

Czesława Piecuch



Wiara w człowieka, czyli humanizm dla wszystkich



Wiara w człowieka leży u podstaw nowożytnego humanizmu, w tym jego znaczeniu humanizmu, które uznaje w każdym człowieku jego godność. Wynika on z przekonania, które wyraził Pico della Mirandola w słynnej mowie o godności człowieka, *De hominis dignitate* (1486), o wyróżnionym miejscu człowieka we wszechświecie ze względu na cechy i wartości, które nadają mu najwyższą rangę pośród wszystkich żywych istot i przywilej „bycia istotą godną najwyższego podziwu”¹. Podobnie Maria Ossowska pisze, że dla różnych rodzajów humanizmu wspólna jest „wiara w priorytet człowieka w przyrodzie”². I dlatego „wszystkim ludziom przysługuje godność jako ta-

1 G. Pico della Mirandola, *Godność człowieka*, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa, 1957, s. 137.

2 M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1985, s. 190.

kim z tytułu uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie”³. W grecko-chrześcijańskiej tradycji filozoficznej od czasu Sokratesa pojęcie godności wiąże się z duszą, a od czasu Kanta i następnie w filozofii personalistycznej odnosi się je bardziej do osoby ludzkiej – jest to godność osobowa, a jako taka przysługująca każdemu człowiekowi bez wyjątku, właśnie jako człowiekowi. Oznacza to, że godności osoby nie można ani utracić, ani też jej odebrać drugiemu. Obok tej osobowej, by tak rzec, źródłowej, odróżnia się pojęcie godności, która nie jest na trwałe przypisana człowiekowi jako takiemu, lecz zależy od jednostki, jej indywidualnego postępowania, w rezultacie którego tę godność ona uzyskuje, na nią zasługuje własną postawą moralną, ale też może ją utracić; w niej na pierwszy plan wychodzi wymiar etyczny⁴.

Najkrócej ujmując można stwierdzić, że wiara w człowieka jest wiarą w jego dobro. Jako taka wydaje się być czymś wrodzonym, z czym człowiek przychodzi na świat. Świadczą o tym przykłady małych dzieci, które z ufnością odnoszą się do świata, do otoczenia, do dorosłych i do zwierząt, dopóki nie spotka je krzywda. Dlatego czasem uważa się ją za naiwność wynikającą z braku doświadczenia, w procesie wychowywania uczy się je ostrożności wobec innych ludzi, podejrzliwości, rezerwy, przestrzega przed niebezpieczeństwem. Nabywane z czasem doświadczenie życiowe, w tym także doświadczenie zła koryguje tę pierwotną ufność. Jednak odradza się ona wciąż na nowo nie tylko w pojedynczych ludziach, ale występuje też u podstaw występujących co jakiś czas na przestrzeni dziejów wielkich programów etycznych, szczególnie w etykach eudajmonistycznych, w projektach naprawy świata – tak jakby jej źródło było niewygasłe.

Wiara w człowieka jako osobę ufundowaną na dobru odwołuje się do istotnych właściwości specyficznie ludzkich, z których na czoło wysuwa się rozum i wolna wola, w których, według Kanta, wyraża się najpełniej człowieczeństwo. Wokół nich jako centrum je ogniskującym układają się zalety, które Ossowska określa jako „cnoty miękkie”, a które stanowią istotny motyw wiary w człowieka. Wyróżnia je stosunek do drugiego człowieka oparty na zaufaniu do jego człowieczeństwa. Zilustrujemy ją trzema koncepcjami wybranymi przykładowo z różnych, współczesnych nurtów filozoficznych: Tadeusza Kotarbińskiego, reprezentującego materializm nazwany przez niego

3 Tamże, s. 52.

4 W związku z tym dokonuje się też rozróżnienia na godność daną i zadaną. O rodzajach godności por. m.in. M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 52 nn. K. Wojtyła ujmuje godność jako wartość, która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest on osobą. Por. m.in. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 2001, s. 50; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 109; i inne.

reizmem, Gabriela Marcela, personalistę katolickiego, Karla Jaspersa, twórcę i głównego reprezentanta filozofii egzystencji – i zapytamy pod koniec o jej współczesną zasadność.

Na fundamencie wiary w człowieka zbudowany jest ideał etyczny „opiekuna społecznego” według Tadeusza Kotarbińskiego. Nie jest to etyka, jak sam Kotarbiński podkreśla, maksymalistyczna, lecz na wskroś praktyczna, osiągalna dla każdego, jak to określa, „porządnego człowieka”, bo takim może każdy być. Do naczelných zasad jego myślenia, które określa jako realizm praktyczny, należy „liczenie się z możliwościami”⁵. Z tej perspektywy buduje on program życiowy – program życia godziwego. Wyróżnia w nim wartości, które stanowią treść etycznych relacji międzyludzkich, które mówią, jak postępować, by być porządnym człowiekiem, by żyć zacie, a nie w stanie hańby; czyny „zadne” są godne szacunku, zaś czyny „haniebne” godne potępienia. „Życie godziwe”, termin zawarty w tytule jego rozprawy, ma być życiem wyrażającym i chroniącym godność człowieka, czemu służą wymieniane przez niego wartości. Charakterystyczne dla takiego stanowiska Kotarbińskiego jest odwołanie się do doświadczenia, autor jest bowiem przekonany, że to empiria rozstrzyga o ocenie wartości czynu.

Spśród „zadnych” zachowań Kotarbiński na czoło wysuwa niezawodność. To ona wyróżnia „opiekuna społecznego” i czyni go godnym szacunku. Na ideał opiekuna społecznego składają się ponadto cechy specyficznie ludzkie, stanowiące zarazem wartości moralne, przykładowo: męstwo – przeciwieństwo tchórzostwa, bo na tchórze nie można polegać; dobre serce, czułość na cudze cierpienie, nie pozwalające skrzywdzić drugiego – przeciwieństwo bezlitosnego traktowania bliźnich. Do etosu opiekuna społecznego należy prawość, której przeciwieństwem jest nieuczciwość i nierzetelność; na prawym człowieku można polegać, bo przestrzega wyznawanych zasad, jest sumienny w ich wypełnianiu, solidny w wykonywaniu podjętych zadań. Wszak, aby zasłużyć na miano opiekuna społecznego, musi się posiąść zdolność panowania nad sobą, do czego niezbędna jest silna wola, która pomaga powstrzymać gniew, złość, zniecierpliwienie. Ważną wartością opiekuna społecznego jest wierność będąca zaprzeczeniem zdrady, gdyż na zdrajcy nie można polegać. Wartością kulminującą powyższe jest szlachetność, która góruje nad niskimi motywacjami, stanowi przeciwieństwo małostkowości i niskich uczuć. Wartości pozytywne w ludzkim doświadczeniu mają swe przeciwieństwo, wartości negatywne: tchórzostwo, złą wolę, niedbalstwo, zdradę. A zatem bycie opiekunem społecznym domaga się opowiedzenia się

5 T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966, s. 38.

po tej jednej, dobrej stronie i tylko to daje gwarancję prawdziwego opiekuństwa. Właśnie ze względu na niego nieodłącznie przypisaną opiekuństwu jest wspomniana wyżej niezawodność, stanowiąca podstawę należytego sprawowania opiekuństwa i zabezpieczenia dobra podopiecznego.

Wymienione cechy ideału „opiekuna” zdają się na pierwszy rzut oka nie robić wrażenia czegoś wyjątkowego: dobre serce, życzliwość, panowanie nad sobą, rzetelność, solidność, sprawiedliwość wydają się być czymś naturalnym, zaspokajającym powszechnie oczekiwanie. Raczej ich zaprzeczenie traktowane jest jako odstępstwo od dobrego obyczaju. Jednak głębszy wgląd pokazuje, że zwłaszcza w epoce współczesnej, gdzie podważeniu ulegają także dobre obyczaje, cechy spolegliwego opiekuna wymagają szczególnych, duchowych zalet i hartu ducha. Niemniej jednak znajdujemy w poglądach Kotarbińskiego ważny dla naszego wyводу pogląd, by ten wzorzec traktować jako dostępny dla każdego. „Opiekunem będzie dla nas każdy, kto ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego ich dobra”⁶. Określenie „dla każdego” nie wydaje się naszym zdaniem kolidować z relacją opiekun – podopieczny, która sugeruje jednostronne opiekuństwo. W naszym przekonaniu ta relacja może być dwustronna, to znaczy każdy może być opiekunem spolegliwym, czyli dbać o dobro drugiego człowieka; czyjś podopieczny może być opiekunem kogoś innego, tak jak opiekun może być podopiecznym drugiego człowieka. Choć nacisk położony jest na rolę opiekuństwa, to role mogą się odwracać w zależności od okoliczności i można rzec, że każdy może otrzymać taką szansę od losu. Oczywiście niezbędna do tego celu jest wrażliwość na potrzeby bliźniego i życzliwość, czyli to, by drugiemu życzyć dobrze i okazać mu pomoc. Staje się tu też widoczne, że dbać o sprawy cudze nie będzie człowiek słabego charakteru, ulegający pokusom. „Niepodobna wszak polegać na opieszalcu ani na nałogowcu, ani na kimś, kto łatwo odbiega z gościńca na manowce przy lada pokusie”⁷. Choć jednak cechy spolegliwego opiekuna nie wszystkie są wrodzone, to wrażliwość i serdeczność można poprzez wychowanie rozbudzać, a tym samym upowszechniać. Zatem ideał ten wydaje się być dostępny dla każdego, kto chce prowadzić życie godziwe. Dodatkowy argument za jego uniwersalnością znajdujemy w jego postulacie niezależności etyki. Kotarbińskiemu chodzi, jak wiadomo, o jej niezależność zarówno od nauki, jak i od religii. Mimo tego postulatu niezależności znajdujemy w niej punkt oparcia, od którego ona jednak jest w pewnym szczególnym sensie

6 Tamże, s. 68.

7 Tamże, s. 69.

zależna – jest nim ludzkie sumienie. Opiekun spolegliwy w swym stosunku do drugiego człowieka opiera się na swoim sumieniu i ono stanowi narzędzie wspomagające jego postępowanie, a tym samym odwołanie się do własnego sumienia zabezpiecza go i wzmacnia. Sumienie nie jest czymś wyjątkowym, wręcz przeciwnie, każdy je posiada, choć nie każdy nasłuchuje jego głosu. W zespole wartości etycznych ideału opiekuna spolegliwego sumienie spełnia rolę centrum dowodzącego, wyznaczającego kierunek ku wartościom pozytywnym i odwodzącego od ich negatywnych odpowiedników. W takim rozumieniu sumienie może stanowić rodzaj fundamentu etyki niezależnej Kotarbińskiego.

Kotarbińskiego „opiekun spolegliwy” jest wzorcem porządnego człowieka opartym na obserwacji zachowań ludzkich przede wszystkim w życiu codziennym, ale też w sytuacjach ekstremalnych, działań wojennych i walki zbrojnej, kiedy, jak zauważa Kotarbiński, człowiek musiał bronić człowieka przeciw innemu człowiekowi. Taki wzorzec, jak twierdzi Kotarbiński, sprawdzony i potwierdzony w praktyce ludzkich zachowań w rozmaitych życiowych sytuacjach może być uznany jako wzorzec, by tak rzec, do użytku powszechnego.

Dlatego nie zaskakuje to, że niektóre wątki tego ideału etycznego można odnaleźć w innych koncepcjach, i to o zdecydowanie odmiennej, religijnej proveniencji, od której sam Kotarbiński się dystansował. Należy do nich między innymi koncepcja Gabriela Marcela, przedstawiciela personalizmu katolickiego. Nie odwołuje się ona wprost do praktyki życiowej, ale przede wszystkim do założeń natury religijnej i metafizycznej. Wiara w człowieka w filozofii Marcela zawiera się w szczególnej relacji do drugiego, na którą składają się fenomeny nadziei, zaufania, miłości. Spośród nich charakterystycznym dla niego pojęciem, przenikającym całą jego filozofię jest nadzieja zawierająca treści zarówno antropologiczne, jak i metafizyczne, i religijne. Dla Marcela żyć nadzieją oznacza mieć duszę, gdyż nadzieja jest stanem duszy. Przy czym pojęcie duszy odpowiada wyeksponowanemu w jego myśli filozoficznej pojęciu osoby. Ma ono związek ze znanym rozróżnieniem Marcela na „ja” i „osobę” i jego stosunkiem do indywidualizmu. Jak wiadomo, Marcel był krytycznie nastawiony do szerzącej się współcześnie apologetyki indywidualizmu i kultu „ja”, w którym dostrzegał niebezpieczne dla jednostki skupianie się na sobie, poszukiwanie oryginalności i różnych form współzawodnictwa i rywalizacji, prowadzących ostatecznie do osłabienia więzi wspólnoty. Zjawisko to nazywał „egocentryzmem moralnym”. Uznawał je za postawę antypersonalistyczną, uniemożliwiającą prawdziwe życie osobowe

i głęboką więź z drugim człowiekiem. Pokonanie tego stanu, wyjście poza siebie samego widział w szczególnej aktywności osobowej, którą określał jako zaangażowanie. „Zaangażowanie jest zwycięstwem w walce z pokusą zaparcia się, zamknięcia w samym sobie, wewnętrznego skostnienia”⁸. W tym widział specyficzność osoby, mianowicie że człowiek zaangażowany przekracza siebie, poświęcając się sprawie, dla której warto żyć, temu, co życiu nadaje sens. Marcel pokazuje, że zamknięcie się człowieka w sobie ogranicza ludzkie możliwości, sprowadza go wyłącznie do własnego „ja”, przez co nie uczestniczy on w pełni rzeczywistości i nie wspomaga swym życiem innych ludzi. Temu kultowi „ja” przeciwstawia to, co nazywa rozporządzalnością osoby, która umożliwia jej zaangażowanie się i która otwiera człowieka na innych ludzi. „Żyć w pełnym znaczeniu tego słowa, to nie znaczy istnieć lub trwać, ograniczać się do istnienia lub trwania, ale rozporządzać sobą, oddawać się”⁹. Warta podkreślenia jest więź, która łączy osobę z drugim, a którą Marcel określa mianem „komunii”¹⁰. Wstępując w komunię z drugim człowiekiem przekracza faktyczność i uzyskuje dostęp do innej rzeczywistości, czyli otwiera się w nadziei na wieczność; jest to przejście, jak to określa, z „czasu zamkniętego” do „czasu otwartego”, będące formą nawrócenia. A ono dokonuje się mocą nadziei.

W ujęciu Marcela indywidualizm pojmowany jako skoncentrowanie się człowieka na swoim „ja” stanowi poniekąd wypaczenie jego istoty i takiemu wypaczonemu indywidualizmowi przeciwstawia Marcel osobę ofiarowującą siebie drugiemu, z jej podstawowymi wyznacznikami, jakimi są obok nadziei rozporządzalność, zaufanie. Wszystkie te fenomeny łączą się u Marcela ze sobą: wbrew współczesnemu asekuranctwu wobec drugiego człowieka i zamykaniu się na niego Marcel wskazuje drogę przeobrażenia wewnętrznego, w wyniku którego miejsce nieufności zajmuje zaufanie, miejsce ostrożności – odwaga zaangażowania, zamiast zamknięcia we własnym ego – otwarcie na świat drugiego i w rezultacie na wymiar wieczności, na Boga. Tym samym dzięki zaangażowaniu następuje przenikanie się wymiaru osobowego i religijnego, co powoduje, że wieczność przenika życie duszy, osobę ludzką, stając się „żywą wiecznością”. Niezbędnym nośnikiem nadziei, czasem wbrew faktom, jest siła wspomnianej wyżej miłości. Należy podkreślić, że nie chodzi tu oczywiście o miłość własną, lecz o *caritas*, wyróżnioną przez

8 G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 140–141.

9 G. Marcel, *Homo viator*, tłum. A. Podsiad, Warszawa 1984, s. 183.

10 Por. C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001, s. 95nn.

Marcela miłość do innych ludzi, a ostatecznie miłość do bytu absolutnego, do Boga.

W swej recepcji myśli Marcela Jerzy Bukowski podkreśla ścisły związek pomiędzy tymi rozmaitymi fenomenami, a mianowicie to, że nie można mówić o zaufaniu, pomijając kwestię rozporządzalności, która stanowi podstawę zaufania i wynikającej z niego wspólnoty osób. Dzięki rozporządzalności możliwe jest pokonanie własnego skostnienia, wyrwanie się z zamknięcia w sobie, przejście od „ja” do „my” oraz oddanie siebie drugiemu. „Ci, co się najbardziej poświęcają, są jednocześnie najbardziej rozporządzalni”¹¹. Jak zauważa Bukowski, być rozporządzalnym oznacza odpowiedzieć na wezwanie drugiego, a to oznacza ostatecznie odpowiedzieć na wezwanie Absolutu. „Odpowiedzieć może tylko osoba osobie, więcej: osoby te muszą być połączone obecnością”¹². Dla Bukowskiego rozporządzalność jest również formą miłości, a więc pociąga za sobą, jak to nazywa, utworzenie drugiemu „kredytu” zaufania, co oznacza oddanie się w ręce drugiego człowieka. Widzimy więc, że, podobnie jak ma to miejsce w odniesieniu do „opiekuna spolegliwego”, niezbędną dla takiej postawy jest wiara w drugiego, w jego prawość, w to, że nie zawiedzie, że nie oszuka. A więc, należałoby dodać, domaga się pokonania lęku przed drugim, asekuracyjnego zachowania, ostrożności. Jak pisze Bukowski, „Jestem rozporządzalną osobą i jako odpowiedzialna i rozporządzalna osoba mam prawo wierzyć Drugiemu”¹³. Widać wyraźnie, jak i tu te poszczególne fenomeny są ze sobą powiązane, ponieważ wiara w drugiego łączy się z nadzieją, że nie opuści w potrzebie, że nie zawiedzie. Podobnie jak „opiekun spolegliwy”, człowiek Marcela jest „powiernikiem”, któremu powierza się nadzieję, „Ja powierzam nadzieję i mnie powierzają nadzieję... Powierzyć komuś nadzieję to wyrazić przekonanie, że ten ktoś nie zdradzi”¹⁴. Bukowski pisze o ryzyku z tym związanym, gdyż w jego przekonaniu, w nadziei zawarta jest potrzeba wzajemności, ryzyko zaś zawarte jest w możliwości nieodwzajemnienia, braku partnerstwa i wykorzystania zaufania; to w jego mniemaniu może grozić utratą wiary w człowieka. Jednak z tym nie można się w pełni zgodzić, ponieważ, jak można sądzić na podstawie Marcela poglądów na temat nadziei i przenikającej ją miłości, ta potrzeba wzajemności w wypadku jej nie odwzajemnienia, utraty, zawodu, a nawet zdrady może wprawdzie pociągać za sobą utratę wiary w pojedynczego człowieka,

11 J. Bukowski, *O zaufaniu*, „Studia Filozoficzne” 1984 nr 8, s. 122.

12 J. Bukowski, *Tajemnica istnienia i osoby*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 12 (1987), s. 171.

13 Tamże, s. 123.

14 Tamże, s. 123–124.

ale nie w człowieka jako takiego. Ponieważ na gruncie poglądów Marcela nadzieja i towarzysząca jej miłość są irracjonalne i ostatecznie zakotwiczone w Bogu, są łaską, a jako takie nie podlegają ocenie i sprawdzianom ani racjonalnym, ani empirycznym. Marcela zdaniem, poszukując racjonalnych uzasadnień dla nadziei podważa się jej niezłomność¹⁵. Czyli zawód, choć racjonalnie uzasadniony jeszcze wcale nie musi podważać nadziei. Także sam Bukowski zresztą, wydaje się miejscami podzielać takie przekonanie, gdyż przekonuje, że jakby niezależnie od porażek i zawodów „ryzyko” należy podejmować. Za Marcellem uważa, że bycie osobą domaga się drugiego i tylko doświadczenie drugiego, „spotkanie” z nim, umożliwia dostęp do wspólnoty ludzkiej. Dodajmy, że podobnie inny myśliciel, przedstawiciel nurtu personalistycznego, Emmanuel Mounier opowiada się także przeciwko obwarowywaniu się w sobie i ryzyko otwarcia się na drugiego człowieka określa jako „ryzyko dla miłości”¹⁶.

W zaprezentowanych koncepcjach fenomeny ufności, zaufania, rozporządzalności, nadziei, miłości – rozumianej szeroko jako *caritas*, czyli miłości bliźniego – składają się na wiarę w człowieka, wiarę w niepodważalną wartość osoby ludzkiej, choć występują w różnym natężeniu u poszczególnych autorów w zależności od typu tych relacji międzyludzkich¹⁷. Koncepcje te cechuje optymizm, zarówno jeśli chodzi o obraz jednostki ludzkiej, jak i jej relacje z drugim człowiekiem. Wierze w człowieka u Kotarbińskiego towarzyszy wiara w jego niezawodność, zaufanie do jego szlachetności, odwagi, przyjaźni, miłości, do współpracy z drugim. Wierze w człowieka jako osobę w filozofii Marcela, ale też u nieomawianych tu szerzej innych współczesnych filozofów, jak na przykład fenomenologów Maxa Schelera czy Romana Ingardena, towarzyszy przekonanie o człowieku jako istocie w głębi swego istnienia duchowej, nakierowanej na wartości idealne, piękna, prawdy i dobra, dającej gwarancję jego człowieczeństwa¹⁸.

Wiarę w człowieka głosi także ostatni z omawianych tu myślicieli, Karl Jaspers, i stanowi ona motto całej jego twórczości filozoficznej, wszakże jego stanowisko cechuje ambiwalentny stosunek do kondycji człowieka współczesnego, wynikający z krytycznej oceny sytuacji duchowej, w której on dzisiaj się znajduje. Dlatego u niego z jednej strony, wiara w człowieka ukazuje

15 Por. C. Piecuch, *Gabriela Marcela „nieakceptacja pozytywna”*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej” 2001 nr 576, s. 67.

16 E. Mounier, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1961, s. 176.

17 J. Bukowski w swym eseju *O zaufaniu* przeprowadza analizę szczegółową fenomenu zaufania, jego różnych form i bogatych treści związanych z nimi – por. J. Bukowski, *O zaufaniu*, dz. cyt., s. 126nn.

18 Por. np. R. Ingarden, *Człowiek i czas*, [w:] *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 41nn.

się jako źródłowa, związana z samą istotą człowieka, z drugiej zaś Jaspers traktuje ją jako nieodzowną dzisiaj postawę, wręcz ratunek dla przyszłości człowieka i wspólnoty ludzkiej. A zatem widzi ją raz jako postawę humanistyczną, a raz zadanie mające na celu ochronę człowieczeństwa znajdującego się w zagrożeniu. „Kto nie wierzy w człowieka – czy to jako tego, który miałby być źródłem samego siebie, czy jako stworzenie Boskości – ten musi, co też chętnie czyni, współdziałać w tym, by człowieka zniszczyć”¹⁹. Założenia Jaspersa wiary w człowieka sięgają podstaw bytu ludzkiego, którymi u niego jest egzystencja z jej wolnością oraz nierozłączny z nią rozum. Jego filozofię przenika pogląd, że człowiek jako egzystencja jest istotą wolną, a możliwość wolności jest niezbywalna. Wolność i rozum, jak u Kanta, stanowią gwarancję człowieczeństwa i źródło wiary w niego. Jednakże we współczesnym świecie Jaspers dostrzega zewsząd zagrożenia dla wolności człowieka, które zarazem mogą przyczynić się do utraty wiary w niego samego. Płyną one przede wszystkim z otaczającego świata i sytuacji historycznej, w jakiej znalazł się świat, „świat powszechnej niewiary”²⁰. Jaspers wskazuje na szereg niekorzystnych zjawisk, które przyczyniają się do przeobrażenia tradycyjnego obrazu człowieka, z których najbardziej widoczne są powszechne zniewolenie rzeczami materialnymi, zagubienie w życiu masowym, manipulacja informacją, propaganda. W swej diagnozie współczesności dostrzega duchowy i psychiczny regres mający swe przyczyny w technicyzacji życia, będący zjawiskiem ogólnoswiatowym, który prowadzi do utraty tradycyjnych więzi i wartości. Dzisiejszy człowiek – jak pokazuje – poszukuje fundamentu i oparcia dla siebie, kierując się w stronę wiedzy naukowej, ale tu spotyka go rozczarowanie, ponieważ nauka nie daje mu odpowiedzi na jego podstawowe ludzkie pytania i nie usuwa zasadniczych wątpliwości. Nie znajdując oparcia w nauce, a zarazem odrzucając wiarę w Boga, człowiek szuka jej namiastki w rozmaitych złudnych pocieszeniach, iluzjach, zabobonach, „wydaje się zapadać w nicość”²¹; odsłonięta pustka rodzi nihilizm, który oznacza „otwartą bezbożność”. Jaspers przestrzega, że grozi to „zmiernicem człowieczeństwa”²². Konstatuje, że we współczesnej epoce, tak jak to już kiedyś profetycznie ogłaszał Nietzsche, dla człowieka „wszystko jest względne i relatywne: nie istnieją żadne fundamenty, nie ma nic bezwarunkowego, żadnego

19 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, München 1958, s. 561.

20 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 133.

21 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 312–313.

22 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., 133.

Bytu w sobie. Wszystko jest wątpliwe. Nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone”²³.

Należy jednak dodać, że stosunek Jaspersa do techniki nie jest jednoznacznie krytyczny, ponieważ uważa on, że w technice człowiek współczesny może także znaleźć środek na pokonanie tego impasu. Chodziłoby o ratowanie człowieka, tak by przestał być trybikiem w jej mechanizmie, a uczynił z niej środek wzmacniający więzi osobowe i w rezultacie podporządkował ją temu, co najbardziej ludzkie. Technika wraz z polityką, które w dzisiejszych czasach występują nierozłącznie, powinny jego zdaniem, być wykorzystane dla odnowienia i wzmocnienia substancji człowieka, a nie niszczenie tradycyjnej duchowości. A to niszczenie śledzi w różnych obszarach życia, dostrzega je przede wszystkim w tendencjach antyhistorycznych, porzucających historyczną tradycję, wychowanie, przywiązanie do pochodzenia, rodziny, ojczyzny. Sprzeciwia się takiej postawie, uważa bowiem, że człowiek rozpoznaje siebie, to, kim jest, poprzez badanie tego, czym był, „To, czym był historycznie pozostaje nieodzownym i zasadniczym elementem tego, czym będzie”²⁴.

Jaspers często podkreśla, że korzenie zachodniego humanizmu sięgają antyku i chrześcijaństwa, w których dochodzi do głosu siła ludzkiego ducha łącząca dwa powiązane ze sobą filary człowieczeństwa: ludzką wolność i boską transcendencję, „Wolność i transcendencja czynią człowieka istotą jedyną w swoim rodzaju”²⁵. Wolność człowieka pojmuje on przede wszystkim jako wolność do stanowienia o sobie i na tej drodze stwarzania siebie; jako taka wolność nadaje godność człowiekowi. Jednak niezmiennie podkreśla, że tworzenie siebie w wolności zawsze przebiega w obliczu transcendencji. Dlatego obie te kategorie splatają się ściśle ze sobą: wolność urzeczywistnia się dzięki transcendencji, zaś transcendencja uobecnia się w świecie tylko poprzez wolny czyn ludzki. To transcendentne odniesienie w wolnym działaniu wyróżnia człowieka spośród wszystkich istnień i dla Jaspersa właśnie w nim wyraża się jego wyjątkowość. Stąd wiara w człowieka wiąże się u niego nierozzerwalnie z wiarą w Boga. „Jest niemożliwe, by człowiek zatracił transcendencję, nie przestając zarazem być człowiekiem”²⁶.

Wiara jest dla Jaspersa fenomenem specyficznie ludzkim, „człowiek nie może żyć bez wiary”²⁷. W niej najpełniej wyraża się jego istota, jego rozum i wolność egzystencjalna, a wraz z nią jej dwa zasadnicze odniesienia: do

23 K. Jaspers, *Philosophie und Unphilosophie*; tenże, *Was ist Philosophie*, München 2013, s. 226.

24 K. Jaspers, *Reichenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 327.

25 Tamże, s. 318.

26 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., s. 213.

27 Tamże, s. 207.

boskiej transcendencji i do drugiego człowieka. Człowiek Jaspersa w swej wolności staje się sobą w więzi z transcendentnym bytem Boga i w komunikacji z drugim człowiekiem. To oznacza, że rezygnując z wolności, traci więź z transcendencją i prawdziwą relację z drugim człowiekiem.

Głosząc wiarę w człowieka, Jaspers zarazem przestrzega przed jej absolutyzacją, stanowiącą jej zniekształcenie, czyli przed tym, co określa jako ubóstwienie człowieka. Takie ubóstwienie staje się namiastką wiary w Boga. Wyraża się w nim specyficzna skłonność człowieka, który w drugim człowieku chce widzieć doskonałość nieosiągalną dla siebie. Ubóstwienie pociąga za sobą kult jednostki połączony z chęcią podporządkowania się „ideałowi”, z naśladowaniem go za cenę utraty własnej niezależności i odrębności. W tej postawie dostrzega Jaspers ukryte oszustwo, ponieważ ona ukrywa prawdę o tym, że człowiek jako taki jest niedoskonały, posiada słabości i ułomności. „W świecie nie ma człowieka, który mógłby być dla nas Bogiem, ale istnieją ludzie, których wolność w nasłuchiowaniu Boga pokazuje nam, czym jest człowiek pod względem możliwości i co nam dodaje otuchy”²⁸. Nawet najwybitniejsi z ludzi, czy to przywódcy, czy poeci, czy mędrcy, pozostają zawsze tylko ludźmi. Ale właśnie ten niedoskonały, ale wolny człowiek pozostając w więzi z transcendencją dostarcza drugiemu otuchy i zaufania do Boga i do drugiego człowieka.

Jak widzimy, w ujęciu Jaspersa wolność jest źródłem stawania się sobą człowieka, jego życia osobowego i równocześnie życia wspólnotowego, ponieważ Jaspersa człowiek może być sobą tylko wraz z drugim człowiekiem. „Wolność pojedynczego człowieka jest – jeśli wszystkie jednostki mają być wolne – tylko o tyle możliwa, o ile daje się pogodzić z *równoczesną wolnością innych ludzi*”²⁹. Filozof w swych dziełach politycznych podkreśla, że „wolność zdobywa się tylko jako wolność wspólnotową”³⁰, która powinna być oparta na komunikacji z drugim, wypełnionej dążeniem do prawdy, która łączy ludzi, wbrew skłonności do posiadania jednej, własnej prawdy wykluczającej dyskusję z innymi, cudzymi stanowiskami. „Wolność domaga się wspólnoty w prawdzie”³¹.

Filozof przestrzega przed niebezpiecznymi dla człowieka skutkami szerzącej się współcześnie utraty wiary w Boga. „Wiara w człowieka zakłada wiarę w Boskość, przez którą on jest. Bez wiary w Boga, wiara w człowieka grzęźnie

28 K. Jaspers, *Was ist Philosophie?*, München–Zürich 2013, s. 226.

29 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., s. 158.

30 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 350.

31 Tamże, s. 546.

w pogardzie dla człowieka, w utracie szacunku dla człowieka jako człowieka³². W przekonaniu Jaspersa osłabienie wiary płyne dziś przede wszystkim z postaw nie-wiary, postaw uwłaczających godności człowieka, jego wolności i Boskiej transcendencji. Ponieważ w ujęciu Jaspersa wiara w człowieka łączy się z wiarą w jego wolność, dlatego za niebezpieczne dla niej uważa współczesne zaprzeczanie wolności. Dokonuje się ono poprzez podważanie jej możliwości, czy wręcz rezygnację z wolności na rzecz ślepego posłuszeństwa, naśladownictwa, podporządkowania się różnym zniewalającym siłom. Sprzyjają temu wspomniane już rozmaite dehumanizacyjne zjawiska kultury masowej, technicyzacja życia, biurokratyzacja i parametryzacja pracy, które czynią życie pustym i jałowym. Jako remedium na to postuluje „etos codzienności” w przekonaniu, że taki etos ugruntuje i wzmocni zaufanie do drugiego człowieka. Nacisk kładzie w nim na dobrą wolę, dążenie do prawdy i życzliwość przenikające zachowania na co dzień, w rodzinie, w grupie zawodowej i społecznej oraz towarzyszące im zasady przestrzegania dyscypliny, wytrwałości i odpowiedzialności.

Wiara w człowieka, którą odzwierciedlają przytoczone wyżej koncepcje, odwołuje się do najwyższych miar człowieka: szlachetności niezawodnego opiekuństwa w ujęciu Kotarbińskiego, ofiarnej miłości w ujęciu Marcela, rozumnej egzystencji powiązanej w swej wolności z transcendentnym bytem i z drugim człowiekiem w ujęciu Jaspersa. W niniejszym omówieniu starano się pokazać, że choć zawarte w tych koncepcjach wysokie miary mogą здаwać się nieosiągalne dla przeciętnego człowieka, to jednak zawiera się w nich czasem ukryte, a czasem wyrażone *explicite* przekonanie, że współcześnie humanizm może i powinien być humanizmem dla wszystkich. Taka wydaje się być koncepcja wiary w człowieka jako „opiekuna społecznego”, którym może być każdy, bo każdy ma sumienie, a ono pokazuje drogę ku dobru, także koncepcja Marcela oddanej miłości w nadziei, której nie burzy żaden fakt ani wydarzenie, jak też koncepcja Jaspersa etosu codzienności, który pozwala w świecie demokracji poprzez wychowanie wznosić się ku najwyższym zasadom całym społeczeństwom. Jaspers uważa, że choć na dziś humanizm jest jeszcze sprawą elit duchowych, to jednak wierząc w człowieczeństwo i z obawy przed jego zaturą, przekonuje, że: „przyszły humanizm wraz z osiągnięciem szczytu musi równocześnie znaleźć najprostsze formy, które będą dla każdego dostępne i przekonujące. Skutecznie oddziałujący humanizm oznacza humanizm dla wszystkich”³³.

32 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., s. 214.

33 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 329.

Abstrakt

Wiara w człowieka, czyli humanizm dla wszystkich

Trzy wybrane współczesne koncepcje prezentujące różne tradycje filozoficzne: materialistyczną (Tadeusz Kotarbiński), religijną (Gabriel Marcel), egzystencjalistyczną (Karl Jaspers), łączy wiara w człowieka, w jego osobową godność. Wiara ta w każdej z wymienionych koncepcji jest podstawą postawy humanistycznej wyrażającej się w zaufaniu do drugiego, miłości, współdziałania i ofiarności. Postawa ta w każdej z tych koncepcji odwołuje się do określonego wzorca etycznego: u Kotarbińskiego jest nim ideał porządnego człowieka, czyli opiekuna społecznego, u Marcela — ideał rozporządzalności, czyli otwarcie na drugiego i służenie mu, u Jaspersa — etos codzienności. W rozdziale wskazuje się, że te ideały są na miarę współczesnego człowieka i postawa humanistyczna na nich ufundowana może być wskazaniem i zarazem zadaniem dla ich realizacji, być „humanizmem dla wszystkich”.

Słowa kluczowe: humanizm, ideał opiekuna społecznego, miłość, ofiarność, rozporządzalność, wiara w człowieka, zaufanie do człowieka

Abstract

Faith in Humanity: Humanism for Everyone

Three selected contemporary concepts representing different philosophical traditions—materialistic (Tadeusz Kotarbiński), religious (Gabriel Marcel), and existentialist (Karl Jaspers)—are united by a belief in humanity and personal dignity. In each of these concepts, this belief forms the foundation of a humanistic attitude expressed through trust in others, love, cooperation, and self-sacrifice. This attitude refers to specific ethical models in each concept: for Kotarbiński, it is the ideal of a decent person, meaning a trustworthy guardian; for Marcel, the ideal of availability, indicating openness to others and serving them; for Jaspers, the ethos of everyday life. The chapter indicates that these ideals are suited to contemporary individuals, and the humanistic attitude founded upon them can serve as both an indication and a task for their realization, becoming a “humanism for all”.

Keywords: availability, faith in humanity, humanism, ideal of the trustworthy guardian, love, self-sacrifice, trust in humanity