Potencjalne konflikty z otoczeniem.** Człowiek taki, odkrywając rzeczony, właściwe mu wzmocnienia i wykorzystując je jako cenne znieczulenie, staje się wolny w wielu aspektach. W znacznym stopniu niezależny od przyjętych kanonów intelektualnych, od trendów kultury i mód etycznych, bywa też mało czuły na uroki kariery, popularności i sławy. Nie pasując przez to do wielu środowisk, szuka osób sobie podobnych nieraz daleko od miejsc, w których wyrósł. Mimo to może pozostawać w bliskich relacjach z mieszkańcami owego drugiego bieguna. Oprócz narosłych z latami więzi osobistych — może mieć ku temu ważne powody niepersonalne, na przykład podobne zapotrzebowania lub pasje badawcze.

Niezależnie od takich więzi porozumienie między jednym i drugim typem człowieka może być i trudne, i konfliktowe. Szczególnie wtedy, gdy dzielące różnice są jaskrawymi różnicami głównych życiowych motywacji, rzecz nierzadka na przykład wśród ludzi pióra. Człowiek ambitny, wykształcony, wrażliwy na punkcie swoich związków z kulturą i zawartą w niej etyką, może być w oczach humanisty kimś w istotny sposób ubogim: w drażniący sposób uzależnionym od ducha czasu, zafascynowanym błahostkami, niedostrzegającym mnóstwa etycznie ważnych problemów i tematów; albo też — w swej sumienności nadgorliwym: w bezpłodnym rozpatrywaniu własnych etycznych mankamentów i sukcesów. Analogicznie, humanista może uchodzić za postać dość dziwną, budzącą podejrzenie obsesyjności, irracjonalnego zaangażowania w sprawy, „których i tak nie zmienimy”. Może kojarzyć się także, i często nie bez racji, z brakiem tolerancji i przesadnym krytycyzmem w każdej dziedzinie życia, dzisiejszego i w minionych wiekach.

W sumie — dwie niekiedy bardzo od siebie różne postawy wobec świata, których notabene skrajne warianty przeciwstawiano sobie już przed wieloma wiekami. Na przykład — przez pokazywanie napięć między zaangażowaniem etycznym z jednej strony a kultem wiedzy i potrzebą społecznego uznania z drugiej. Dawniejsza i nowsza refleksja nad etosem uczonych, filozofów i innych intelektualnych znakomitości dostarczą tu sporej garści obserwacji i przemyśleń. Lecz nie są to z reguły rozróżnienia te, o które tutaj chodzi głównie. Również stosowane od niedawna odróżnianie humanizmów eksteriorystycznych od tych, które — jako silniej pod względem etycznym zaangażowane — nazwano interiorystycznymi, nie znosi przedstawionych wyżej różnic. Owej różnicy kierunków patrzenia.

Różnice te i konflikty są na pewno bardziej złożone niż powyższych rozważaniach. Zasługują na ujęcia precyzyjniejsze i takie, w których wniknięto by głębiej także w zróżnicowania i podobieństwa mniej zasadnicze. Na razie wystarczy może, także dla owej większej precyzji, rozwinąć tytułową kwestię wewnętrznych zróżnicowań już samego humanizmu. Również tutaj charakterystyka zjawiska zbiegnie się z potrzebą rozstrzygnięć terminologicznych.

**5. Dwudzielny pień lub dwie gałęzie.** Ważność postawy humanistycznej jako czynnika kultury i międzyludzkiej koegzystencji pobudza do refleksji nad jego genezą. Ważność ta sprawia między innymi, że podobną tematyką zajmują się od pewnego czasu zoolodzy i etolodzy. Można mieć nadzieję, że ich ustalenia zaczną uwzględniać w zauważalnym stopniu również etycy i teoretycy etyki. Jak się wydaje, nie należy tego oczekiwać od jej historyków: historia i historia naturalna nie spokrewnią się już chyba nigdy.

Lecz w pierwszej kolejności potrzebny jest projektujący namysł nad samym pojęciem humanizmu. Konkretnie — namysł nad możliwością pełniejszego wykorzystania tego pojęcia czy raczej jego poszerzenia. Chodzi tu zwłaszcza o to, by nie wyłączać zeń tego wszystkiego, co wyrastając z troski jednostki o inne istoty zdolne do cierpienia i przyjemności, wykracza poza tę troskę i poza inne związane z nią emocje -ku światu zewnętrznemu: by mieścić w humanizmie także poddane weryfikacyjnej dyscyplinie realizacje humanistycznych emocji i postaw; realizacje zwłaszcza w formie tego, co nazywamy społecznym lub jednostkowym „dobrostanem”. A objęte tymi realizacjami byłoby zarówno budowanie dobrostanów, jak też rozpoznawanie ich mechanizmów i warunków funkcjonowania. Pojęcie humanizmu połączyłoby się z pojęciem dobrostanu naturalną więzią — na drodze od emocji, przez cele i zadania do realizacji celów.

Zapotrzebowanie człowieka na wiedzę o tych związkach, czyli o warunkach dobrostanów, można wywieść z najgłębszych korzeni postawy humanistycznej. Nie chodzi tu przy tym o ewolucyjne korzenie wrażliwości na cudze zagrożenia i cierpienia, wspólne częściowo człowiekowi i innym zwierzętom. Chodzi tu o owo wspomniane wyżej zakorzenienie tej troski — czy raczej jej szczególnej intensywności u niektórych osób — w ludzkim lęku. W lęku zwłaszcza o własne życie, ale też — o akceptację przez społeczne otoczenie. Jeśli przekształcił się on, jak wyżej skrótowo

naszkicowano, w lęk i w troskę o innych, dla realizowania ich dobra trzeba wiedzy nie mniejszej niż wtedy, kiedy dbamy jedynie o siebie samych. Lecz nie jest to chyba cała prawda. Wiele wskazuje na to, że człowiek troszczący się szczególnie o innych znajduje pobudki do tego, by wiedzieć i rozumieć więcej, niżby potrzebował dla siebie samego wyłącznie. Jego motywacja bywa tu w każdym razie nie mniej silna niż ta, którą zdradza inteligentny narcystyczny egocentryk zafascynowany rozwijaniem swej wiedzy i przenikliwości.

Gdyby słowo „miłość” nie chciało się tu zaraz skojarzyć z „wymiarom transcendentalem” lub z czymś podobnym, można by powiedzieć, że wyjaśnianie problemu trzeba by zaczynać od jej relacji do odpowiedzialności. Ponieważ miłość jest i w innych aspektach pojęciem zwodniczym, trzeba by mówić raczej o zaangażowaniu w cudzy interes bytowy, generującym poczucie odpowiedzialności, i to często dość szczególnie. Szczególność ta — to nawyk takiego myślenia o innych, które można by nazwać poczuciem odpowiedzialności na wyrost. Chodzi tu przede wszystkim o to, że nie brak ludzi, u których poczucie odpowiedzialności dochodzi do głosu także tam, gdzie ich wsparcie lub pomoc są zupełnie niemożliwe. Tu kryje się zapewne główny powód, dla którego troska o innych potrafi stawać się permanentną troską o całość rzeczy. Jednakże dość daleko stąd jeszcze do różnicy swoistej, do której zmierzamy. Daleko do niej zwłaszcza z tego powodu, że istnieje także troska o innych pięknoduchowska, marzycielska, oderwana od życia.

Zaangażowania w cudzy interes życiowy szczerze i silnie potrzebują zazwyczaj skuteczności, nie znoszą, mówiąc ewangelicznie, drzew nieowocujących i ziem jałowych. Dbając o dobro cudze, dbamy także o własne, także wtedy, kiedy o tym nie myślimy: unikając niepowodzenia cudzej sprawy, unikamy poczucia własnej bezsilności, odniósłszy w cudzej sprawie sukces, zyskujemy chcąc nie chcąc nie tylko na satysfakcji moralnej, ale też na poczuciu własnej mocy i godności. Lecz także silnie odczuwana potrzeba owocnego działania, nawet sprzężona z silną potrzebą posiadania instruktywnej wiedzy, nie spełnia jeszcze warunków poszukiwanej tu swoistości: wiedza odczuwana jako pewna i wystarczająca nie musi nią być bowiem w rzeczywistości.

Trudno byłoby zaprzeczyć, że coś w rodzaju humanitaryzmu należało do czynników konserwujących odwieczne wzorce tradycje. Między innymi troska o dobro cudze i wspólne sprawiała, iż tak wielką, mało krytyczną wagę przywiązywano do obyczaju przodków, opinii i rad rodziców, przestróg proroków i mędrców. Niewątpliwie także tutaj ma jedno ze swych źródeł wysoka ocena religijnych i innych pouczeń o siłach nadnaturalnych. Paradoksalnie, z podobnej troski i odpowiedzialności potrafi wyrastać ateizm, racjonalizm, krytycyzm wobec tradycji etycznej. I — oczywiście — jej konfrontowanie z wynikami badań naukowych. Tak tam, jak i tutaj daje znać o sobie przemożne zapotrzebowanie na informacyjne i doradcze narzędzia pomocy. Tutaj jednakże — i to jest chyba istotne novum — pojawia się coraz silniejsze wyczulenie na to, że narzędzia pomocy mogą i powinny być ulepszone.

Dokonuje się rewolucyjna przemiana, a można ją uznać za jeden z najważniejszych etapów rozwoju postaw humanitarnych. Tworzy ją zmienione poczucie odpowiedzialności — z silnym akcentem na unikanie fikcji i iluzji. Na unikania iluzji i fikcji wszędzie tam, gdzie cudzy interes życiowy może z ich winy doznać uszczerbku: trzeba rozwijać umysł i wiedzę także w taki sposób, jak gdyby na każdym kroku groziła człowiekowi wiedza niewystarczająca, przestarzała lub naukowo zdyskwalifikowana. W tej kardynalnej zmianie tkwi zarazem przełomowa różnica w stosunku do większości etyk religijnych: z tego to właśnie względu etyki takie jawią się dzisiaj nierzadko jako lekkomyślne lub nieuczciwe. Wraz z rozwojem nauki i z rosnącą jej oceną czynna życzliwość dla ludzi coraz mniej ufa tradycji: w terapiach medycznych, w wychowaniu dzieci, w etycznej ocenie obyczajów. Rodzi się poczucie odpowiedzialności nieufne i niespokojne — sceptyczna, samokrytyczna troska o ludzi i zwierzęta.

Poczuwszy się odpowiedzialna w ten sposób, staje się czymś w rodzaju cura quaerens intellectum. Życzliwa — ze swej pierwotnej natury — mądrości mędrców, filozofów, poetów, proroków, przeszukuje, nie bez nadziei na skarby, etyczny dorobek ludzkości, stwierdzając w końcu, że sprawa jest złożona: że, niestety, cenne wskazania etyczne i elementy rozumnej wiedzy przytłacza balast naiwności i nakazów moralnych nieużytecznych lub szkodliwych. Dekonstruując myślenie pierwotne, osądom rozumu i sprawdzającej praktyki chce poddawać także konsekwencje idei etycznych. Nie znaczy to jednak wcale, iżby była tu nieomylna. Doświadczenie uczy, że nie uniknie uwikłań w sprzeczne z nią ideologie polityczne i gospodarcze. Lecz to już nieco inna sprawa, trudna i pełna pułapek.

**6. Młodsza gałąź o niedojrzałej nazwie.** Zgodnie z brzmieniem tej przenośni, wówczas to właśnie, od momentu szybszego rozwoju nauki, na naturalnym pniu potrzeb pomocności i solidarności zaczyna krzepnąć nowa gałąź humanitaryzmu. Ta, którą tekst niniejszy nazywa

„humanitaryzmem krytycznym”, a którą trzeba by nazwać nieco precyzyjniej.

Zwróćmy w tym celu uwagę na ten czynnik nowszej świadomości etycznej, którym jest dowartościowanie oczywistej skądinąd obserwacji, że nie sposób wspierać ani siebie, ani innych bez rozpoznawania koniecznych ku temu warunków. Że w życiu społecznym niezbędne jest branie pod uwagę także uwarunkowań takich, które wykraczają poza efekty wychowania, poza dobrą wolę i wewnątrz człowieka ku uwarunkowaniom zewnętrznym. To ze względu na tę przecież świadomość, nie bardzo umiejacą siebie nazywać, tak ważne staje się zdobywanie niebałamutnej wiedzy.

Nazwawszy taką postawę „kondycjonalizmem”, od łacińskiego słowa „condicio” oznaczającego warunek, humanitaryzm dostrzegający takie wyzwania można nazwać „kondycjonalistycznym”. Kondycjonalizm — to — trzeba by tu dodać — opisowo-postulatywna teoria budowana, przez autora niniejszych rozważań, na potrzeby humanitarystycznej etyki niezależnej. Jako mający służyć etyce, która w swych aspiracjach do oddziaływań jak najowocniejszych wykracza poza nauczanie dobrych intencji, pryncypiów i cnót, wyrasta kondycjonalizm z potrzeb podobnych do tych, które zrodziły polską etycznie dowartościowaną prakseologię: chce pobudzać do działań i zachowań jak najmniej sprzecznych ze swymi intencjami, jak najmniej podatnych na manipulacje i oddziaływania błędnych intuicji.

Niezależnie od tego uściślenia nazwy, doprecyzowania wymaga typ owych ważnych dla humanitaryzmu warunków. Podkreślmy tu tylko, że humanitaryzm kondycjonalistyczny chce dbać o uwarunkowania obu wspomnianych wyżej typów. Że bierze pod uwagę nie tylko uwarunkowania wewnętrzne, w ludzkiej świadomości — przez oświatę i owocną prospołeczną edukację, lecz także zewnętrzne, o których stanowią odpowiednie układy sił w społeczeństwie. Do tej bliższej charakterystyki należy również świadomość, jak wiekopomne ulepszenia ludzkiej egzystencji i koegzystencji powstały w bardzo wielu dziedzinach życia na tej właśnie drodze.

Omawiany trend zaczął dojrzewać, jak zaznaczono, dopiero w naszych czasach. Jednakże, podobnie jak wyżej, w owej charakterystyce humanitarysty, by tak rzec, jako takiego, także tutaj można mówić o pewnym, niemal ponadczasowym typie ludzkim. Jak tam, tak i tutaj szczególność rozpatrywanego typu czy modelu funkcjonowała i funkcjonuje nie tylko jako sui generis różnica swoista, lecz także jako wzorzec w sensie przykładu do naśladowania.

Zaczyna taki człowiek lub typ człowieka, jak każdy ulepszytel, od emocjonalnego sprzeciwu i krytyki. Na przykład — od kwestionowania rodowych sentymentów i rodzinnej zemsty, etycznego partykularyzmu i szkodliwego prawodawstwa, wiary w straszidła i w strasznych bogów. Wpływa niekiedy na poglądy wielu pokoleń, jako -na przykład — antyczny filozof czy filozofujący poeta, antykościelny średniowieczny mistyk, religijno-społeczny heretyk, teoretyzujący rewolucjonista czasów niedawnych. W naszym czasie — to bodaj najczęściej krytyk religii, autorytarnej etyki, asocjalnej ekonomii politycznej, „czarnej pedagogiki”, nadmocy rządzących, motłoszenia rządzonych przez wielkie media.

Jeśli jest miłośnikiem myśli dawnej — i może nie tylko wtedy — czyta chętnie o swych poprzednikach, zwykle oświeceniowych, lecz w zasadzie z każdej epoki. Cieszy się też zapewne, jeśli natrafi przypadkiem na twierdzenie, na przykład u wcześniejszych masonów, iż takie etyczne tendencje są prastare. Nie musi tu mieć wyrobionego zdania, lecz nie przegapi dodawanej tu tezy, że humanitarystyczna, „projektująca” krytyka społeczeństwa istniała zawsze jako „niejawny” nurt kultury.

**7. Konflikty w rodzinie.** Humanitaryzm krytyczny, im bardziej świadomy siebie, tym większe ma trudności ze swym starszym konarem lub bratem: z jednej strony docenia jego udział w niezliczonych aktach pomocy, z drugiej — nie godzi się z jego brakiem docieklowości, trudno mu też akceptować jego podatność na działania manipulantów. Odgrywanie podejrzanych ról nie jest tu przy tym problemem przejściowym.

Nie ma przecież takich czasów, w których by ten starszy brat lub konar nie był pożądanym i chętnym, choć zwykle nie bardzo tego świadomym, partnerem dobrych interesów — lub jeśli kto woli — akumulacji władzy i majątku. Nie może być też inaczej — jest od młodszego nie tylko znacznie tańszy, ale też — nawet w funkcji wspomaganego upośledzonych i wyzyskiwanych — przynosi panującym raczej zysk niż szkodę: nie wymaga drogich infrastruktur społecznych, powszechnie dostępnej oświaty i służby zdrowia, społeczeństwa obywatelskiego ani jakiegokolwiek rzeczywistej demokracji, tandetną dobroczynnością ma zastępować realizację ekonomicznych, socjalnych i kulturowych praw człowieka; bez większych oporów gotów jest zwalniać państwo od służenia ludziom, niekiedy głosi nawet szczególną moralną wyższość pomocy, której udzielamy dobrowolnie i z potrzeby serca. Zapotrzebowanie na taką swoją rolę zawdzięcza nie tylko ideologicznym indoktrynacjom, lecz także poziomowi edukacji etycznej w świecie.

Mimo znacznych, w ostatnich dwóch stuleciach, postępów oświaty oraz wiedzy o społecznych

dobrostanach, ton nadaje po dziś dzień wychowanie moralne prehistoryczne. Zastanawiająco niedaleko odbiegające od bezrefleksyjności, z jaką młode zwierzęta uczą się od starszych członków stada, co jadalne i zdrowe, a co szkodliwe i trujące. Uzupełnia taką niewerbalną edukację skupioną na sprawach bytowych zazwyczaj tylko nauka moralna o tym, na jaką aktywność można sobie pozwolić bez narażania się na gniew i sankcje ze strony innych osób. O satysfakcjach mogących płynąć ze świadomego harmonizowania własnych interesów z interesem cudzym ewentualne nauczanie wychowawców jest z reguły ogólnikowe i mętne. Jak w przednaukowych czasach, zdaje się nie zawierać wiedzy na przykład o tym, jak umiejętnie wzmacniana wiara w siebie nie tylko zapobiega resentymentom, lecz skutkuje także rozwojem postaw prospołecznych. Trudno zaprzeczyć, że w ostatnich dziesięcioleciach nabiera globalnego zasięgu nauczanie tolerancji. Zderza się ono jednak z uprawianą przez sporą garść polityków, duchownych, dziennikarzy edukacją ku wartościom partykularnym, wyznaniowym i narodowym lub egoistycznie rodzinnym, a dopełnia ludzkiej wzajemnej niezyczliwości wychowanie do konkurencji i sukcesu. Aż dziw bierze, że mimo to postawa humanitarna nie zanika w świecie, a trudno się dziwić, iż humanitaryzm krytyczny rozwija się dość ospale.

Bez specjalnej, korekcyjnej oświaty wiele względnie prostych spraw pozostanie hermetycznie zamkniętymi przed większością ludzi. Tym bardziej koncepcje etyczne nazywane tutaj kondycjonalizmem mogą pozostawać mało zrozumiałe. Nie bez znaczenia może być także słaba recepcja ogólniejszej wiedzy o człowieku i najprostszych konstatacji filozoficznej antropologii.

Ilu nauczycieli zechciałoby, na przykład, nauczanie etyki zaczynać od tej — zdawałoby się — elementarnej obserwacji, iż główną etyczną swoistość człowieka w stosunku do innych zwierząt stanowi szczególna zdolność do akumulacji zasobów materialnych i władzy? A przecież nie skądinąd, jak stąd właśnie wynikają podstawowe szkody, które czyni człowiek człowiekowi. Przede wszystkim przez to, że skutkiem owej akumulacji są skrajne różnice mocy między ludźmi i społecznościami. I że rodzi się z nich samoczynna tendencja do budowania pionowych układów władzy. Zdziwienie z powodu nieupowszechniania takich teoretycznych podstaw etyki byłoby jednak naiwne: niezależnie od siły odwiecznych tradycji równościowych także tutaj owe naturalne hierarchizujące tendencje mają coś do powiedzenia. Swego rodzaju grzech pierworodny!

Trudno z tych powodów o edukację etyczną oderwaną od ideologii, gospodarki i polityki. Rzecz w tym, że nie jest dobrze, jeśli nie wiemy od dziecka tego na przykład, jak wielkie szkody w społeczeństwie, w miejscu pracy, w rodzinie, w klasztorze, w każdej niemal zbiorowości niosące sobą stosunki zależności o charakterze hierarchicznym. A nie trzeba tu już, od ubiegłego wieku, przełamywania silniejszych barier poznawczych: znane w świecie eksperymenty psychologiczne unaocniają choćby tę prawidłowość, że nie wystarczy wychować kogoś na przyzwoitego człowieka, by nie był on zdolny do wielkich podłości, gdy zacznie sprawować władzę w hierarchicznie zorganizowanej społeczności. Jakże naiwnie brzmią w tym kontekście „nauki społeczne”, zatroskane o dobro człowieka, a abstrahujące od tego typu sprawdzalnej wiedzy! Kiedy na dodatek obstają przy konserwowaniu wiary w etyczne zalety hierarchicznych porządków w stosunkach między ludźmi! Nic dziwnego, jeśli humanitaryzm lub miłość bliźniego budowane na takich wiarach kojarzą się tak często z górnolotnym pustosłowiem. Daleko jednak od takiego odczucia do szerszego zainteresowania etyką sprawniejszą.

Humanitaryzm kondycjonalistyczny, mając takie ambicje, chce być doktryną przede wszystkim wartościującą, lecz zarazem opisową. Nie zamierza przy tym ignorować ścisłych zależności, jakie łączą wiele etycznych wartościowań od opisowo wyrażanych rozpoznawczych rzeczywistości. Byłby tu kontynuacją tego wszystkiego, w czym już od dawna istnieje — w akcentujących praktykę teoriach filozoficznych i światopoglądach, w nauce, w deklarowanych i realizowanych wzorcach osobowych, jak też, implicite, w wielu instytucjach życia społecznego.

W warstwie teorii chce być czymś w rodzaju ekonomii politycznej, tyle że skoncentrowanej na dynamice postaw etycznych. Byłby zarazem ekonomią polityczną pojmowaną — mimo swego tylko etycznego charakteru — o wiele szerzej niż po marksistowsku, ze znacznie szerszym rozumieniem i polityki, i ekonomii. Rozumianych jako partnerki relacji zachodzących między zasobami energii a tymi czynnikami, które te zasoby wykorzystują, zwłaszcza jako organizmy żywe, ale też jako systemy do żywych podobne. Humanitaryzm taki stanowiłby etykę, jak w intencjach Arystotelesa, z aspiracjami do całościowości, mimo skupienia na sprawach ludzkich. Rozpatrywałby zasoby energii nie tylko materialne, lecz także informacyjne, emocjonalne, wyobraźniowe i wiele im podobnych. Byłby, innymi słowy, skromnym etycznym odpowiednikiem tej wartościująco-opisowej wiedzy gospodarczo-politycznej, z której korzystają polityka i kapitał rozumiane wężiej, jak w zwykłym użyciu.

Wszystko to brzmi może bardzo naukowo, lecz dotyczy w gruncie rzeczy spraw względnie łatwo pojmowalnych, dających się wyrazić w sposób potoczny. Na przeszkodzie upowszechnianiu takich ujęć etyki stoją nie tylko niedostatki etycznej oświaty i oświaty w ogóle. Przeszkodą nie mniej istotną jest tu także zawłaszczanie etyk przez autorytarne religie. Rzecz jasna, w szczególności tam, gdzie humanitaryzmowi przeciwstawiają miłość bliźniego spojona z obowiązkiem plenienia grzechu. Ale także przez to, że katalogi grzechów, cnót i dobrych uczynków — z odpowiednimi sankcjami — zdecydowanie wolą od sprawdzalnych dróg socjalizacji człowieka.

**8. Wobec religijności innego typu.** Skłonność ludzi etycznie wrażliwych do humanitaryzmu naiwnego bywa wiązana ze światopoglądem religijnym niewątpliwie słusznie. Nie miałby jednak uzasadnienia pogląd, wedle którego ludzie wierzący i religijni do tego, co nazywamy tu kondycjonalizmem, skłanialiby się tylko na zasadzie wyjątku. Przeczą takiemu mniemaniu nastawienia poznawczo-etyczne szeroko rozpowszechnione w mniej religijnych krajach świata, gdzie także ludność wierząca ufa raczej racjonalnie zbudowanym dobrostanom społecznym niż spontanicznym odruchom serca, miłosierdziu i miłości. Nie wykluczone jednakże, że w krajach częstszego chodzenia do kościołów sprawa ma się bardzo podobnie, a różnica polega raczej na tym, iż brak tam silniejszych tradycji, ułatwiających dostrzeganie różnic między etykami.

Co więcej, trudno zaprzeczyć, iż racjonalizm i racjonalistyczna refleksja nad warunkami godziwego życia bywają niesprzeczne lub prawie niesprzeczne z religijnością. Świadczy o tym między innymi intensywna szeroka do niedawna recepcja tak zwanej europejskiej teologii wyzwolenia w Niemczech. Jeśli nawet tendencja ta uległa ostatnio osłabieniu, wart uwagi pozostaje sam ów fakt koegzystowania religijności z wyraźnie kondycjonalistyczną percepcją etyki i problemów społecznych. Bywa na pewno również tak, że zaangażowanie etyczne jest czynnikiem pierwotnym emocji religijnej, a myślenie o Bogu z troski o cudze sprawy czerpie główny napęd.

Dzięki odniesieniom do wyższych instancji troska taka podlega waloryzacji, jawi się jej nosicielowi jako mniej subiektywna, odporniejsza na lekceważenie. W warunkach okrzepłej tradycji racjonalistycznej mechanizm taki nie musi oznaczać znaczniejszych ograniczeń poznawczych. Irracjonalność wiary w duchowy czynnik boski podlega daleko idącej redukcji, polegając nieraz wyłącznie na emocjonalnej deifikacji wybranych wartości etycznych, układających się spontanicznie we wzór osoby. Wbrew opiniom o irracjonalności wszelkiej mistyki bywa to przy tym wiara o cechach mistycznych, i zarazem sprzężona z silną potrzebą działania rozumnego.

Programy etyczne takie, jak w europejskiej teologii wyzwolenia, bywają kojarzone z nurtami myśli humanistycznej. Przy założeniu nieidentyczności humanizmu i humanitaryzmu byłoby to wszakże nieprecyzyjne i mylące. Przykładem — humanistyczne hasło „nic ponad człowieka”: wyznawcy teologii wyzwolenia nie mają żadnego specjalnego powodu, by je uważać za ważne dla swej religijności. Nie nurtuje ich to hasło choćby dlatego, że mimo identyfikowania z boskością tego, co piękne i dobre, nie umieszczają Boga ponad ludźmi. Wolą podkreślać raczej to, że żadne ludzkie dobro etyczne nie realizuje się inaczej niż przez człowieka, na którego „oczy, usta i ręce” Bóg jest niejako zdany. W tymże duchu za jeden z istotnych sposobów jego bytowania uznają solidarne relacje międzyludzkie i odpowiednie stosunki społeczne. Przyjawszy taką relacyjną ontologię, obywają się całkowicie bez pojęć góry i dołu, ziemi i nieba.

Lgnąc do Boga bez rozważania jego mocy, ulegają przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, sile jego piękna. Znajdując w nim pobudkę do rozumnego zajmowania się innymi ludźmi, generują w sobie także sympatię dla własnej osoby. Myśląc lub mówiąc o tych sprawach, nie przeczą niesprzeczności takiej teologii z niektórymi odmianami agnostycyzmu lub ateizmu, nie bronią też tezy, iżby tego rodzaju religijność była czymś z gruntu innym niż pewnego typu wrażliwość etyczna, niż swoisty, bo ostrożny i samokontrolny, zapal. Jeśli mieliby określić szczególny charakter takiej religijności, nie zapomnieliby zapewne o przepaściach, które ją dzielą od „religii politycznych” - hierarchicznych i przez to nieludzkich. Świeckość, niekościelność czy deklarowany racjonalizm takiej religii nie miałyby tu znaczenia.

Jak widać, mamy tu do czynienia ze zjawiskiem nieobojętnym zarówno dla charakterystyk religii i religijności, jak i dla sposobu charakteryzowania humanitaryzmu. Podobieństwo krytycznego humanitaryzmu do wyzwolonej prospołecznej etyki religijnej uzmysławia dodatkowo jego różnicę w stosunku do humanizmów jako skupionych głównie na modelu osoby. Nazywanie jakiejś rzeczy humanistyczną w zjawiskach czy postawach religijnych może budzić rozterkę także z tej racji, iż jest to przymiotnik używany do podkreślania, iż coś ma charakter świecki, niekościelny, niereligijny.

**9. Jeszcze o nazwach i ich znaczeniach.** Wybór „humanitaryzmu”, z odpowiednimi przymiotnikami, zamiast bardziej wieloznacznego „humanizmu” nie znaczy wcale, iż wybrana nazwa w pełni zadowala. Nie czyni tego choćby z racji swej nieporęczności, gdyby zawierała o jedną zgłoskę mniej, byłaby o wiele wygodniejsza. Zauważmy przy okazji, że bliska jej znaczeniowo



niemiecka „Humanität”, podobnie jak francuska „l'humanité” są wolne od tej wady, lecz nie mniej wieloznaczne niż polski „humanizm”. Nieco krótsze i wyrazistsze terminy dają się utworzyć od niektórych słów łacińskich i greckich, niestety ze względu na swe z niczym nie kojarzące się brzmienia nie stwarzają szans na wprowadzenie ich w obieg. Również zakorzeniona w sanskrycie „ahimsa” nie załatwiałyby sprawy — niepodatna na tworzenie przymiotnikowych i czasownikowych derywatów w językach europejskich. Zresztą i ona wymagałaby dodawania odpowiednich przymiotników, jeśliby miała akcentować zainteresowanie warunkami optymalnego współistnienia ludzi. Takie synonimy, jak „efektywna dbałość o prawa bytowe ludzi i zwierząt” byłaby już - rzecz jasna — opisowym ekwiwalentem terminu.

Nie pozostaje chyba nic innego, niż tylko przyjęte lub proponowane znaczenia podstawowych nazw podawać skrupulatnie. I raczej czynić to za często niż zbyt rzadko. A także — zwracać uwagę na inne możliwe ich rozumienia, przypominając, o czym się mówiło. Na przykład podkreślać lub rozwijać to, co wyżej nie zostało rozwinięte, iż proponowane pojęcie etycznego kondycjonalizmu — niezależnie od słusznych skojarzeń z troską o sprawiedliwszy ustrój społeczny -nie ogranicza uwagi do zewnętrznych warunków optymalizacji życia, że, jak zasygnalizowano, obejmuje również emocje i nastawienia etyczne.

Kondycjonalizm tak pojmowany przetwarzałby w problem naukowo-badawczy także samą ową ideologiczną opozycję dwóch głębokich wier metaetycznych: tej, wedle której do humanitaryzacji współżycia ludzi wystarczy zasadniczo bardziej „ludzki” system polityczno-gospodarczy, oraz jej nieustępliwej indywidualistyczno-konserwatywnej przeciwniczki, która chce, by o wszystkim decydował wybór przez jednostkę odpowiednich wartości etycznych: żądając rozpoznawania rzeczywistej roli danego czynnika, kazałby każdy typ sytuacji badać oddzielnie.

**Pytanie końcowe.** Wśród poruszonych lub dotkniętych wyżej kwestii nie brak takich, w których wyrobienie sobie dojrzałego sądu wymaga jeszcze czasu. Należy do nich pytanie o konsekwencje dokonanych przeciwstawień dla modelu humanitarystycznej etyki. Tu z kolei niepokoi szczególnie owa różnica kierunków patrzenia, dzieląca humanizmy od humanitaryzmu w sensie wzorczych postaw życiowych. To znaczy humanistyczną dbałość o jakość własnego umysłu i etosu, jak w programie rzymskiej „humanitas”, od humanitarystycznej koncentracji uwagi na potrzebach lub zagrożeniach innych istot. Konkretnie, trzeba by się zdecydować, czy te odmienne postawy należałoby traktować przede wszystkim jako konkurencyjne, czy raczej jako komplementarne, wspierające się wzajemnie.

W tym drugim wypadku chciałoby się myśleć od razu o - radości. O jej efektach i sposobach ćwiczenia, o możliwościach łączenia tego stanu umysłu budzącego życzliwość dla świata z nieprzytępioną świadomością okrucieństw i pułapek życia. Dialektyczny związek humanitaryzmu z bólem świadomego istnienia i z radością właśnie — został w powyższym tekście zaniedbany zupełnie, choć również należy do sylwetki humanitarysty. Możliwy katalog wątków niedojrzałych do zapisania imponowałby długością. Dowód na złożoność zagadnienia?

Dokończone w noc sylwestrową 2012.

### **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 uczoneму 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: 17-02-2013)

Oryginał. (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,8754>)

Contents Copyright © 2000-2012 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2012 Michał Przech

Właścicielem portalu Racjonalista.pl jest Fundacja Wolnej Myśli.

Autorem portalu jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

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 tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

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

Informacje zawarte na tym portalu 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 portalu 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 portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

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

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