

dziwe, jego prawdziwość nie opiera się na wyjaśnieniu, jakie dał Grice. Wśród bowiem zawartych umów nie ma umowy moralnej.

W teleologicznym wątku analizy rozpatrywał Grice, pobieżnie zresztą, zasady postępowania ze względu na własny interes każdego człowieka. Jeśliby nawet badania te doprowadzone zostały do końca, uzyskamy teorię przypominającą drugi typ „niekompletnej” umowy. Treść moralności została w pełni określona, lecz nie jest to system rodzący powinność moralną.

Rozróżnienia obu typów „niekompletnej” umowy, choć bez używania tego terminu, dokonał sam Grice. Dowodził bowiem Przestępcy Doskonałemu, że leży w jego interesie zawarcie umowy, którą będzie potem łamać. Jest to w oczywisty sposób drugi typ „niekompletnej” umowy. Treść jest określona, lecz umowa zostaje z góry pozbawiona własności obowiązywania. Stąd więc niespodziewane stwierdzenie, że umowa ta ma Przestępcę obowiązywać sprawiało właśnie wrażenie, że warunek ten został zaczerpnięty z jakiejś innej umowy, gdyż jest on w ogóle dla umów charakterystyczny, lecz w omawianym wypadku brakowało go od samego początku.

Wadą systemu Grice'a jest jednak nie tyle fakt, że oparł on moralność na umowie nie istniejącej, przez nikogo nie zawartej. Jest to rzecz drugorzędna i sporna. System ten nie spełnia wymagań, które są w nim *implicite* zawarte. Nie potrafi zasadnie powiązać ze sobą porządku teleologicznego i deontologicznego. Nie potrafi połączyć treści moralnych maksym i zasady ich obowiązywania. Opiera się bowiem na dwu różnych, nie dających się sprowadzić do siebie rozumieniach umowy, na projekcie umowy określonej przez interes, i na koncepcji umowy, która obowiązuje. Są to więc dwie umowy a nie jedna, czyli wywód Grice'a obciążony jest błędem ekwiwokacji.

Jacek Hołówka

#### CZY KRYZYS HUMANIZMU?

“Revue Internationale de Philosophie”, nr 85—86: *La crise de l'humanisme*. Publié avec le concours du Gouvernement belge et de la Fondation Universitaire de Belgique, Bruxelles 1968.

Ten interesujący periodyk jest pismem przede wszystkim monograficznym. Każdy jego numer zawiera artykuły poświęcone jednemu, określonymu tematowi. Wśród autorów spotykamy nazwiska czołowych filozofów z Europy i spoza kontynentu. Tematami kilku poprzednich numerów były: nr 81: *Forma i myśl*, nr 82: *Filozofia języka. Prekursory XVIII w.*, nr 83—84: *Eugène Dupréel* (pisze w nim m. in. Maria Ossowska). Komitet redakcyjny, w skład którego wchodzi m. in. A. J. Ayer (Oxford), J. Ebbinghaus (Marburg), H. G. Gadamer (Heidelberg), E. Gilson (Toronto), P. Ricoeur (Sorbona), W. Tatarkiewicz (Warszawa) i G. Ryle (Oxford) zamierza poświęcić następne numery problemowi analogii, Wittgensteinowi, równości, i komunikacji filozoficznej.

Zeszyt 85-86, zatytułowany *La crise de l'humanisme*, podejmuje dyskusję wokół problemu humanizmu i zagadnień tematycznie pokrewnych, jak np. war-

tość i struktura osobowości, zależność różnych wersji „humanizmu” od ogólnych koncepcji światopoglądowych oraz wokół innych palących problemów współczesności.

W pierwszym artykule numeru: *Quel „l'humanisme”?*, Eugenio Garin polemizuje ze znanym *Listem o humanizmie* z r. 1946 M. Heideggera, w którym autor pojmował „humanizm” głównie jako postulat, jako troskę o to, aby człowiek był „ludzki”, a jego „istota” nie ulegała degeneracji pod wpływem rutynizacji życia zbiorowego współczesnych społeczeństw technokratycznych. Heidegger, podobnie jak Hölderlin, szukał istoty człowieka poza historycznymi wyznacznikami. Odrzucał wszelkie próby zdefiniowania „humanizmu” i człowieka, upatrując w tym groźbę recydywy mentalności scholastycznej, przewyżczonej z takim trudem przez renesans. Odróżniając humanizm „historyczny”, rozumiany w sensie socjologicznej metody badania i konfrontowania różnych kultur w dziejach ludzkości, od „filozoficznego” czy teoretycznego, pojmowanego jako spekulacja na temat „natury ludzkiej”, Heidegger domagał się „powrotu do źródeł”, do „początku”, do „pierwotności archaicznej”, kiedy to człowiek dostrzegał swój związek z „całością”, z „bytem”. Wierzył, że takie doświadczenie pierwotnej więzi z bytem było w sposób niezafałszowany dostępne Grekom starożytnym, zwłaszcza presokratykom. Stąd jego stale ponawiane dążenia do rewindykacji doświadczeń przedrefleksyjnych, wiodących, jego zdaniem, do nawiązania bezpośredniego kontaktu z *logos*. Dlatego traktował filozofię i historiografię hellenistyczną, i przede wszystkim łacińską, jako „zasłonięcie” pierwotnego doświadczenia ontologicznego, łączącego egzystencję z bytem jako całością. Humanizm jest więc ciągłym wysiłkiem „odnalezienia się” człowieka w tej całości, jaką jest „byt” rozumiany nie jako „zbiór jestestw w bycie”, lecz jako „byt sam”.

Garin uważa tezy Heideggera za dyskusyjne. Są one, według niego, wyrazem pasywnej nostalgii za „ziemią utraconą” i nie mogą stanowić gruntu dla humanizmu dynamicznego. Autor przytacza dalej różne rozumienie leksykalne „humanizmu” w licznych opracowaniach współczesnych i wskazuje na genetycznych różnic. Są one wynikiem ogólnych przeświadczeń światopoglądowych. Inaczej bowiem problem ten referowany jest w np. *Philosophisches Wörterbuch* (Lipsk 1964), gdzie rozumie się przezeń „wielostronny ruch postępowy XV i XVI w.”, a inaczej w *Encyclopedia of Philosophy* (1967). Dodatkowymi argumentami Garina na rzecz ideologicznej determinacji pojęcia i istoty „humanizmu” jest współczesny użytek, jaki się robi z tego terminu w różnych dyskusjach; mówimy przecież o humanizmie „chrześcijańskim”, „socjalistycznym” itp. Autor analizuje dodatkowo odpowiednie fragmenty z późnych prac Husserla i przytacza określenia „humanizmu” przez różnych filozofów, m. in. A. de Waelhensa, P. Ricoeura i innych. Pod koniec artykułu powraca do uwypuklenia najważniejszych osiągnięć humanizmu renesansowego, który w opinii wielu badaczy stanowi punkt odniesienia przy rozważaniu humanizmu współczesnego. Zdaniem autora artykułu, najistotniejsze w tym nurcie było zerwanie ze scholastycznym formalizmem i abstrakcjonizmem oraz zwrócenie uwagi na indywidualność we wszystkich jej odcieniach i wreszcie powrót do odnowy cnót starożytnych. Była to głównie rewolucja w sposobie pojmowania świata (wynik teorii Kopernika i innych myślicieli tego okresu), afirmacja materialnego charakteru ludzkiej działalności i desakralizacji życia społecznego. Przede wszystkim jednak humanizm renesansowy był pojmowaniem życia ludzkiego jako stałego dążenia do swobodnego kształtowania swojego losu. Niewątpliwie konstatacje renesansowe stanowią oparcie dla dzisiejszych rozważań o humanizmie, nie chronią nas jednak przed przeżywaniem kryzysu wartości współczesnych. Kryzys ten jest

jednak niezbywalny, bowiem Garin rozumie go jako permanentny stan rozwarcia między wizją absolutną a faktyczną realizacją ludzkich projektów w oparciu o możliwości realne. Konkluduje jednak, że cenne jest ciągle dążenie do przewyciężenia owej przepaści, co dostrzegano już w renesansie. Nie należy tylko dać się zwieść tym, którzy kryzys ten przewyciężają pozornie, poprzez manipulacje werbalne, zastępując rzeczywiste konflikty czysto słownymi „rozwiązaniami”, polegającymi na zastępowaniu jednych terminów przez inne, lub też na eliminowaniu ich przy użyciu piętnującego epitetu „metafizyczny”.

W artykule *L'enjeu métaphysique de la crise de l'humanisme* Claude Bruaire, odrzucając stosowane w różnych dyskusjach ozdobniki ogranicza się do wyodrębnienia dwu sensów „humanizmu”: 1) humanizmu w sensie moralnym, opartym na pewnym, w każdym systemie różnym, rozumieniu „natury” czy „istoty” człowieka, który formułuje pewne prawa rudymenarne, niezbędne dla ochrony wartości konstytutywnych dla tej „natury”, 2) humanizmu rozumianego historycznie jako teoria apelująca do występowania w interesie zachowania wartości kulturowych, zagrożonych przez „barbarzyń” wojen i techniki.

Każda z tych wersji może, zdaniem Bruaire'a przybierać postać „religijną” bądź „ateistyczną”. Zasadniczą zdobyczą renesansu nie była odnowa literatury ani powrót do wzorów antyku, lecz ateistyczny humanizm. Prąd ten został podjęty skwapliwie przez epokę oświecenia, jest też obecny we współczesnych dyskusjach filozoficzno-antropologicznych. Od momentu kiedy Dostojewski wywiódł, że skoro nie ma Boga, to „ja jestem Bogiem”, a więc (aby Boga naprawdę nie było) muszę zabić siebie, mnożą się wersje „humanizmu” i „antyhumanizmu”. Do miana humanistycznej pretenduje m.in. filozofia Sartre'a, antyhumanistyczna zaś jest doktryna strukturalizmu. Za cenę ocalenia absolutnej wolności podmiotu i wykazania nieziszczalności najgłębszego dążenia człowieka, pragnącego syntezy bytu w sobie i bytu dla siebie, czyli dążącego do boskości, płaci Sartre cenę najwyższą. Absolutnie wolny człowiek jest zarazem całkowicie bezsilny. Bruaire zauważa, że każda doktryna oparta na negacji absolutnej staje się automatycznie identyczna strukturalnie z tym, co sama neguje. Detronizacja absolutu teistycznego jest zarazem intronizacją absolutu podmiotowości. Absolut jest bowiem zawsze jeden tylko i wszystko, co go osiąga staje się „absolutne”, a więc identyczne.

Czasem, jak np. w przypadku J.J. Rousseau, humanizm zawiera elementy funkcjonalnie równoważne Bogu, np. „wolę powszechną”, która pełni te same funkcje, co Bóg Kartezjusza. Tworzy się w ten sposób, zdaniem autora, mit usprawiedliwiający stosowanie przemocy, która staje się demonem unicestwiającym swoje źródło — humanizm.

O ile „humanizm” Sartre'a jest absolutyzacją podmiotu, to mitologia strukturalistyczna (bo tak autor nazywa koncepcje strukturalistów) stanowi likwidację podmiotowości. Powstanie tej mitologii tłumaczy autor błędami i ograniczonością nauk, które usuwały poza nawias swych badań wszystko, co nie poddawało się prostej obróbce w ramach stosowanych przez nie metod. Strukturalizm jest więc świadomym antyhumanizmem, bowiem pomija konkretną cielesność człowieka i jej potrzeby, absolutyzuje zaś „strukturę”, „system”. Powstaje zatem trójczłonowa alternatywa: rozum-natura-Bóg. Ponieważ jednak ani „humanizm” (Sartre), ani „antyhumanizm” (strukturalizm) nie są w stanie wskazać perspektywy realizacji „zintegrowanej istoty” (*essence intégrée*) jaką jest człowiek, a rozum daje się wyprowadzić, zależnie od ogólnej wizji filozoficznej, albo z atrybutów boskości, albo z natury, pozostają więc natura i Bóg. Podstawowy spór ideologiczny współczesności — spór między marksizmem a chrześcijaństwem — dotyczy właśnie prymatu

natury lub Boga. Natura gwarantuje człowiekowi śmierć tylko, nie stwarza jednak pola realizacji owej *essence intégré*. Pozostaje więc Bóg i w nim widzi Brunaire punkt oparcia dla swej perspektywy, która ma być przewyżczeniem „humanizmu” i „antyhumanizmu”.

Druga wojna światowa pogłębia jeszcze kryzys humanizmu, stwierdza A. Edel w artykule *Where is the Crisis in Humanism?*. Wojny toczone w Wietnamie, Nigerii i innych rejonach świata czynią kwestię humanizmu jeszcze bardziej palącą. Autor traktuje humanizm jako „proces korygujący” (*corrective process*) wszelkie zbiorowe aberracje, jako ochronę przed wszelkim ekstremizmem. Obserwujemy, powiada, szybkie zmiany podstaw naszych przeświadczeń ogólnych (*forebodings*); wiele nauk dostrzega konieczność dokonania i uwzględnienia w swej metodologii „poprawki humanistycznej” (*humanistic corrective*). Mimo to mnożą się wypowiedzi o zasadniczej, rzekomo, irracjonalności stosunków międzyludzkich. Mnożą się anarchistyczne rewolty studentów, graniczące z nihilizmem w kwestiach społecznych. Są to jednak, pisze Edel, kryzysy przejściowe, wynikłe z określonej sytuacji wewnątrz zbiurokratyzowanych społeczeństw zachodnich. W tej sytuacji celem humanizmu powinno być łagodzenie skrajności i propagowanie racjonalności w stosunkach społecznych, bez jakiegokolwiek radykalnego potępiania istniejących obecnie ustrojów zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Świat współczesny stoi obecnie przed alternatywą: albo uspołeczniony kapitalizm, albo demokratyczny socjalizm. Więcej szans daje autor socjalizmowi. Sądzi, że należy okazywać maksimum dobrej woli w stosunkach międzynarodowych i potęgować wysiłki dla „rozniesienia gasnącej iskielki rozumu” w obliczu możliwości zagłady nuklearnej. Głosząc konieczność minimalizacji przemocy w życiu świata, popiera bierny opór, o ile potęguje on niezbędną dla zachowania pokoju energię moralną.

Jest to, jak widać, mieszanina oświeceniowej wiary w rozum z tołstojowską teorią rezygnacji z użycia siły do zwalczania zła. Artykuł wyraża optymizm liberała, którym autor niewątpliwie jest. Z tekstu przebija troska o los człowieka, ale historia uczy, że sama troska, nie poparta siłą, rozplywa się w utopii.

W dyskusji nad kryzysem humanizmu temat śmierci także może stanowić punkt wyjścia dla spekulacji metafizycznej. Podejmuje go francuski estetyk Mikel Dufrenne, pisząc na temat *L'anti-humanisme et le thème de la mort*.

Wbrew scholastyce, etyka stanowiąca konstytutywny element humanizmu nie koncentruje się na *memento mori*, lecz na *memento vivere*. To samo rzecz trzeba o filozofii z tym, że śmierć prowokuje tu człowieka do refleksji specyficznej, gdyż dotyczy fenomenu nieodwracalnego. Odkąd „Bóg umarł” wraz z jego nieskończonością i wszechmocą, opozycja: skończoność-nieskończoność przestała być filozoficznie problematyczna. Filozofia zaczęła się odtąd zajmować rugowaniem z „bytu” wszelkich atrybutów treściowych. Przy okazji zlikwidowana zostaje tematyka swoistości człowieka. Dyskurs filozoficzny zostaje przeciwstawiony nauce. Ta nie dostrzega jednak jego zagadkowości *homo*; rejestruje zaledwie jego istnienie jako faktu w mnogości innych rzeczy i zdarzeń. Nauka bowiem woli zajmować się „konkretem”: językiem zamiast człowiekiem mówiącym, systemem produkcji zamiast wytwórcą produktów, strukturą wiedzy zamiast człowiekiem poznającym, podświadomością zamiast świadomym sobie człowiekiem itd. Życie realne, rzeczywistość, zastąpione zostają „modelem rzeczywistości”. I to się autorowi nie podoba. Jest to bowiem, jak twierdzi, idealistyczna fetyszycacja formalizmu i abstrakcji, która „bierze w nawias”, wraz z jego problemami i konfliktami, świat doświadczeń codziennych oraz stanowi radykalne zerwanie z „pierwotnym doświadczeniem przedświadomym”. Odwracając się od sfery podmiotowości, nauka koncentruje się wy-

łącznie na stronie przedmiotowej, co prowadzi do nieuchronnego spłaszczenia obrazu świata. Nie interesują jej akty człowieka, lecz wyłącznie przedmioty, zachowania, efekty zachowań, ich miejsce w „strukturze” formalnej, opisywanej przez zaprojektowany „model”, np. języka. Dalszą część eseju poświęca Dufrenne krytyce strukturalistycznej koncepcji języka traktowanego jako zamknięty system znakovy, w którym sens słów wyznaczany jest bez reszty przez ich miejsce w jego „strukturze”. Teoria ta traktuje język jako twór „martwy”, zamknięty, co powoduje wypaczenie jego istoty. Język nie jest bowiem strukturą zawieszoną w próżni; mówią nim ludzie, którzy go tworzą, rozwijają, którzy działają i mają pragnienia.

Jak dotąd trudno powiązać te rozważania z tematem artykułu. Dufrenne jednak ekwilibrystycznie przenosi nas w sferę śmierci. Powiada bowiem, że od śmierci pojęcia „człowiek” (co dokonało się w strukturalizmie) niedaleko do pojęcia śmierci człowieka. Ale nie prowadzi już swej krytyki przeciw strukturalizmowi, lecz kieruje jej ostrze przeciw filozofii „ontologicznej”, mając na myśli Sartre’a, a zwłaszcza Heideggera. Doktryna egzystencjalna wprowadza śmierć do konstytucji człowieka. Śmierć jest „w” człowieku od początku, stale. Nie jest ona przypadkowa, lecz „esencjalna”. Błąd Heideggera polega na identyfikowaniu nicości wolności i nicości śmierci. Wolność ma bowiem sens jedynie w życiu, podczas gdy śmierć jest ostatecznym przecięciem wszelkich możliwości, jest nicością. Z faktu, że możliwości ludzkie są skończone Heidegger wyprowadza błędny wniosek, iż są one nicością.

Autor krytykuje też psychoanalityczną interpretację śmierci. Dziwactwo tych teorii, pisze, polega na nieuzasadnionym twierdzeniu, że najgłębszym ludzkim pragnieniem jest pragnienie śmierci. Fascynacja śmiercią spełnia w tej teorii rolę „ukrytego Boga”, który występuje w niej pod nazwą ojca pierwotnego, fallusa itp. Spekulacje te są przypadkiem jaskrawego lekceważenia faktów materialnych. Nie wszystkie te koncepcje można utożsamiać z teorią Freuda, który wprowadzając „tanatos” jako opozycję „erosa” chciał jedynie podkreślić, że śmierć ma sens tylko w pozycyjnym związku z życiem. Dufrenne twierdzi, wbrew psychoanalitykom, że odnawiamy życie, nie śmierć. Podnosi też, przecząc ontologii egzystencjalnej, że człowiek jest bytem nie „ku”, lecz „przeciw” śmierci. Autor kończy swój artykuł sądem, że myśleć o śmierci jest, być może, dla myślenia taką samą perwersją, jak dla pragnień pragnienie jej. Humanizm zaś powinien polegać na odrodzeniu związku człowieka z naturą poprzez nieschematyczne, pełne „doświadczenie estetyczne”.

Rozważania Dufrenne’a podejmuje Luis Marin w artykule *La question de l'homme*, ale nie ogranicza się jedynie do śmierci. Z twórczości Dufrenne’a wydobywa kwestię związku człowieka z Naturą, „matką-ziemią”, *Natura Naturante*. Związek ten dokonuje się w „doświadczeniu estetycznym”, intuicyjnym, oraz w „doświadczeniu świętości” (*l'expérience du sacré*). Doświadczenia te, podobnie jak komunikacja słowna, są „dwuznaczne”. Autor odrzuca metodę strukturalną w sferze humanistyki; występuje też przeciw ontologii egzystencjalnej, neutralizującej wszystkie ważne zagadnienia etyczne. Należy sobie uświadomić, pisze, że każda filozofia jest koniecznie ideologią zarazem, bowiem jej problemy odgrywają doniosłą rolę ideologiczną w dziedzinie praktyki. Filozofia jest modelem zaangażowania i w tym leży jej praktyczna wartość jako dyscypliny humanistycznej. Kryzys humanizmu polega m. in. na zagubieniu tej funkcji filozofii. Rekonstrukcja doświadczeń pogłębiających więź człowieka z „matką-ziemią” nada życiu ludzkiemu głęboki sens humanistyczny.

Marin jest już kolejnym autorem wyrażającym obawy przed ekspansją sformalizowanej myśli naukowej; w nauce upatruje groźbę dla humanizmu. Jego diagnoza, dostrzegająca źródło kryzysu w terrorystycznym racjonalizmie współczesnej nauki, filozofii egzystencji i w strukturalizmie jest wyraźnie jednostronna, stanowi bowiem wyraz nostalgii za „rajem utraconym”, którego odzyskanie dokonać się może jedynie przy użyciu metod pozaracjonalnych.

Ogłaszanie „końca metafizyki” jest utajonym wprowadzeniem innej metafizyki, dowodzi religijny pisarz Emmanuel Levinas na początku swego eseju *Humanisme et An-archie*. Artykuł ten, wbrew pozorom, nie zawiera rozważań na temat anarchizmu czy anarchii w sensie obiegowym, bowiem główną jego część, tzw. „ontologiczną”, stanowi wstęp do spirytualistycznej metafizyki autora.

Autor wychodzi od stwierdzenia fiaska ludzkich poszukiwań „twardego” punktu oparcia w *cogito* czy w *epoché*. Żłudne są nadzieje oparcia bytu człowieka na „wolniści absolutnej”, na „rozumie” czy „naturze”. Jedyłą drogą jest „archeologia prabytu”, poszukiwanie początku wszystkich początków. Droga ta — to właśnie „praarcheologia”, „an-archia”. Pycha prze człowieka do uzurpowania sobie miana twórcy własnego losu, ale śmierć ujawnia tragikomiczną śmieszność tej postawy, odsłania jego niemoc skrywaną pod maską wolności absolutnej. Byt człowieka w świecie nie dostarcza oparcia niezbędnego dla nadania sensu życiu. Rzutunek widzi Levinas w uznaniu odpowiedzialności absolutnej człowieka wobec wszystkich, zawsze i wszędzie. Jesteśmy odpowiedzialni, pisze, absolutnie i przed wszelką decyzją. Odpowiedzialność tę przypisuje nam „Dobro”, czyli Bóg. Jesteśmy tedy do tej odpowiedzialności zniewoleni, ale, ponieważ autorem tego jest samo Dobro, nie jest to niewola, lecz zależność jedynie. Pokusa uchylenia się od tej odpowiedzialności pojawia się dopiero z chwilą wcielenia (duszy) i powstania pragnień cielesnych; one są źródłem zła moralnego i polaryzują świat wartości. Tak powstaje hierarchia wartości. Swe metafizyczne rozważania kończy autor stwierdzeniem, iż w sytuacji totalnej bezsilności człowieka wobec losu, należy podjąć ową preegzystencjalną odpowiedzialność eschatologiczną, która czyni nas „za-kładnikami moralnymi wszystkich, i zdać się na boski patronat.

Artykuł ten jest jawnym zerwaniem z ideami przewodnimi epoki humanizmu renesansowego. Pozbawiając człowieka autorstwa jego czynów czyni go, śladem scholastyki, podległym metafizycznym wyobrażeniom eschatologicznym; człowiek staje się znowu „ziarnkiem piasku” w otchłaniach stworzenia. Dziwny to ma być humanizm, który chce się określić poprzez samonegację.

Jean Brun może być ilustracją twierdzenia, że o humanizmie można pisać w sposób bardzo odległy od potocznych skojarzeń. Jego artykuł *Adorateurs de Dionysos et Grandes Prêtres* jest osobliwą wizją współczesności oglądaną poprzez pryzmat optyki nietzscheańskiej. Autor nie wypowiada swych sądów o kryzysie humanizmu bezpośrednio, lecz sugestywnie przedstawia współczesne formy organizacji życia i produkcji jako zamaskowaną formę dionizyjskiej tendencji do organicznej syntezy rozproszonych wysiłków człowieka, zmierzających do zapewnienia sobie wszędobylskości i pełnego zaspokojenia zmysłowego. Kapłanami Dionizosa są nie tylko menażerowie agresywnych środków masowego przekazu, zrywający z „gutenbergowskim” sposobem zaspokajania ciekowości na rzecz jednoczesnego atakowania wszystkich zmysłów barwą, dźwiękiem, kształtem, dotykiem, zapachem, ale i „pedantyczni racjoniści”, twórcy teorii oraz maszyn. Maszyny, stanowiąc przedłużenie ludzkiego ramienia ułatwiają potęgowanie satysfakcji zmysłowej i przyswajanie sobie coraz to nowych obszarów kosmosu, umożliwiając ponadto szybkie zmiany miejsca, likwidując lub zacierając różnice czasowe i przestrzenne.

Stąd zrodził się kult prędkości. Maszyny, nie tylko w *science fiction*, zaczynają słać człowieka; artyści i inżynierowie tworzą maszyny praktycznie nieużyteczne, czego dowody spotkać można było na ostatnich wystawach światowych. Problematyka moralna i „egologiczna” zastąpiona zostaje „liryczną obsesją materii”, wiodącą, jak twierdzi Marinette, do powstania „intuicyjnej fizykiologii materii”. Fetyszizowanie „ja” zastąpione zostaje kultem urządzeń, kultem „tego”. „To” myśli, marzy, działa, mówi. Dla spotęgowania zmysłowego przeżywania świata teatr współczesny (Artaud) żąda wprowadzenia potworności i zwyrodnienia, które by zerwały ostatnie hamulce kulturowe; ma to być teatr „kosmiczny”, gwarantujący widzom-twórcom ludzizm bezgraniczny. Zniknie bariera dzieląca widzów, aktorów i scenarzystów. Uwolniony zostanie długo tłumiony erotyzm. Wszystko będzie formą tańca Dionizosa, przepowiadają twórcy antypowieści, literatury bez bohaterów i nowych eschatologii. Wtórują im „kapłani” *mass media* i twórcy sztuki abstrakcyjnej. Anarchistyczne rewolucje będą formą zbiorowego orgazmu, pigułki zapewnią stany „psychedelic”. To jednak nie wystarczy; punkt kulminacyjny znajduje się bowiem dopiero w połączeniu z mitycznym Dionizosem — w nihilistycznym odrzuceniu determinacji historycznej uwieńczonym zbiorowym samobójstwem nuklearnym.

Autor odrzuca tę apokaliptyczną wizję „kapłanów Dionizosa”; uważa ją za werbalizm i sofistykę. To ekscytowanie się „wyzwalającym” kontredansem absurdalności jest zwykłym eskapizmem, niechęcią do angażowania się w realne konflikty teraźniejszości. Każdy taki taniec dionizyjski kończy się nieuchronnym upadkiem bożka na ziemię stwarzających go ludzi, a wyzwolenie okazuje się złudzeniem. Szkoda, że Brun nie wskazuje żadnych alternatywnych dróg przezwyciężenia konfliktów współczesności, które mogłyby konkurować z odrzucaną przez niego wizją współczesności; podniosłoby to istotnie wartość jego sprzeciwu wobec odrzucanych spekulacji.

Kryzys humanizmu spowodowany jest brakiem zaufania do naszych wyobrażeń o człowieku. Problematyczny jest humanistyczny „model” człowieka, stanowiący normatywny wyznacznik jego „natury”. Konsekwencją tego jest, iż spór między „humanistami” a „antyhumanistami” przestał być sporem o prawdę o „człowieku” i przekształcił się w spór dwu ideologii, stwierdza Pierre Trotignon w artykule *Sur la crise de l'humanisme: Aristote anti-humaniste*. „Humanisci”, posługując się kategoriami filozofii usiłują „zracjonalizować” potoczne, „irracjonalne” wyobrażenia o naturze ludzkiej; starają się wydobyć jej „wieczny”, niezmienny składnik. Kategorie nauki służą z kolei „antyhumanistom” do okazywania „irracjonalnego” charakteru modelowych wyobrażeń „humanistów”. Otóż, pisze autor, tzw. definicja człowieka nie jest ani kategorią filozoficzną, ani naukową, lecz ideologiczną i abstrakcyjną. Dla scharakteryzowania historycznych określeń człowieka autor stosuje metodę strukturalną. Daje się — powiada — wykazać, że określenia takie pojawiały się w różnych wersjach humanizmu w postaci opozycji: mężczyzna-kobieta, dorosły-dziecko, cywilizowany-dziki, zdrowy-nienormalny, grecko-rzymski-barbarzyński, biały-kolorowy, wolny-niewolnik, umysłowy-fizyczny, literatura-nauka itd. Humanisci za „prawdziwe” cechy człowieka uważali (arbitralnie) jedynie pierwsze człony opozycji. Autor uważa to za wynik niehumanistycznego etnocentryzmu europejskiego; ułożenie takiej listy jest bowiem uwarunkowane zwykle poczuciem przynależności kulturowej i zależy od koniunktury ideologicznej. Jest to procedura arbitralna, która w formie „zracjonalizowanej” rości sobie „pretensje uniwersalne”, faktycznie zaś zależy od „preferencji uczuciowych” (*attirance sentimentale*) jej autora. Trotignon uważa Arystotelesa za badacza mo-

ralnie „neutralnego”, nie zaś za zaangażowanego humanistę. Arystoteles badał wyłącznie strukturę społeczeństwa w lokalnych warunkach greckich. Jego sposób traktowania niewolników stanowił przykład postawy reifikującej człowieka. Humanizm renesansowy nie dostrzegał tego, dlatego był bezkrytycznie zafascynowany antykiem. Zamiast o „humanizmie” należy mówić o „ideologii humanistycznej” lub „antyhumanistycznej”.

Autor artykułu nie podejmuje się jednak przeprowadzenia głębszej analizy przyczyn owych ideologii; musiałby bowiem przekroczyć dyktowaną przez jego metodę strukturalną barierę konceptualizacji.

Jacques D'Hondt broni marksizmu przeciw zarzutom, iż jest on antyhumanizmem. Jego artykuł *La crise de l'humanisme dans le marxisme contemporain* jest właściwie umiarkowaną polemiką z twierdzeniami popularnego na Zachodzie marksologa Althussera. Zarzuty przeciwników marksizmu sprowadzają się według Althussera, do dwóch twierdzeń: 1) marksizm zapoznaje na gruncie teoretycznym problematykę człowieka oraz 2) poniża go w życiu praktycznym. Autor artykułu stanowczo stwierdza, iż zarzuty te są wynikiem przewrotnej interpretacji i zupełnego niezrozumienia twórczości klasyków marksizmu. Według Althussera, marksizm nie eksponuje pojęcia „humanizm”, aby nie dawać swym przeciwnikom do ręki argumentu przeciwko innej, ważniejszej z punktu widzenia całości systemu tezie o „walce klas”. Nie wypukła też twierdzenia, że „jednostka tworzy historię”, aby przeciwnicy nie wykorzystali jej na niekorzyść hasła głoszącego, iż „masy tworzą historię”. Po prostu, zdaniem Althussera, nie podkreśla się pierwszoplanowej roli jednostki, „człowieka”, aby móc się odwoływać do grup i klas. Są to więc decyzje wyznaczone ściśle celami praktycznymi marksizmu. Althusser proponuje więc zamiast „humanizmu” używać w ramach marksizmu terminu „pogłębiona moralność”. Autor artykułu odrzuca jednak tę propozycję z powodu kazuistycznych skojarzeń, jakie ona wywołuje. Twierdzi, że moralistyka nie może być w żadnym wypadku utożsamiana z marksistowskim humanizmem, ponieważ klasyki marksizmu podkreślali stale aktywizm swej filozofii. Dodaje też, że utożsamianie marksizmu z antyhumanizmem jest absurdalne w zestawieniu choćby z faktem, że także hitleryzm określa się tym mianem. Rzekome zaniedbanie problematyki moralnej i humanistycznej przez twórców marksizmu tłumaczy autor ich dążeniem do zapewnienia analizom stosunków społecznych i ekonomicznych maksimum bezstronności i obiektywności naukowej, czego przy włączeniu do ich badań problematyki normatywnej nie dałoby się uzyskać. Przeciwnikom ideologicznym marksizmu zaleca uprzednie przestudiowanie go, zanim zaczną się o nim wypowiadać.

Artykuł ten nasuwa przypuszczenie, że autor, zapatrzony w prace zachodnich marksologów, nie zapoznał się z pracami na temat etycznych aspektów twórczości inicjatorów marksizmu napisanymi w krajach wschodniej Europy. Autor kończy swoje uwagi krótkim wykładem Marksowskiej teorii alienacji. Ostatecznie jednak czytelnik nie dowiaduje się, na czym polega humanizm marksistowski, bowiem zarówno L. Althusser, jak i autor artykułu przyjmują tezę przeciwników marksizmu za w zasadzie uprawnioną, a usiłują jedynie wytłumaczyć oponentom, dlaczego problematyki humanizmu w pismach klasyków marksizmu brak. D'Hondt sugeruje, że być może uda się ufundować humanizm na gruncie nauki, ale nie precyzuje jak miałyby się to dokonać. Teza ta jest zresztą utajonym przeciwstawieniem nauki marksizmowi, bowiem nie w marksizmie, lecz w „nauce” widzi się możliwość humanizmu. Nie trzeba wielkiego zachodu, aby wykazać, że autor nie rozumie idei marksizmu. Gdyby bowiem dokładnie przestudiował pisma klasyków, zapewne dostrzegłby, iż pojmowali oni swój system właśnie jako naukowy, i że nie-



zależnie od subiektywnych przekonań twórców marksizmu system ten jest istotnie nauką.

Dyskusję wokół problemu kryzysu humanizmu, któremu poświęcony został omawiany numer „Revue Internationale de Philosophie”, zamyka artykuł Antony Quintona *Two Conceptions of Personality*. Autor uważa kwestię możliwości zdefiniowania osoby za niezmiernie ważną dla rozważań o humanizmie. Zastanawia się, jak stwierdzić i określić identyczność osoby, a następnie przechodzi do analizy „istoty” osobowości. Dokonuje tego w oparciu o pięć podanych przez siebie „kategorii”: świadomość, racjonalność, wolność woli, status moralny oraz zdolność do wchodzenia w kontakt osobowy, afektywny. Każda z nich posiada „mocną” i „słabszą” wykładnię. Np. w przypadku „świadomości” postulat „mocny” brzmi: osobą jest tylko taka istota, która bez przerwy posiada samoświadomość i dokładną świadomość swoich stanów i czynów; wersja „słabsza” zaś głosi: osoba nie musi być zawsze w pełni świadoma siebie, może też działać bez konieczności uświadamiania sobie każdego motywu swych czynów. Opowiedzenie się za którąś z tych interpretacji zależy od badacza i ma doniosłe konsekwencje praktyczne. W powyższym przykładzie opowiedzenie się po stronie „mocnej” tezy implikuje odmówienie „osobowości” wielu ludziom, bowiem nie zawsze działają oni „z pełną świadomością”; wersja „słabsza” zaś dopuszcza uznanie niektórych zwierząt za osoby. W świetle obecnych badań medycznych, biologicznych i cybernetycznych, utożsamianie osoby z człowiekiem staje się problematyczne. Taki sam dwuznaczny charakter wykazują pozostałe „kategorie”. Prowadzi to autora do wniosku, że obecnie nie dysponujemy zunifikowaną definicją osoby, a więc musimy przyjąć jej dwoistość. Upatruje on swoistość osoby w jej zdolności do wysoce zróżnicowanej komunikacji, wymagającej także „rozumienia milczenia” i umiejętności znaczącego „zamilknięcia” oraz wchodzenia w związki partnerstwa oparte na miłości bezinteresownej.

Nie kwestionując ważności tego problemu dla sprawy humanizmu wypada zauważyć czysto spekulatywny charakter podejścia Quintona do zagadnienia osoby, polegający na względnie dowolnym wyselekcjonowaniu „kategorii” oraz ich „wykładni”, w wyniku czego powstaje „dwoista” teoria osobowości. Nie widać bowiem ważnego powodu, dla którego nie może być mniej lub znacznie więcej kategorii i wykładni.

Z powyższego przeglądu widać, że o „kryzysie humanizmu”, któremu poświęcony jest numer, bezpośrednio mówi się tam mało, nawet bardzo mało. Nie skąpi się zaś różnych spekulacji niewiele mających wspólnego z humanizmem. Z reguły artykuły nie są wyrazem oryginalnych pomysłów ich autorów, lecz czerpią swój materiał z pism innych autorów. (np. D'Hondt z Althussera, Marin z Dufrenne'a) stając się tworamijakimi. W odczuciu czytelnika pozostaje wrażenie, że autorom tym, zawodowo pogrążonym w medytacjach filozoficznych najostrej jawi się kryzys samej filozofii. Nie należy go jednak utożsamiać z kryzysem humanizmu, który obejmuje znacznie szerszy zakres problemów.

Zbigniew J. Zwoliński