

ULRICH SCHRADER

Klasyfikacja humanizmów w ujęciu Henryka Elzenberga

Aksjologia Henryka Elzenberga jest dobrym punktem wyjścia dla ukazania pewnych wątpliwych i wyjaśnienia spornych kwestii związanych z humanizmem. W aksjologii tej wyróżnia się dwa podstawowe sposoby pojmowania wartości; wartości w znaczeniu użytkowym i wartości w znaczeniu samoistnym.

Stan rzeczy W_u jest wartością w znaczeniu użytkowym dla X ze względu na cel Z wtedy, gdy stan rzeczy U_u posiada cechy wartościotwórcze zdolne do zaspokojenia jakichś potrzeb $P_{(Z)}$. Wartościami użytkowymi są więc pewne stany rzeczy zrelatywizowane do potrzeb jakiegoś X . Zmienna x w tej definicji może przebiegać zbiór wszelkich tworów przyrody. Najczęściej jednak rozważania wokół wartości użytkowych ogranicza się do człowieka i jego potrzeb. Cel Z wskazuje na teleologiczną podstawę potrzeb. Jest nią pewien stan rzeczy wyznaczony przez naturalne lub społeczne dążenia ludzkie. W przypadku człowieka celem tym jest zawsze zachowanie życia, choć teleologiczna podstawa potrzeb się do niego nie ogranicza. Człowiek chce bowiem nie tylko żyć, ale i żyć doznając minimum cierpienia i maksimum przyjemności, albo żyć szczęśliwie, albo żyć w dobrobycie, albo żyć jeszcze jakoś inaczej. Wszystkie warunki konieczne do realizacji celu Z są potrzebami X z punktu widzenia tego celu. Mówiąc o kimś, że ma potrzebę P wypowiada się skrótowo pewne prawo przyrody, które brzmi następująco: jeżeli X ma zrealizować cel Z , to musi zrealizować potrzebę P .

Dany przez ustaloną już podstawę teleologiczną zbiór potrzeb wyznacza z kolei zbiór cech wartościotwórczych C . Cecha c jest elementem tego zbioru wtedy, gdy istnieje taka potrzeba P , którą zaspokaja każdy przedmiot R posiadający cechę c . Tworzenie wartości użytkowych polega

na nadawaniu istniejącym lub tworzeniu nowych rzeczy posiadających cechy zdolne do zaspokajania potrzeb $P_{(z)}$.

Aksjologie wyprowadzające wartości z naturalnych dążeń ludzkich nazywać będziemy naturalistycznymi. Naturalistyczne aksjologie głoszą, że wartością jest tylko taki stan rzeczy, który zaspokaja jakąś potrzebę, inaczej mówiąc, każda wartość jest wartością użytkową. Tezy tej nie da się jednak na gruncie naturalistycznych aksjologii utrzymać. Z jednej strony twierdzi się tam, że istnieją tylko wartości użytkowe, z drugiej, teleologiczną podstawę potrzeb uznaje się zawsze za pewien bezwarunkowo cenny stan rzeczy. Cennaści tej nie da się jednak uzasadnić potrzebami. Nie służy ona bowiem zaspokajaniu jakichś potrzeb, lecz jest stanem pełnego ich zaspokojenia. Stan pełnego zaspokojenia potrzeb jest zaś takim stanem rzeczy, jaki być powinien, a taki stan rzeczy jest — jak pokażemy za chwilę — wartością samoistną. Stan życia ludzkiego w sposób określony przez teleologiczną podstawę potrzeb jest zatem na gruncie naturalistycznych aksjologii wartością samoistną.

Stan rzeczy W_s jest wartością w znaczeniu samoistnym wtedy, gdy posiada wszystkie te cechy, które mieć powinien zgodnie z powszechną i bezwzględną, a więc kategorystyczną powinnością aksjologiczną. Powinność tę wyznacza zbiór cech wartościotwórczych C , który człowiek zastaje w świecie. W świecie tym zastaje on również rzeczy, tj. ciała i osoby R , które nie są takimi, jakimi być powinny. Cecha c należy do zbioru cech wartościotwórczych C wtedy, gdy istnieje taka rzecz r , która powinna być c w sensie kategorycznym. Realizacja wartości samoistnych polega więc na nadawaniu ciałom i osobom takich cech, jakie one mieć powinny.

Wartości samoistne nie są drugim, obok użytkowych, rodzajem wartości, lecz są związane z wyższym szczeblem wartościowania. Nie wynikają one z naturalnych czy społecznie zdeterminowanych dążeń i potrzeb ludzkich. Odwrotnie ich spełnianie wymaga opanowania, a często i przewyciężenia dążeń zrodzonych z natury lub ze społecznego charakteru życia ludzkiego. Wartości samoistne nie służą realizacji jakichkolwiek celów, lecz są zawsze celami samymi w sobie. Stąd też aksjologie uznające, że swoiście ludzkimi wartościami są tylko i wyłącznie wartości samoistne nazywać będziemy antynaturalistycznymi¹.

Naszkicowana powyżej aksjologia Henryka Elzenberga i pewien jego artykuł — o którym w dalszym ciągu będzie mowa — pozwalają na rozstrzygnięcie pewnych kontrowersyjnych kwestii związanych z humanizmem. Przede wszystkim zasada humanizmu budzi różnego rodzaju

¹ Teorię wartości użytkowych i samoistnych przedstawimy w przygotowanym obecnie do druku artykule *Aksjologia Henryka Elzenberga*.

wątpliwości, a te z kolei rzutują na spory wokół tego, jakie poglądy na świat należą, a jakie nie należą do uniwersum humanizmów. Po ustaleniu uniwersum humanistycznych poglądów na świat dokonany zostanie, także pod wpływem inspiracji H. Elzenberga, jego podział logiczny na pewne rodzaje i gatunki.

I. Humanizm, jego rodzaje i gatunki

Wprowadzony w 1808 r. przez bawarskiego filozofa F. I. Niethamera na określenie pewnego typu teorii pedagogicznych termin „humanizm” już wkrótce potem zaczęto stosować jako jeden z ważniejszych wyróżników pewnych systemów filozoficznych². Najogólniej uznaje się przy tym, że jakiś pogląd na świat jest humanistyczny, gdy zajmuje się sprawami człowieka i wartościami ludzkimi, tj. takimi, które można przypisać wyłącznie człowiekowi, jak osobowość, wolność, godność własna, szczęście, twórczość itp. Zjawisko, do którego zaczęto odnosić określenie „humanizm” jest jednak o wiele starsze niż sam termin. Filozofia europejska zajmowała się sprawami człowieka i wartościami ludzkimi już od chwili swych narodzin, a jeszcze wcześniej były one przedmiotem zainteresowań kultury (mitologii i literatury)³.

Modelową postacią humanizmu byłby taki pogląd na świat, który ograniczałby się wyłącznie do rozważań o człowieku i wartościach ludzkich. Często uznaje się, że w najczystszej postaci humanizm jako pogląd na świat wystąpił w filozofii renesansu. Niektórzy badacze sądzą nawet, że humanizm narodził się dopiero wtedy. A. i J. Kuczyński piszą:

Wedle wielu badaczy, właściwie dopiero od czasów Odrodzenia można mówić o humanizmie, a rozpowszechniony i utrwalony już pogląd głosi, że dopiero wówczas odkryto po długich wiekach religijnego ucisku prawdziwe oblicze człowieka, jego wielkość, ale i jego ziemskie słabości, jego prawa i możliwości działania na własny rachunek i we własnym imieniu⁴.

Z przedstawioną tezą Kuczyńskich nie sposób się jednak zgodzić, gdyż u jej podstaw leży pewna określona koncepcja humanizmu, którą identyfikujemy dopiero poniżej. Można się jedynie zgodzić, że ta właśnie koncepcja znalazła w filozofii renesansu rzeczywiście swój najpełniejszy wyraz. Wskazanie w historii filozofii modelowych postaci humanizmu

² A. Kłosowska, *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź 1954, s. 70—71.

³ S. Jedynak, *O humanizmie przed Protagorasem*, w: *Humanizm socjalistyczny*, Warszawa 1969, s. 13—28.

⁴ A., J. Kuczyński, *Humanizm socjalistyczny*, Warszawa 1966, s. 110.

wymagałoby pogłębionych i żmudnych analiz teoretycznych. Bez ich przeprowadzenia nie będziemy ryzykować wskazywania takich postaci.

Najczęściej humanizm występuje jako składowa systemów filozoficznych, których zakres zainteresowań jest szerszy niż problemy człowieka i wartości ludzkie. O poglądach na świat, których składową jest humanizm można orzec, że są humanistyczne. Składowa ta nie musi być w nich wyłożona *explicite*. Wystarczy, że jest ona elementem konsekwencji logicznych danego światopoglądu. Opozycyjne do humanistycznych poglądów na świat są antyhumanistyczne systemy filozoficzne. Termin „antyhumanizm” nie jest pojęciem bezwzględny, lecz zawsze zrelatywizowanym do określonej koncepcji humanizmu. O tym że jakiś pogląd na świat jest antyhumanistyczny orzeka się bowiem na podstawie określonej, najczęściej własnej, wizji humanizmu. Tak np. z punktu widzenia marksizmu, teocentryzm oskarża się często o antyhumanizm; natomiast tacy myśliciele jak M. Bierdiajew i J. Maritain oskarżali marksizm o antyhumanizm z punktu widzenia teocentryzmu⁵. Faszyzm, powszechnie uznawany za jaskrawy przykład antyhumanizmu głosił, ustami swego czołowego ideologa A. Rosenberga, że nie przeciwstawia się prawdziwemu humanizmowi, lecz jedynie jego „wynaturzonej” przez Żydów i masonów formie, tj. jego „feministyczno-demokratycznej” postaci, którą „zdrowy rozsądek ludu” określa mianem „Humanitaetsduselei”⁶. Od antyhumanistycznych poglądów na świat należy odróżnić systemy ahumanistyczne, tj. takie, które w kwestiach będących przedmiotem zainteresowań humanizmu nie zajmują żadnego stanowiska.

Ogólnikowość treści i relatywny charakter terminów „humanizm — antyhumanizm” stwarza szerokie możliwości nadużywania ich do różnych pozapoznawczych celów. Z terminem „humanizm” oraz formami od niego pochodnymi, jak humanistyczny, humanitarny, humanizacja kojarzą się na ogół bardzo ogólnikowe treści wartościujące wywołujące pozytywne nastawienia emocjonalne. Z terminem „antyhumanizm” kojarzą się zaś treści aksjologiczne ujemnie zabarwione. Ten mechanizm kojarzeniowy umożliwia zjednywanie ludzi do określonych idei i programów wyłącznie poprzez wskazywanie na ich humanistyczny charakter. Odwrotnie często wystarczy wskazać na antyhumanistyczny charakter jakiejś doktryny, by ludzi do niej zniechęcić. Określenia „humanistyczny — antyhumanistyczny” używa się przy tego rodzaju zabiegach najczęściej w charakterze nic nie znaczącego ozdobnika słownego, który ma zwiększyć atrakcyjność propagandową określonych światopoglądów, ideologii,

⁵ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, Warszawa 1936; J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960.

⁶ Cyt. za: M. Fritzhand, *O pojęciu humanizmu — metodologicznie*, w: *Humanizm socjalistyczny*, s. 87.

ruchów społecznych i politycznych a nawet prądów w różnych dziedzinach sztuki.

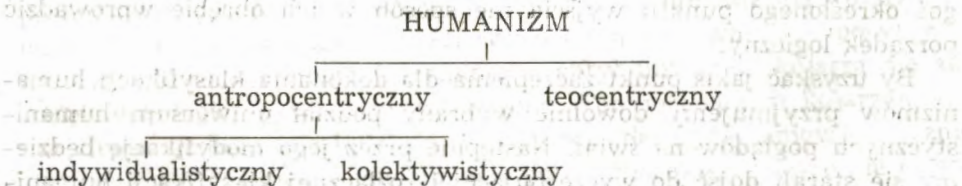
W innym charakterze termin „humanizm” jest używany w pracach filozoficznych. Z terminem tym wiąże się w nich przeważnie określone treści światopoglądowe. Treści te są jednak różne u różnych autorów. W pracach filozoficznych termin „humanizm” ma więc przeważnie charakter wyrażenia okazjonalnego, którego znaczenie jest zależne od tego, kto i w jakim kontekście go używa. Z takiego jego charakteru autorzy nim się posługujący zdają sobie najczęściej sprawę. Dążąc do uściślenia jego znaczenia opatruje się go różnymi przydawkami. Przez dodanie do terminu „humanizm” określonej przydawki nie rozjaśnia się jednak ani znaczenia terminu podstawowego, ani też znaczenia nadanego mu przez ową przydawkę. Dodatkowo jeszcze sprawę komplikuje fakt, że liczba występujących w literaturze przydawk jest znaczna. Do najczęściej stosowanych należą: socjalistyczny, mieszczański, chrześcijański, renesansowy, teocentryczny, antropocentryczny, elitarny, egalitarny, arystokratyczny, ludowy, autentyczny, pozorny, kolektywistyczny, indywidualistyczny. Nie wiadomo przy tym, czy przydawki te mają charakter determinujący, czy modyfikujący⁷. Niektóre z nich mają na pewno charakter determinujący, czyli dzielą uniwersum humanizmów w sensie logicznym na pewne rodzaje, a rodzaje na gatunki. Nie wiadomo jednak dokładnie, które z nich i jakie funkcje pełnią przy podziale logicznym humanizmów. Są wśród nich i takie przydawki, które nie zmieniają znaczenia, lecz jedynie sens danego rodzaju lub odmiany humanizmu we Fregowskim znaczeniu tych terminów, a więc pokazują dany rodzaj lub odmianę jedynie z innego punktu widzenia. Taką funkcję zdają się np. pełnić wyróżnione powyżej przydawki elitarny i egalitarny. Wielość i nieokreśloność przydawk będących w użyciu powoduje, że bez jakiegoś określonego punktu wyjścia nie sposób w ich obrębie wprowadzić porządek logiczny.

By uzyskać jakiś punkt zaczepienia dla dokonania klasyfikacji humanizmów przyjmujemy dowolnie wybrany podział uniwersum humanistycznych poglądów na świat. Następnie przez jego modyfikację będziemy się starali dojść do wyczerpującej i rozłącznej klasyfikacji humanistycznych poglądów na świat. By jednak nasz wybór nie był całkowicie przypadkowy za jedyny warunek ograniczający go uznajemy częstość jego występowania. Kryterium to spełnia choćby następująca klasyfikacja A. i J. Kuczyńskich z książki *Humanizm socjalistyczny*. Autorzy ci piszą tam:

⁷ W sprawie odróżnienia przydawk modyfikujących od determinujących patrz T. Czeżewski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959, s. 90.

Jest bowiem faktem, że trzy wielkie typy humanizmu współzawodniczą od kilkudziesięciu lat w imię praw człowieka: tradycyjny indywidualistyczny humanizm mieszczański, zwrócony ku wieczności humanizm teocentryczny i tworzący się nowy humanizm socjalistyczny⁸.

Klasyfikację humanizmów zawartą w powyższym cytacie podzielają na ogół i inni autorzy piszący z pozycji marksistowskich, choć nie tylko oni. Podobną klasyfikację spotykamy też u autorów o zupełnie odmiennych orientacjach światopoglądowych niż cytowani. Identyczna z nią jest klasyfikacja humanizmów przeprowadzona przez J. Maritaina w książce *Humanizm integralny*⁹. Natomiast M. Bierdiajew w pracy *Nowe Średniowiecze* dzieli humanizm w sposób bardzo zbliżony do powyższego¹⁰. We wszystkich tych klasyfikacjach wyróżnia się trzy odmiany humanizmów: zwrócony ku jednostce — humanizm indywidualistyczny, zwrócony ku zbiorowości — humanizm kolektywistyczny i zwrócony ku wieczności — humanizm teocentryczny. Jak cytowani powyżej autorzy wyjaśniają w innym miejscu, humanizm indywidualistyczny i kolektywistyczny są dwiema odmianami humanizmu antropocentrycznego. Pojęcie „humanizm teocentryczny” zarówno Kuczyński, Bierdiajew, jak i Maritain używają w znaczeniu rodzajowym. Przy czym w rodzaju „humanizm teocentryczny” nie wyróżnia się już żadnych gatunków. Wprawdzie Bierdiajew i Maritain przeciwstawiają średniowiecznemu humanizmowi teocentrycznemu integralny humanizm teocentryczny przyszłości, który ma przede wszystkim przewyciężyć radykalny rozdział między światem doczesnym i wiecznym, człowiekiem i Bogiem, ale tego ostatniego nie traktują jako odmiany humanizmu teocentrycznego, lecz jedynie jako jego ewolucyjne stadium rozwojowe. Klasyfikacja humanizmów wyglądałaby zatem następująco:



Powyższy podział rodzajów humanizmu sugeruje, że pozostałe z wymienionych wyżej przydawek nie determinują terminu humanizm, lecz ukazują jedynie wymienione rodzaje i odmiany z innych punktów widzenia, a więc zmieniają tylko ich sens. W problematykę tych różnych

⁸ A. J. Kuczyński, *Humanizm socjalistyczny*, s. 140.

⁹ J. Maritain, *Humanizm integralny*, s. 28.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*.

sensów nie będziemy tu wnikać, gdyż przy pełnej charakterystyce wszystkich odmian humanizmu wyjaśniają się one same.

Przytoczona klasyfikacja humanizmu budzi jednak nawet u jej zwolenników różne obiekcje. Na ogół są to obiekcje natury merytorycznej, a nie formalnej. I tak Kuczyńscy są skłonni uniwersum humanizmu ograniczyć do antropocentryzmu; Bierdiajew zalicza kolektywizm do antyhumanizmu, a teocentryzm uznaje za doktrynę ahumanistyczną, tak iż prawdziwym humanizmem jest dla niego tylko antropocentryczny indywidualizm; W. Jaeger ogranicza uniwersum humanistycznych poglądów na świat do „humanizmu klasycznego” identyfikując ten z teocentryzmem¹¹. W tego typu obiekcje można by w ogóle nie wnikać pamiętając, że zwolennicy różnych koncepcji humanizmu skłonni są jedynie własne stanowisko uznać za prawdziwie humanistyczne. Jednakże obiekcje te wskazują na pewną ważną lukę istniejącą w teorii humanizmu. Widać z nich mianowicie, że brak jest takiej formuły teoretycznej, która by jednoznacznie rozstrzygała co należy, a co nie należy do humanizmu, a więc wyznaczałaby uniwersum humanistycznych poglądów na świat. Nasze rozważania o humanizmie musimy zatem rozpocząć od ustalenia kryteriów wyznaczających to uniwersum.

II. Zasada humanizmu

Humanizm jest pewnym poglądem na świat, a więc pewnym stanowiskiem filozoficznym. W każdym poglądzie na świat wyróżniamy — za B. Wolniewiczem — dwie składowe: pewien obraz świata i pewien układ wartości¹². W humanistycznym poglądzie na świat obie te składowe muszą spełniać zasadę — nazywać ją będziemy po prostu naczelną zasadą humanizmu — według której:

(H.1) W humanistycznym poglądzie na świat człowiek jest wartością naczelną.

Według tej zasady pogląd na świat należy do uniwersum humanizmów, gdy zarówno w jego obrazie świata, jak i w układzie wartości człowiek jest wartością naczelną.

Między obrazem świata i układem wartości humanistycznego poglądu na świat zachodzą określone zależności. Ich natura nie jest dostatecznie jasna i nie będziemy jej tu rozważać, gdyż wiązałoby się to z próbą wyjaśnienia związków logicznych zachodzących między bytem a powinnością. Zauważmy tylko, że przy pewnych interpretacjach tezy, że w

¹¹ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, Warszawa 1957, s. 49.

¹² B. Wolniewicz, *Naukowy pogląd na świat*, „Kultura”, nr 46 (16 X 1980).

obrazie świata i w układzie wartości człowiek jest wartością naczelną, może dojść do sprzeczności między obiema składowymi humanistycznego poglądu na świat. Może się bowiem zdarzyć, że wiedza o świecie wyklucza możliwość uznania człowieka za wartość naczelną bądź odwrotnie, usytuowanie człowieka na szczycie hierarchii wartości wyklucza możliwość zdobycia prawdziwej wiedzy o świecie i człowieku.

Uniwersum humanistycznych poglądów na świat można charakteryzować bądź od strony obrazu świata, bądź układu wartości. Chcąc humanistyczny pogląd na świat scharakteryzować od strony obrazu świata trzeba podać warunki konieczne i wystarczające uznania, że w danym obrazie świata człowiek jest wartością naczelną. Ustalenie takich warunków napotyka duże trudności. Jak bowiem rozstrzygnąć, czy w danym obrazie świata rzeczywiście człowiek jest wartością naczelną. Najbliższym nasuwającym się tu wyjaśnieniem jest, że humanistyczny obraz świata powinien zawierać prawdziwą i wyczerpującą wiedzę o człowieku, a więc odpowiadać na takie pytania jak: kim jest człowiek w świecie przyrody, co kieruje jego postępowaniem, jakie są wyznaczniki jego losu, jakie cele nadają życiu ludzkiemu godność itp. Problem prawdziwości wiedzy o człowieku możemy pominąć, gdyż rodzi on tu kwestie tej samej natury, co przy rozważaniu innych zagadnień filozoficznych. Czego zaś żąda warunek, że wiedza o człowieku ma być wyczerpująca? Czy może znaczy, że humanistyczny obraz świata powinien się ograniczać do ciągle jeszcze tak modnej antropologii filozoficznej? A humanistyczna lub być może nawet antyhumanistyczna byłaby wtedy np. filozofia G. Fregego lub metafizyka L. Wittgensteina. Przypuszczenia te nie wydają się słuszne. Zdobycie wyczerpującej wiedzy o człowieku wymaga — w zależności od przyjętej metafizyki — zajęcia się taką lub inną problematyką filozoficzną, szerszą lub węższą wiedzą o świecie. Monizm absolutny typu heglowskiego lub marksowskiego będzie twierdził, że zdobycie prawdziwej wiedzy o człowieku wymaga poznania całej rzeczywistości. W pluralizmie ontologicznym istnieje natomiast możliwość ograniczenia obrazu świata do antropologii filozoficznej wtedy, gdy człowieka uznaje się za byt od innych niezależny¹⁸.

Waga obrazu człowieka w humanistycznym poglądzie na świat zależy też od rodzaju humanizmu. W humanizmie związanym z użytkowym pojmowaniem wartości jest ona większa niż w humanizmie związanym z samoistnym pojmowaniem wartości. Jak zaznaczyliśmy na wstępie, wartości użytkowe wyprowadza się z naturalnych dążeń i potrzeb ludzkich, a że antropologia jest właśnie opisem tej natury, stąd w humaniz-

¹⁸ Pojęcia monizm i pluralizm ontologiczny używamy tu w znaczeniu jakie nadał im B. Wolniewicz (*Rzeczy i fakty*, Warszawa 1968, s. 178—183).

mach związanych z tego typu aksjologiami wiedza o człowieku jest podstawą aksjologicznej wizji człowieka i świata zorganizowanego zgodnie z ideałami humanizmu. W humanizmie związanym z samoistnym pojmowaniem wartości, wartości traktuje się jako istniejące niezależnie od człowieka i jego potrzeb. A te właśnie wartości, a nie naturalne lub społecznie zdeterminowane dążenia wyznaczają powinności aksjologiczne człowieka. Stąd waga obrazu świata, łącznie z wiedzą o człowieku, jest w tego typu humanizmach mniejsza niż w humanizmie związanym z użytkowym pojmowaniem wartości.

Powyższe uwagi wskazują, że podanie uniwersalnych kryteriów wyróżniania humanistycznych poglądów na świat na podstawie obrazu świata napotyka duże trudności. To zaś powoduje, że wyznaczenie uniwersum humanizmów na tej podstawie jest przedsięwzięciem niezmiernie złożonym. Znacznie łatwiej humanistyczny pogląd na świat scharakteryzować od strony układu wartości. Z tezy (H.1) wiadomo bowiem, że w jego układzie wartości człowiek musi być wartością naczelną, a teza ta nie jest tu już tak wieloznaczna jak przy obrazie świata. Nie znaczy to, że charakterystyka humanistycznego poglądu na świat od strony układu wartości nie nasuwa żadnych trudności. Jednakże problemy, które tu powstają dają się łatwiej wskazać, choć już nie tak łatwo rozwiązać.

Nie zawsze, a nawet rzadko zasada humanizmu jest formułowana w postaci (H.1). H. Elzenberg, którego aksjologia jest podstawą naszych rozważań o humanizmie, formułował tę zasadę następująco: w humanistycznym poglądzie na świat człowiek ma „samoistną godność”¹⁴. Użyte w powyższym sformułowaniu pojęcie godności wymaga takiego wyjaśnienia, aby stało się ono zrozumiałe na gruncie wprowadzonej dotąd terminologii aksjologicznej. Aksjomatem aksjologii Elzenberga jest, że każda wartość samoistna ma godność i tylko taka¹⁵. Jeżeli więc człowiek ma godność, to na gruncie tej aksjologii jest wartością samoistną. Zasada humanizmu w sformułowaniu H. Elzenberga głosi zatem, że człowiek jest wartością samoistną. Powstaje problem, jak ma się zasada, że człowiek jest wartością samoistną do sformułowania, że człowiek jest wartością naczelną. Łatwo pokazać, że sformułowania te są równoważne. Na gruncie naturalistycznych i antynaturalistycznych aksjologii prawdziwa jest bowiem równoważność; *W* jest wartością naczelną tylko wtedy, gdy *W* jest wartością samoistną. Na mocy tej równoważności oba sformułowania naczelnej zasady humanizmu są także równoważne.

W sformułowaniu (H.1) naczelną zasadą humanizmu jest wieloznacz-

¹⁴ H. Elzenberg, *Nowe Średniowiecze*, „Droga”, 1928 (12), s. 1121.

¹⁵ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, w: *Wartość i człowiek*, Toruń 1966, s. 10.

na. Wieloznaczne są przede wszystkim oba użyte w tej zasadzie terminy „człowiek” i „wartość naczelna”.

Pojęcie „człowiek” w najbardziej powszechnym rozumieniu obejmuje pewien gatunek biologiczny z rodziny człowiekowatych należący do rzędu ssaków naczelnych. Żaden ze znanych nam humanizmów nie poprzestaje jednak na tym, aby z czysto biologicznych racji uznać człowieka za wartość naczelną. Przeciwnie wszelkie humanizmy uznając człowieka za wartość naczelną widzą w nim coś więcej niż tylko swoistość jego cech biologicznych. Przedstawiciele różnych wersji humanizmu są zgodni w kwestii, dlaczego właśnie człowiek jest wartością naczelną. Wspólna odpowiedź jest taka: bo jako jedyna istota biologiczna przewyższa on wszystkie inne istoty przyrodnicze. Cechę, która to sprawia zwykle się przy tym określać mianem *człowieczeństwa*. Zasadzie humanizmu możemy więc nadać brzmienie nieco ściślejse, a mianowicie:

(H.2) W humanistycznym poglądzie na świat człowieczeństwo jest wartością naczelną.

Człowieczeństwo jest cechą stopniowalną, tzn. pojedyncza istota ludzka może ją posiadać w większym lub mniejszym stopniu. Jeżeli zatem cechę tę chce się traktować jako wartość naczelną, to przyjmuje się, że w tym stopniowaniu istnieje jakieś maksimum. Maksimum to nazwijmy *pełnią człowieczeństwa*. Wobec tego w dalszym uściśleniu zasada humanizmu przybiera następującą postać:

(H.3) W humanistycznym poglądzie na świat pełnia człowieczeństwa jest wartością naczelną.

Poprzez przeformułowanie zasady humanizmu do postaci (H.3) wyeliminowaliśmy wprawdzie wieloznaczności związane z terminem „człowiek”, ale nie stała się ona przez to już całkowicie jednoznaczna. Jest bowiem jasne, że pojęcie „pełni człowieczeństwa” może być rozumiane nader rozmaicie. W zależności od tego, czy rozumie się je tak, czy inaczej wyodrębni się takie lub inne uniwersum humanistycznych poglądów na świat. Tej różnorodności nie można jednak usunąć przez podanie jakiejś jednej, powszechnie akceptowanej definicji pełni człowieczeństwa. Takiej bowiem definicji nie ma. Wiadomo np., że na gruncie aksjologii H. Elzenberga, pojęcie pełni człowieczeństwa można definiować bądź poprzez użytkowe, bądź samoistne pojmowanie wartości. Nie znaczy to jednak, by te dwa sposoby definiowania wyczerpywały wszystkie istniejące tu możliwości. Te różne możliwości definiowania pełni człowieczeństwa mogą tylko ujawnić opracowanie teorii humanizmu.

Wątpliwości budzi też użyty w naczelnej zasadzie humanizmu orzecznik „wartość naczelna”. Przyjmujemy, że wszystkie wartości humanistycznego poglądu na świat tworzą pewien porządek częściowy, tzn. że są wśród nich wartości porównywalne. Mówi się przy tym, że dwie war-

tości W_1 i W_2 są porównywalne, gdy można rzec, że W_1 jest większe od W_2 lub odwrotnie, bądź że są sobie równe. W porządku częściowym wszystkich wartości mogą istnieć elementy maksymalne, czyli takie, od których nie ma większych. Gdy pewna wartość W_i jest w porządku częściowym wszystkich wartości elementem maksymalnym, to mówimy, że jest ona w nim wartością *naczelną* albo inaczej wartością *maksymalną*. Może się zdarzyć, że w rozważanym porządku wszystkich wartości jest tylko jeden element maksymalny, czyli jedna wartość naczelna. Wartość taką nazywamy wtedy wartością *najwyższą* albo inaczej wartością *supremalną*.

Zarówno w sformułowaniu (H. 1), (H. 2), jak i (H. 3) zasada humanizmu orzeka tylko, że w humanistycznym poglądzie na świat człowiek lub człowieczeństwo musi być wartością naczelną. Nie przesądza się w niej natomiast, czy może on tam być wartością maksymalną, czy musi być wartością supremalną.

Wieloznaczność zasady humanizmu pozostawia znaczną swobodę w wyznaczaniu uniwersum humanistycznych poglądów na świat. Uniwersum to zależy bowiem od tego, którą z jej różnych możliwych interpretacji uzna się za adekwatną. H. Elzenberg stał na stanowisku, że uniwersum humanistycznych poglądów na świat jest wyznaczone przez asercję tezy, że człowiek jest wartością samoistną (= naczelną). Zasygnalizowane wcześniej obiekcje różnych autorów w sprawie humanizmów wskazują, że stanowisko H. Elzenberga nie jest jednak powszechnie akceptowane. Wskazana wielość możliwości interpretacyjnych powoduje, że bardzo często dla wyznaczenia tego uniwersum na zasadę humanizmu nakłada się jawnie lub milcząco jakieś dodatkowe warunki, które wprawdzie eliminują pewne jej wieloznaczności, ale zarazem zawężają zbiór humanistycznych poglądów na świat.

Dość powszechnie zasadę humanizmu formułuje się tak, iż głosi ona, że człowiek jest wartością najwyższą, czyli supremalną. Wówczas uniwersum humanizmów zawęzi się, jak proponują L. Kołakowski, M. Ossowska czy Kuczyńscy, do humanizmu antropocentrycznego. Jeszcze więcej warunków na zasadę humanizmu nakładał M. Bierdiajew. Obok uznania człowieka za wartość supremalną, a więc jedną i zarazem jedyną wartość samoistną, za warunek konieczny humanizmu przyjmował aksjomat, że ludzie są z natury wolni i równi. Uznając za humanistyczne tylko te poglądy na świat, które wszystkie te twierdzenia uznają za prawdziwe, ograniczał on uniwersum humanizmów do indywidualistycznego humanizmu antropocentrycznego. Stanowiska kwestionujące którąkolwiek z tych tez zaliczał do ahumanistycznych lub antyhumanistycznych poglądów na świat. Trzeba przy tym zaznaczyć, że Bierdiajew — co dziś może się wydawać nawet szokujące — oceniał

humanizm jako jednoznacznie negatywne zjawisko w kulturze europejskiej, a terminy „ahumanistyczny” i „antyhumanistyczny” nie mają w jego filozofii ujemnego zabarwienia aksjologicznego. Liczbę i różnorodność tych dodatkowych koniecznych warunków nakładanych na uniwersum humanizmów można by mnożyć. W podanych powyżej sformułowaniach zasada humanizmu żadnej z tych kwestii nie przesądza. Uznanie zasady humanizmu jest na pewno warunkiem koniecznym humanizmu, ale czy jest ono także warunkiem wystarczającym? Według Elzenberga do humanistycznych poglądów na świat należą wszystkie te systemy filozoficzne, na gruncie których teza, że człowiek jest wartością naczelną, jest prawdziwa niezależnie od wszelkich dodatkowych założeń warunkujących lub ograniczających jej prawdziwość. Innymi słowy uznanie zasady humanizmu jest warunkiem koniecznym i wystarczającym zaliczenia danego systemu filozoficznego do humanizmu. Dlatego też odąd tezę, że człowiek jest wartością naczelną będziemy nazywali *naczelną zasadą humanizmu* w odróżnieniu od *zasad humanizmu*, tj. jej uszczegółowień na gruncie różnych rodzajów i odmian humanistycznych poglądów na świat. Tak więc według Elzenberga *naczelna zasada humanizmu* wyznacza uniwersum humanizmów. Rozstrzygnięcie natomiast powyżej wskazanych i innych wątpliwości, które zasada ta budzi nie jest ważne dla wyznaczenia tego uniwersum, a ma znaczenie i to decydujące przy podziale humanizmu na rodzaje i gatunki.

Przyjętemu przez H. Elzenberga kryterium wyznaczania uniwersum humanistycznych poglądów na świat można by zarzucić, że jest ono arbitralne. Warto jednak zwrócić uwagę, że jeszcze bardziej arbitralne jest wszelkie jego zawężanie, jak to uczynione przez Jaegera czy Bierdiajewa. W pierwszym przypadku przyjmuje się bowiem tylko jedno założenie, w obu pozostałych — i innych możliwych — założeniach tych jest więcej niż jedno.

W świetle wyznaczonego przez uznanie zasady, że człowiek jest wartością naczelną, uniwersum humanizmów wcześniej cytowana klasyfikacja humanizmów ma pewne istotne wady. Najważniejszą z nich jest ta, że pomija się w niej pewną odmianę humanizmu, a przez to jest niepełna. Wadę tę, naszym zdaniem, najlepiej ujawnia polemika H. Elzenberga ze stanowiskiem M. Bierdiajewa w sprawie humanizmu. Polemika ta jest zawarta w pewnym zapomnianym, a znakomitą artykuł H. Elzenberga¹⁶. Artykuł ten pochodzi z 1928 r. i jest polemiką z nową podówczas książką Bierdiajewa *Nowe Średniowiecze*¹⁷. Wystarczy więc

¹⁶ H. Elzenberg, *Nowe Średniowiecze*, s. 1118—1125.

¹⁷ M. Bierdiajew, *Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Ruslands und Europas*, Darmstadt 1927.

zreferować stanowisko Bierdiajewa i główne idee Elzenbergowskiej krytyki, by wady te ukazały się same.

III. M. Bierdiajew a H. Elzenberg w kwestii humanizmu

W 1924 r. nakładem berlińskiego wydawnictwa „Obelisk” ukazała się książka, wydalonego trzy lata wcześniej z Rosji Radzieckiej, Mikołaja Bierdiajewa zatytułowana *Nowe Średniowiecze*. Książka ta jest polemiką z humanizmem renesansu i jego pochodnymi, które w dalszym ciągu, zgodnie z przedstawioną powyżej klasyfikacją, nazywać będziemy humanizmem antropocentrycznym. Przedstawimy teraz główne idee tej książki na tle poglądów filozoficznych M. Bierdiajewa.

Punktem wyjścia filozofii Bierdiajewa jest przekonanie, że powołaniem człowieka jest realizacja wartości człowieczeństwa, tj. wolności, twórczości i duchowej osobowości. Możliwości realizacji tych wartości tkwią w naturze ludzkiej. Człowiek swym życiem bądź je utwierdza, bądź zaprzepaszcza. Ich aktualizacja dokonuje się poprzez realizację wartości. Zdaniem autora *Nowego Średniowiecza* nie każdy rodzaj wartości umożliwi realizację człowieczeństwa. Tylko realizacja samoistnych wartości religijnych czyni człowieka rzeczywiście istotą wolną, twórczą i obdarzoną duchem. Samoistne wartości religijne znalazły zaś najpełniejszy wyraz w życiu Jezusa Chrystusa opisanym w ewangeliach. Stąd wiara i naśladowanie Chrystusa — realizacja idei Boga/Człowieka — jest jedynym sposobem gwarantującym realizację pełni człowieczeństwa. Wiara w Boga jest więc koniecznym warunkiem realizacji człowieczeństwa. Bierdiajew pisze:

Rozkwit człowieczeństwa nie byłby możliwy, gdyby człowiek w najgłębszych tajnikach swej jaźni, nie miał odczucia świadomości pierwiastków wyższych od siebie i gdyby był całkowicie niezależny od źródeł bytu bożego¹⁸.

Wszelkie odejście od wiary religijnej jest zatem zaprzepaszczaniem możliwości realizacji człowieczeństwa.

Podstawą wywodzącego się z filozofii renesansu, a będącego głównym przedmiotem rozważań w *Nowym Średniowieczu*, humanizmu antropocentrycznego jest autoafirmacja człowieka. Przepojony głęboką wiarą w dobroć natury ludzkiej, w siłę rozumu i nieograniczone możliwości twórcze człowieka, humanizm ten upatruje w nim jedyne i ostateczne kryterium wszelkiego wartościowania. Odtąd wszelkie wartości mają służyć człowiekowi, pełnemu zaspokajaniu jego potrzeb i swobodnemu rozwojowi jego natury. Tym samym świat wartości zostaje zredukowany do

¹⁸ M. Bierdiajew, *Nowoje Średniowiecze*, Berlin 1924, s. 70.

wartości użytkowych. Humanizm antropocentryczny w miejsce Boga jako gwaranta porządku aksjologicznego postawił człowieka. Przez to doprowadził do całkowitego zerwania człowieka z Bogiem i zaniku świadomości istnienia samoistnych wartości religijnych. Konflikt między teocentryzmem a humanizmem jest, według Bierdiajewa, konfliktem między koncepcją człowieka i kultury opartą na samoistnych wartościach religijnych a koncepcją opartą na wartościach użytkowych. Przy tym opowiedzenie się po stronie pierwszej koncepcji jest równoznaczne z afirmacją człowieczeństwa, a po drugiej, z jego zaprzepaszczeniem.

Porenesansowy humanizm antropocentryczny jest przy tym indywidualistyczny. Jednostka jest według tej doktryny ostatecznym prawodawcą aksjologicznym w wyznaczaniu sobie dążeń i celów życiowych. Wychodząc z egalitarystycznej tezy o naturalnej równości ludzi, humanizm antropocentryczny uznaje wartości i cele osobnicze za jednakowo ważne w hierarchii działań społecznych. Prowadzi to w konsekwencji do atomizacji społeczeństwa i walki między jednostkami i grupami społecznymi o przeciwstawnych celach i interesach. Powiązaniu tych różnych celów ma służyć demokratyczny ustrój polityczny. Czyni on to w ten sposób, że za obowiązującą uznaje wolę większości ujawnioną w wyborach powszechnych. Demokratyczny system wyborczy ustala więc w sposób czysto formalny co jest dobre, a co złe. Oddając władzę woli większości, demokracja wyklucza, by wola ta mogła się kierować ku złu, że większość może bronić półprawdy lub nawet fałszu, a prawda może być udziałem mniejszości. Odrzucając istnienie samoistnych wartości religijnych, wola większości staje się tym samym najwyższym prawodawcą aksjologicznym w skali społecznej niszcząc wszystko, co jej się przeciwstawia, nawet gdyby to była prawda, dobro lub świętość.

Już w XIX w. wielu myślicieli wskazywało na słabości i niebezpieczeństwa, jakie niesie indywidualistyczny humanizm antropocentryczny. Za najbardziej znaczące jego krytyki Bierdiajew uznawał krytykę K. Marksa i F. Nietzschego. Pierwszy krytykował przede wszystkim humanistyczną zasadę indywidualizmu, drugi jego egalitarystyczne tendencje. Krytyczne zarzuty przeciwko humanizmowi sformułowane przez tych i wielu innych myślicieli w pełni potwierdziło życie społeczne, a w szczególności takie zjawiska, jak rabunkowy i eksploatorski industrializm, technokratyzm, niepokoje i walki społeczne, wojna światowa i wreszcie ruchy rewolucyjne w wielu krajach Europy. Ostatnim aktem zrodzonym z idei humanizmu antropocentrycznego była rewolucja w Rosji. Jej celem było zastąpienie antropocentrycznej zasady indywidualizmu zasadą kolektywizmu. W kolektywizmie ostatecznym kryterium wszelkiego wartościowania staje się pomyślność zbiorowości ludzkiej. Wszystkie warunki konieczne dla jej przetrwania w możliwie korzystnych okolicznościach

zewewnętrznych i wewnętrznych są według niego miarą wszelkich wartości. Kolektywizm w przeciwieństwie do indywidualizmu nie ustala już treści i celów działań społecznych w sposób czysto formalny, gdyż uważa, że zawiera prawdziwe, tj. oparte na wartościach samoistnych, treści i cele. Znajac prawdę nie pozwala na ujawnienie się wszelkim dążeniom i wartościom. W życiu społecznym mogą się ujawnić tylko te treści, które wyrażają interesy klasy robotniczej. Nosicielem owych wartości jest — skupiona w partii — awangarda klasy robotniczej. Dzięki posiadaniu pełnej świadomości procesów dziejowych, jej właśnie została poruczona misja stania na straży prawdziwych wartości. Komunizm, który najkonsekwentniej ze wszystkich form socjalizmu zmierza do urzeczywistnienia zasady kolektywizmu awangardzie klasy robotniczej powierza dzieło realizacji prawdziwych wartości rodzaju ludzkiego.

Zdaniem Bierdiajewa kolektywizm nie realizuje jednak żadnych wartości samoistnych. Celem jego jest bowiem równość ekonomiczna, praca i dobrobyt, a te są jedynie środkami do życia (= wartościami użytkowymi), a nie celami życia (= wartościami samoistnymi). Samoistny charakter wartości kolektywizmu jest zatem fikcją. Fikcję tę skrywa się jedynie poprzez stwarzanie pozorów przedstawiając wartości użytkowe jakby były samoistne.

Bierdiajew bardzo surowo oceniał kolektywizm. Prawdziwie wartościowy cel upatrywał on jedynie w tym, że kolektywizm chce na powrót organicznie powiązać — zatomizowane przez liberalizm — społeczeństwo. Organiczne powiązanie społeczeństwa jest jednak możliwe tylko poprzez wyznaczenie ludziom różnych funkcji w życiu społecznym. Dlatego też kolektywizm zmuszony jest do odrzucenia humanistycznej zasady egalitaryzmu na rzecz elitaryzmu, co widać już choćby w tym, że przypisuje on wyróżnioną pozycję awangardzie klasy robotniczej. Poza tym jest on antyhumanistyczny. Również i tę jego cechę można by uznać za wartość dodatnią, gdyby nie to, że całkowicie zatracą duchowy wymiar człowieczeństwa. Kolektywizm stawia bowiem człowiekowi za cel realizację wartości społecznie użytecznych. Ostateczną tego konsekwencją jest, według Bierdiajewa, takie czysto użytkowe traktowanie człowieka. Ukazując ostateczne konsekwencje humanizmu antropocentrycznego kolektywizm nabiera szczególnego znaczenia dla dalszego rozwoju kultury. Ukazuje on bowiem rozdroże, na którym stoi człowiek i kultura: albo całkowite zatracenie ducha, albo jego odrodzenie poprzez wiarę religijną.

Rewolucja rosyjska była, według Bierdiajewa, końcem ery humanizmu, ale wobec braku w kolektywizmie możliwości odrodzenia się samoistnych wartości religijnych, a wraz z nimi ducha ludzkiego, nie jest ona zarazem początkiem nowych czasów. Kolektywizm stwarza jednak realniejsze niż humanizm możliwości powrotu do religijnej wspólnoty

chrześcijańskiej. Jest on bowiem bogatszy od niego o doświadczenia ery humanizmu, jej niepowodzenia i upadek podstawowych kanonów wiary w człowieka. Droga z dna jaskini jest prostsza niż schodzenie na dno, gdyż światło wskazuje na wyjście. Powrót do chrześcijańskiej wspólnoty religijnej wymaga ponownego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Przyszły świat powinien urzeczywistnić rządy religii na Ziemi — Nowe Średniowiecze. Człowiek podporządkowuje się nim na powrót Bogu, a ewangeliczne nakazy moralne urzeczywistni we wszystkich przejawach życia jednostkowego i społecznego.

Wnikliwej krytyki powyżej przedstawionego stanowiska w sprawie humanizmu dokonał H. Elzenberg w artykule zatytułowanym, tak jak książka Bierdiajewa *Nowe Średniowiecze*¹⁹. Krytyka ta wydobywa pewne takie elementy Bierdiajewowskiej filozofii kultury, które są jej daleko-siężnymi konsekwencjami, że trudno je dostrzec nawet przy bardzo starannej lekturze. Elzenberg krytykował Bierdiajewa za to, że:

- radykalnie zwalcza humanizm,
- doktryna jego prowadzi do gwałtu nad sumieniami,
- duch jego religii ma głębokie skazy.

Ze względu na przedmiot naszych rozważań interesuje nas tu przede wszystkim zarzut pierwszy. Na nim też skoncentrujemy naszą uwagę. Nie od rzeczy jednak będzie powiedzieć kilka słów o drugim i trzecim zarzucie, jako że w nich zawierają się pewne pozytywne elementy Elzenbergowskiej koncepcji humanizmu.

Zgodnie z naszymi dotychczasowymi ustaleniami uniwersum humanistycznych poglądów na świat wyznacza uznanie zasady, że człowiek jest wartością samoistną. Natomiast osią, dookoła której toczą się spory w obrębie wyznaczonego przez tę zasadę uniwersum humanizmów jest pytanie, skąd człowiek czerpie samoistną wartość? Główna linia podziału między różnymi humanizmami jest wyznaczona przez odpowiedź na to pytanie i przebiega, według Elzenberga, między hedonizmem i idealizmem, czyli dzieli humanizmy na dwa rodzaje. Hedonizm na te pytania odpowiada, że samoistną wartość człowiek czerpie z samego siebie, a więc — jak twierdzi Bierdiajew — niezależnie od jakiegokolwiek stosunku do czegokolwiek poza nim. Idealizm natomiast uważa, że samoistną wartość człowiek czerpie z realizacji wartości samoistnych istniejących poza nim i niezależnie od niego.

W przedstawionej przez nas klasyfikacji hedonizmowi odpowiada humanizm antropocentryczny. Co zaś odpowiada w niej stanowisku określoneemu przez Elzenberga mianem idealizmu? Dotychczasowy schemat klasyfikacyjny sugeruje, że odpowiada mu humanizm teocentryczny.

¹⁹ H. Elzenberg, *Nowe Średniowiecze*.

Tak przynajmniej sądzą Kuczyńscy, Maritain, Jaeger i inni. Henryk Elzenberg — jako jeden z nielicznych, a może nawet jedyne — zupełnie inaczej widział tę kwestię. By czytelnikowi unaocznic jego stanowisko wystarczy postawić pytanie, czy rzeczywiście w historii filozofii lub — szerzej — w historii kultury uważano, jak wielokrotnie sugeruje Bierdiajew, że jedynie wartości religijne mają charakter samoistny. Co wtedy zrobić np. z niektórymi kierunkami filozofii antycznej, jak choćby z Platonem i kierunkami mu pokrewnymi? Widać od razu, że alternatywa albo antropocentryzm, albo teocentryzm nie oddaje adekwatnie różnicowanego charakteru wartości samoistnych. Człowiek może bowiem samoistną wartość czerpać nie tylko ze spełnienia samoistnych wartości religijnych, ale i samoistnych wartości kultury, do których należą także wartości religijne. Jeżeli zaś religia jest integralną częścią składową kultury, to spełniając jej wartości człowiek nie musi wcale zrywać z Bogiem. Odwrotnie, poprzez spełnienie samoistnych wartości kultury człowieka otwiera sobie drogę ku wartościom religijnym, które wznoszą ducha ludzkiego ku szczytom hierarchii wartości samoistnych, wśród których znajduje się także Bóg.

Elzenbergowski idealizm głosi zatem, w przeciwieństwie do antropocentryzmu, że samoistną wartość człowiek czerpie ze świata wartości samoistnych. Uznanie tej tezy jest warunkiem koniecznym i wystarczającym zaliczenia danego stanowiska do idealizmu. Obojętne z tego punktu widzenia jest, jakiej natury są te wartości. Jeżeli tak, to w naszej dotychczasowej klasyfikacji humanizmów musimy dokonać istotnej korekty. Jako że w centrum Elzenbergowskiego idealizmu stoją wartości samoistne nazwijmy go humanizmem aksjocentrycznym. Humanizm ten jest drugim, obok antropocentrycznego, rodzajem w obrębie uniwersum humanizmów.

Wyróżnione przez Elzenberga rodzaje humanizmu dzielą się z kolei na różne odmiany. W humanizmie antropocentrycznym uszczegółowieniem pytania o samoistną godność człowieka jest problem, czy osobnik ludzki sam z siebie będzie dążył do realizacji uzyskanych wartości użytkowych, czy też tylko w wyniku zabiegów i nacisku zbiorowości ludzkiej, w której żyje? Pozytywną odpowiedź na pierwszy człon postawionego pytania udzielają zwolennicy — wyróżnionej w powyższej klasyfikacji — indywidualistycznej wersji humanizmu antropocentrycznego; zwolennicy kolektywistycznej odmiany humanizmu antropocentrycznego za prawdziwą uznają pozytywną odpowiedź na drugi człon pytania. Tak więc w tym punkcie przytoczona klasyfikacja humanizmów nie wymaga korekty. Humanizm antropocentryczny dzieli się na dwie odmiany: indywidualistyczną i kolektywistyczną.

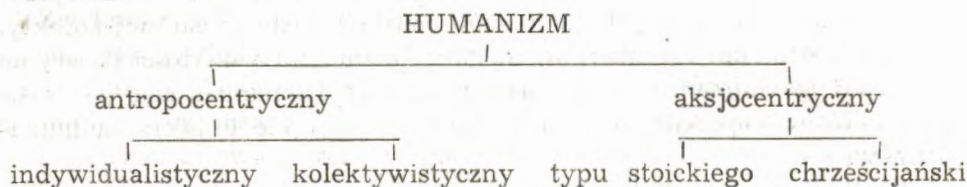
Elzenberg zauważa natomiast, że również w obrębie humanizmu

aksjocentrycznego kwestia źródeł samoistnej wartości człowieka jest problemem spornym. Spór ten jest według niego teoretycznie ważniejszy niż „tysiącokrotnie ograny spór między hedonizmem i idealizmem”²⁰. Ujawnił się on po raz pierwszy w polemice między chrześcijaństwem a stoicyzmem o źródła samoistnej godności człowieka. Chrześcijaństwo w tym sporze uznało, że samoistną wartość człowiek może czerpać tylko z Boga. Przypisywanie mu takiej wartości na innej podstawie jest fałszem. Stoicyzm głosił natomiast, że samoistną wartość człowiek może czerpać także ze spełniania samoistnych wartości kultury. W sporze tym Elzenberg opowiada się jednoznacznie po stronie stoicyzmu i pisze:

Samoistna godność człowieka nie jest ani, jak chce Bierdiajew, fałszem, ani, jak on to przyjmuje, przeświadczeniem sprzecznym z religią. Dana jest nam bezpośrednio z kategoriami dobra, świętości i piękna, ze zdolnością ich stosowania w ocenie przedmiotów i czynów, i tą drugą, tak niedoskonałą, ale przecież niewątpliwą zdolnością czynienia zgodnie z oceną²¹.

Tak więc według obu wersji humanizmu aksjocentrycznego, człowiek sam z siebie nie ma samoistnej wartości, lecz zawsze czerpie ją ze świata wartości samoistnych. Zerwanie z tym światem oznacza zatem, co słusznie podkreślał Bierdiajew, utratę samoistnej godności ludzkiej.

Jeżeli do cytowanej przez nas klasyfikacji humanizmów wprowadzimy wszystkie wskazane powyżej uzupełnienia i poprawki, to będzie ona wyglądała następująco:



Według Bierdiajewa głównym źródłem zła czasów nowożytnych jest humanizm. Nie wiadomo jednak czy w tym twierdzeniu chodzi mu o wszelki humanizm, czy też tylko o którąś z wyróżnionych w powyższej klasyfikacji odmian. Rozważmy zatem, czym według Bierdiajewa jest humanizm. Pojęcie humanizmu nie zostało przez autora *Nowego Średniowiecza* nigdzie zdefiniowane, ani nawet bliżej scharakteryzowane. Na jego określenia Bierdiajew używał stale jednej i tej samej formuły nigdzie jej bliżej nie wyjaśniając. Według tej formuły „humanizm jest autoafirmacją człowieka”²². Formuła ta nasuwa zbyt wiele skojarzeń znaczeniowych by mogła stanowić punkt wyjścia naszych rozważań. Dlatego

²⁰ Ibid., s. 1121.

²¹ Ibid., s. 1121.

²² Ibid., s. 207—248.

też posłużymy się jej objaśnieniem dokonany przez H. Elzenberga. Wyjaśniał on ją następująco:

[...] „autoafirmacja” ta, to przede wszystkim uznanie godności człowieka, człowieka samego w sobie, niezależnie od jakiegokolwiek jego stosunku do czegokolwiek poza nim²³.

Autoafirmacja człowieka oznacza więc przede wszystkim, zgodnie z wcześniejszym objaśnieniem terminu „godność”, że człowiek jest wartością samoistną. Według cytowanego wyjaśnienia H. Elzenberga, formuły tej nie można jednak ograniczyć do zasady humanizmu. Orzeka się w niej bowiem coś więcej niż w zasadzie humanizmu, a mianowicie stwierdza, że człowiek jest samoistną wartością supremalną. Bierdiajew ograniczył zatem uniwersum humanizmów do humanizmu antropocentrycznego, a przez przyjęcie zasady indywidualizmu ten jeszcze zawęził do jego indywidualistycznej odmiany. Będąc zaś zdecydowanym przeciwnikiem indywidualistycznego humanizmu antropocentrycznego został zmuszony do odrzucenia humanizmu w ogóle. Tymczasem z repliki Elzenberga wiadać, że spór o samoistną godność człowieka jest o wiele bardziej różnicowany i złożony niż to sugeruje autor *Nowego Średniowiecza*.

Humanizm wiąże się z uznaniem samoistnej wartości człowieka, Przejdźmy teraz do rozważenia konsekwencji wynikających z tej zasady. Zostały one wskazane w powyższym streszczeniu poglądów Bierdiajewa. Dlatego też ujmijmy je tu jedynie w formie skrótowej. Konsekwencjami uznania zasady humanizmu są według Bierdiajewa:

- 1) uznanie samowystarczalności aksjologicznej człowieka, tj. możliwości jego obejścia się bez aksjologicznego oparcia w Kosmosie,
- 2) uznanie człowieka za jedyny cel człowieka,
- 3) prawo jednostki do stanowienia o sobie, czyli indywidualizm i prawo społeczeństwa do stanowienia o sobie, czyli antroponomia wyrażające się w demokracji ustrojowej,
- 4) atomizujący społeczeństwo egalitaryzm.

Z rozważaną powyżej zasadą humanizmu wiążą się bezpośrednio tezy o aksjologicznej samowystarczalności człowieka i uznaniu człowieka za jedyny cel człowieka. Obie te tezy są, według Bierdiajewa, logicznymi konsekwencjami tezy o samoistnej wartości człowieka, a zarazem głównym źródłem zła, jakie niesie humanistyczny pogląd na świat. Jeżeli więc nie chce się uznać tego zła, trzeba też odrzucić zasadę humanizmu. Henryk Elzenberg odrzucał zaś zarówno tezę o samowystarczalności aksjologicznej, jak i uznanie człowieka za jedyny cel człowieka, natomiast akceptował naczelną zasadę humanizmu, że człowiek jest wartością samoistną. Gdyby więc tezy te rzeczywiście były logiczną konsekwencją

²³ Ibid., s. 1123.

tezy o samoistnej wartości człowieka, to ich uznanie lub odrzucenie byłoby logicznie przesądzone, a obrona humanizmu przez Elzenberga opierałaby się na oczywistej niekonsekwencji. Czy tak jest rzeczywiście?

By odpowiedzieć na to pytanie musimy przede wszystkim ustalić, jakie miejsce w teorii humanistycznego poglądu na świat zajmuje teza, że „człowiek jest wartością samoistną”. Chodzi nam przy tym o ustalenie, czy jest ona aksjomatem tego systemu, czy też należy do logicznych konsekwencji jakiegoś zbioru aksjomatów, sama jednak do niego nie należąc. Otóż miejsce zasady humanizmu w teorii humanistycznego poglądu na świat zależy od rodzaju humanizmu. Inne miejsce zajmuje ona w teorii humanizmu antropocentrycznego, a inne w teorii humanizmu aksjocentrycznego.

W humanizmie antropocentrycznym teza „człowiek jest wartością samoistną” jest jednym z naczelných aksjomatów teorii. Stan życia ludzkiego opisany przez teleologiczną podstawę potrzeb uznaje się tu za ostateczne kryterium wszelkiego wartościowania, czyli za wartość supremalną. A że stan ten jest wyznaczony na podstawie naturalnych dążeń ludzkich, a więc ludzie dążą do jego realizacji, stąd i człowiek jest z natury dobry. W dążeniu tym tworzy on wszelkie wartości niezbędne do realizacji teleologicznej podstawy potrzeb. Jeżeli zatem człowiek jest twórcą wszelkich wartości, to w Kosmosie nie istnieje żaden obiektywny i zobowiązujący człowieka porządek aksjologiczny. Na gruncie humanizmu antropocentrycznego człowiek nie tylko może, ale i musi się obejść bez aksjologicznego wsparcia w Kosmosie, a więc w Bogu lub obiektywnej strukturze bytu, gdyż taki obiektywny porządek wartości nie istnieje. Stąd wynika też teza o aksjologicznej samowystarczalności człowieka.

Z aksjomatów humanizmu antropocentrycznego wynika też teza, że człowiek jest jedynym celem człowieka. Wartości samoistne są bowiem zawsze celami samymi w sobie, a skoro człowiek jest wartością samoistną, to jest celem w samym w sobie, czyli celem człowieka jest człowiek.

Wreszcie niezależnym od powyższych aksjomatów humanizmu antropocentrycznego jest, że ludzie są z natury równi (wszyscy mają te same potrzeby, niczyich potrzeb nie wolno ignorować, potrzeby ludzkie są jednakowo ważne itp.). Z tego założenia wynikają egalitarystyczne tendencje tego rodzaju humanizmu, a w dalszej kolejności indywidualizm i antroponomia wyrażane w zasadach demokracji ustrojowej. Dopiero z tych aksjomatów humanizm antropocentryczny wyprowadza teorię wartości. Logiczną konsekwencją takiego postępowania jest, że teorie te mają zawsze charakter naturalistyczny, a więc opierają się na użytkowym pojmowaniu wartości.

W odniesieniu do humanizmu antropocentrycznego rozumowanie Bierdiajewa jest zatem w pełni poprawne; na gruncie tego rodzaju humanizmu z tezy o samoistnej wartości człowieka wynika i samowystarczalność aksjologiczna człowieka, i uznanie człowieka za jedyny cel człowieka. Zacieśniając uniwersum humanizmu indywidualistycznego do humanizmu antropocentrycznego, Bierdiajew uznał te koncepcje za słuszne w odniesieniu do wszelkiego humanizmu. W świetle Elzenbergowskiej klasyfikacji humanizmów takie ograniczenie ich uniwersum jest błędem, a błąd ten rozciąga się z kolei na całe rozumowanie. Uwzględniając oba wyróżnione przez Elzenberga rodzaje humanizmów musimy postawić pytanie, czy rozumowanie Bierdiajewa jest także poprawne w odniesieniu do humanizmu aksjocentrycznego.

W humanizmie aksjocentrycznym nie wyprowadza się teorii wartości z zasad humanizmu, lecz odwrotnie zasady humanizmu wywodzi się z określonej teorii wartości. Przy tym teorii wartości, z których wyprowadza się te zasady opierają się na samoistnym pojmowaniu wartości. Tego typu teorii wartości głoszą zaś, że człowiek zastaje w świecie zbiór samoistnych cech wartościotwórczych, które są warunkami koniecznymi realizacji wartości. Już na tej podstawie Elzenberg mógł odrzucić tezę o samowystarczalności aksjologicznej człowieka nie popadając przy tym w żadne niekonsekwencje logiczne. Charakter wartości samoistnych mają natomiast tylko te rzeczy, które posiadają takie cechy, jakie mieć powinny zgodnie z powszechną i bezwzględną powinnością aksjologiczną wyznaczoną przez zbiór cech wartościotwórczych. Dotyczy to także człowieka. Przy samoistnym pojmowaniu wartości człowiek ma wartość samoistną wtedy, gdy ma on jakieś cechy wartościotwórcze o charakterze kategoriowym. Cech takich nie ma on jednak z natury, ani też z natury nie dąży do spełniania wartości samoistnych. O człowieku nie można więc orzec, że z natury dąży ku dobremu, a więc, że jest z natury dobry. By posiadać samoistne cechy wartościotwórcze, człowiek musi spełniać wartości samoistne. Zatem prawdziwa jest implikacja: jeżeli człowiek spełnia wartości samoistne, to ma wartość samoistną. Teza o samoistnej wartości człowieka nie jest więc tu aksjomatem aksjologii, jak to ma miejsce w humanizmie antropocentrycznym, lecz należy do konsekwencji logicznych określonego systemu wartości. Dlatego też Henryk Elzenberg mógł twierdzić, że uznaje samoistną wartość człowieka, ale „na równi z nim [Bierdiajewem — U. Sch.] odrzucam doktrynę, według której celem człowieka jest człowiek”²⁴. Przy samoistnym pojmowaniu wartości celem człowieka są bowiem wartości samoistne, bo tylko one nadają mu rangę wartości samoistnej. Nic jednak nie determinuje człowieka ku spełnianiu wartości samoistnych, a ci którzy z własnej woli ku nim dążą mają różne tego typu wartości na uwadze. Nie wszystkie te wartości są równe w sen-

się aksjologicznym. Stąd i teza o naturalnej równości wszystkich ludzi nie jest i nie może być tezą humanizmu aksjocentrycznego.

Przedstawioną powyżej różnicę między humanizmem antropocentrycznym i aksjocentrycznym można krótko wyrazić następująco: w humanizmie antropocentrycznym z naczelných zasad humanizmu wyprowadza się teorię wartości, która zawsze ma charakter naturalistyczny; w humanizmie aksjocentrycznym natomiast zasady humanizmu wyprowadza się z antynaturalistycznych teorii wartości. W pierwszym wypadku naczelné zasady humanizmu są aksjomatami teorii wartości, w drugim aksjomaty teorii wartości są podstawą sformułowania zasad humanizmu. Jeżeli się o tej różnicy pamięta, to nawet nie sposób wywodzić tych samych twierdzeń z tezy o samoistnej wartości człowieka.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że użyty przez Elzenberga w zasadzie humanizmu termin „człowiek” może łatwo prowadzić do różnych pomyłek. Aksjomatem naturalistycznych i antynaturalistycznych teorii wartości jest bowiem, że każda wartość samoistna jest celem samym w sobie. Jeżeli zatem głosi się, że człowiek jest wartością samoistną, to mimowolnie nasuwa się wniosek, że celem człowieka jest człowiek. W przypadku antynaturalistycznych aksjologii wniosek ten, jak pokazaliśmy powyżej, jest fałszywy. Możliwość takiego błędnego wnioskowania wyklucza dopiero zasada humanizmu w sformułowaniu (H.3), że pełnia człowieczeństwa jest wartością najwyższą. Pełnia człowieczeństwa jest bowiem celem samym w sobie w obu rodzajach i we wszystkich odmianach humanizmu.

Dalsze dwa zarzuty Elzenberga przeciwko stanowisku Bierdiajewa są już tylko logicznymi konsekwencjami jego obrony humanizmu. Rozpatrzmy najpierw zarzut trzeci, że duch Bierdiajewowskiej religii, a w szczególności jego koncepcja Boga ma głębokie skazy. Koncepcja ta wywodzi się z — obecnej w zachodnim chrześcijaństwie — mistyki nicości. Bóg u Bierdiajewa jest czystą — „mroczną, milczącą i pustą” — negatywnością. Obcowanie z nim czyni człowieka niewrażliwym na dobro, piękno, świętość i inne wartości samoistne. Bierdiajewowska koncepcja Boga wiąże się ściśle z jego ważną w teorii humanizmu — wizją człowieka. Bierdiajew nie wierzy w człowieczeństwo człowieka, a więc w to, że człowiek sam z siebie może chcieć i dążyć ku spełnianiu wartości samoistnych. Cóż więc ma go skłonić do podjęcia tego — niekiedy nadludzkiego — wysiłku? U Bierdiajewa funkcję tę ma spełniać Bóg, który w jego wizji religii ma być przede wszystkim „mieczem, toporem i młotem” nad człowiekiem. Ci którzy tego miecza się nie ulękną zostaną bez żadnego miłosierdzia potępieni przez Boga i na wieki wtrąceni do królestwa szatana.

²⁴ Ibid., s. 1121.

Elzenberg uznawał natomiast, że człowiek sam z siebie zmierza ku spełnianiu wartości samoistnych, a lęk przed wiecznym potępieniem nie jest do tego konieczny. Bóg nie musi więc spełniać funkcji „miecza” nad człowiekiem, a powinien wskazywać na wartości pozytywne. Z Bierdiajewowską wizją człowieka wiąże się trzeci, a u Elzenberga drugi, zarzut przeciwko jego stanowisku, że prowadzi ono do gwałtu nad sumieniami. Wprawdzie Bierdiajew potępia gwałt nad sumieniami, ale go nie odrzuca i przez to pojawia się on jako pewna dalekosiężna konsekwencja logiczna jego filozofii kultury. Bierdiajew, podobnie jak Elzenberg, odrzuca przede wszystkim zasadę egalitaryzmu. Wraz z nią odrzucone też zostają przez Bierdiajewa jako jej logiczne konsekwencje zasada indywidualizmu i antropomii wyrażające się w prawnej gwarancji wolności jednostki i społeczeństwa realizowane przez demokratyczny ustrój polityczny. W zasadach tych upatrywał on główne źródło błędów aksjologicznych popełnianych przez człowieka. Wolność jednostki i społeczeństwa jest bowiem także wolnością do błędzenia w kwestiach aksjologicznych. Ograniczanie prawa do błędzenia Bierdiajew oceniał pozytywnie z życzliwością wyrażając się o kierunkach — w rodzaju faszyzmu — które swe uprawnienia czerpią „wprost z życia”, z „objawienia siły biologicznej a nie prawa”. W Nowym Średniowieczu władza czerpać będzie swe uprawnienia z religii. W niej bowiem zawartą jest prawda. A depozytariuszem prawd wiary na Ziemi jest Kościół. Wraz z odrodzeniem się ducha religijnego, ogół powinien więc dobrowolnie zrzec się swej wolności do błędzenia składając rozstrzyganie o prawdzie w ręce Kościoła. W ten sposób starośredniowieczną teokrację zastąpi nowośredniowieczna teonomia, która nada życiu społecznemu w pełni chrześcijański charakter. Co się jednak stanie z tymi — a że tacy będą w to Bierdiajew nie wątpi — u których nie nastąpi odrodzenie ducha religijnego? Czy można im pozwolić — pyta Elzenberg — by dalej błędzili? Stanowisko Bierdiajewa jest w tej kwestii jednoznaczne. Prawda nie może pozwolić — twierdzi — by jej zaprzeczano lub bluźniono, a teonomiczna władza nie tylko powinna znać prawdę, ale i nie pozostawiać obywateli w kwestiach prawdy w spokoju. Jeżeli tak, to Kościół będzie zmuszony do walki o prawdę i „wtłaczania ludziom ich wyznania wiary do gardła”²⁵. A to jest właśnie gwałtem nad sumieniami — według Elzenberga — największa zbrodnia przeciwko człowiekowi. Jak Bierdiajewowski Bóg nicości ma być transcendentnym mieczem nad człowiekiem, tak Kościół ma być jego ziemskim odpowiednikiem i doczesnym wykonawcą jego wyroków. W imię zbawienia Bierdiajew dopuszcza więc jednak gwałt nad sumieniami. Zamiast bowiem, jak apostołowie, walczyć o duszę, walczy on o nowy ustrój.

²⁵ Ibid., s. 1123.

Elzenberg nie wyłożył w analizowanym tu artykule swego pozytywnego stanowiska w kwestiach omawianych w tym zarzucie. Spróbujmy więc odtworzyć je na własną rękę. Przede wszystkim należy przypomnieć, że egalitaryzm jest niezależnym aksjomatem humanizmu antropocentrycznego, a więc jego uznanie lub odrzucenie jest kwestią umowną. Również na gruncie humanizmu antropocentrycznego można go odrzucić nie odrzucając naczelnej zasady humanizmu, że człowiek jest wartością samoistną. Tak czyni przecież m. in. reformowany przez Bierdiajewa kolektywizm. W powiązaniu z naturalistyczną aksjologią odrzucanie to prowadzi jednak do bardzo groźnych konsekwencji. Jedną z nich jest faszyzm. W humanizmie aksjocentrycznym zasada egalitaryzmu nie jest, co wskazaliśmy wcześniej, w ogóle zasadą humanizmu, lecz jest nią elitaryzm będący logiczną konsekwencją antynaturalistycznych aksjologii. Za to niezależnym od aksjologii aksjomatem Elzenbergowskiej teorii humanizmu jest zasada wolności jednostki i społeczeństwa wyrażające się w demokratycznych zasadach ustrojowych. Elzenberg uważał, że obie te, odrzucane przez Bierdiajewa, zasady są istotnymi wyróżnikami humanistycznych poglądów na świat. Elitaryzm bez zasady wolności może bowiem łatwo prowadzić do takich zwyrodnień, jakie Bierdiajew snuł w swej wizji Nowego Średniowiecza. Nie w pełni podzielając pesymistyczny pogląd na człowieka uważał, że nie musi on tej zasady wyłącznie wykorzystywać dla popełniania błędów czy czynienia zła. Tych jednak, którzy tak wykorzystują wolność i tak nie da się zbawić na siłę. Wymuszone lękiem przed boskim lub ludzkim potępieniem spełnianie wartości samoistnych nie doskonali człowieka moralnie. Recepta Bierdiajewa na likwidację zła poprzez odebranie ludziom wolności chyba więc celu.

W świetle tego co powyżej powiedziano o egalitaryzmie inaczej też wygląda problem atomizacji społeczeństwa. Elzenberg zgadzał się z Bierdiajewem w negatywnej ocenie skutków tego zjawiska. Uważał jednak, że proponowane przez Bierdiajewa organiczne powiązanie społeczeństwa poprzez narzucenie społeczeństwu zasad religii chrześcijańskiej nie jest ani skuteczne, ani jedyne. Nie jest skuteczne, bo sam Bierdiajew zakłada, że nie wszyscy dadzą się nawrócić. A nie jest jedyne, bo silna kultura może także na powrót powiązać społeczeństwo w jednolity organizm.

Zarzuty Elzenberga wobec Bierdiajewa są bardzo ostre i w świetle *Nowego Średniowiecza* w pełni uzasadnione. Uwzględniając jednak całokształt jego twórczości obraz ten jest nieco przejawskawiony. Bóg u Bierdiajewa to przede wszystkim Jezus Chrystus, a wartości religijne to te, które zrealizował on swym życiem i cierpieniem. Życie Chrystusa nie było natomiast przesiąknięte aksjologiczną pustką i bezlitosnym potępieniem bliźniego. Aksjologicznym powołaniem człowieka jest naśladownictwo Chrystusa — realizacja Boga/Człowieka. Wątek Boga/Człowieka zo-

stał jednak w *Nowym Średniowieczu* całkowicie pominięty, co wypaczało Bierdiajewowską filozofię kultury. Rysowało też zupełnie odmienny obraz człowieka, społeczeństwa i Boga niż ten, który widział Elzenberg. Tym niemniej dzieło Bierdiajewa posiada doniosłą wartość poznawczą w szczególności w swej warstwie krytycznej. Krytyka porennesansowej kultury jest jego trwałym wkładem w rozwój myśli europejskiej. Jego program pozytywny został zaś słabiej opracowany i krył w sobie, uwypuklone przez Elzenberga, groźne dla człowieka i kultury dwuznaczności.

W dokonanej przez Elzenberga przy okazji krytyki Bierdiajewowskiej filozofii kultury klasyfikacji humanizmów uwzględnia się nie jedno jego pojęcie, lecz różne jego odmiany, a więc i takie, za którymi sam autor się nie opowiada, ale które same siebie za humanistyczne uważają. W ten sposób daje on wyczerpujący i rozłączny podział uniwersum stanowisk humanistycznych. U podłoża Elzenbergowskiej klasyfikacji humanizmów leży spostrzeżenie, że w kulturze europejskiej współzawodniczą ze sobą dwa sposoby pojmowania humanizmu. Sposoby te — jak pokazała polemika Elzenberga z Bierdiajewem — dość trudno rozpoznać, gdyż posługują się one tą samą terminologią i głoszą te same zasady, choć w obu przypadkach mają zupełnie inne znaczenie. Chodzi tu o takie terminy, jak np. wartość, wartość naczelną, człowieczeństwo, osobowość, wolność, godność własna i zasady: człowiek jest wartością naczelną, zasadę indywidualizmu, wolności itp. Treść tych terminów i zasad bywa rzadko precyzowana, jakby były one jednoznaczne i same przez się zrozumiałe.

Jest oczywiste, że w *Nowym Średniowieczu* żaden z rodzajów, ani tym bardziej odmian humanizmów wyróżnionych w klasyfikacji Elzenberga nie został bliżej scharakteryzowany. I tak zawarł on w krótkim, bo ośmiostronnicowym artykule olbrzymie bogactwo informacji. Na bliższą charakterystykę humanizmów nie starczyło już miejsca. Jednakże zasady, na których wspiera się Elzenbergowska klasyfikacja umożliwiają dokonanie pełnej charakterystyki obu rodzajów i wszystkich odmian humanizmów.

Politechnika Warszawska

Классификация гуманизмов в системе Генрика Эльзенберга

В статье представлена новаторская, с точки зрения прежних трактовок, классификация гуманизма. В качестве теоретической основы этой классификации автор принимает аксиологию Генрика Эльзенберга. В этой аксиологии различаются два способа понимания ценностей: 1) гедонистический, который гласит, что существуют только полезные ценности, потребительские, т.е. такие, которые удовлетворяют какие-то человеческие потребности; 2) идеалистический, согласно которому ценностями являются только перфекционные (со-

вершенные) ценности, т.е. такие состояния вещей, которые являются такими, какими должны быть в соответствии с автономной волей. Главный принцип гуманизма гласит, что человек является высшей ценностью. Конкретизируя этот принцип с точки зрения выделенных Эльзенбергом способов понимания ценностей, мы получим два рода гуманизма — антропоцентрический и аксиоцентрический. В наиболее сжатой форме различия между этими двумя родами гуманизма можно сформулировать следующим образом: согласно антропоцентрическому гуманизму высшей ценностью является добро человека; согласно аксиоцентрическому гуманизму главной ценностью является добрый человек. Антропоцентрический гуманизм делится, в свою очередь, на индивидуалистический, сторонники которого считают, что добро человека может быть осуществимо только в сообществе, основанном на принципе свободы, и коллективистический, сторонники которого считают, что добро человека полнее всего реализуется в сообществе, основанном на принципе равенства. Аксиоцентрический гуманизм делится на: религиозный, сторонники которого гласят, что человек может стать добрым только через веру в Бога и Церковь христову, стоический, который гласит что человек, благодаря своим естественным духовным силам (разум и воля) способен стать добрым человеком. На фоне этой классификации представлена предпринятая Эльзенбергом критика философии культуры Н. Бердяева, содержащаяся в книге «Новое средневековье» („Nowe Średniowiecze”).

Classification of Humanism in the Axiology of Henryk Elzenberg

The article presents a new, in the sense of departing from the proposals known heretofore, classification of humanism. This classification is based on the axiology of Henryk Elzenberg. Within that axiology value can be construed in two different ways: (1) in hedonistic terms, i.e. according to the presupposition that all values are utilitarian in nature insofar as they always satisfy some human needs, and (2) in idealistic terms, i.e. according to the premise that all values are perfective insofar as they are such states of affairs as ought to obtain from the point of view of the autonomous will. The highest principle of humanism says that man is the highest value. When this principle is made more concrete by application of the dichotomy proposed by Elzenberg two kinds of humanism emerge: man-centered and value-centered humanism. The difference between these two versions can be summarized as follows: according to the man-centered humanism human good is the highest value; according to the value-centered humanism a good man is the highest value. The man-centered humanism can be additionally divided into two branches, the individualist and the collectivist ones. The individualist humanism claims that human good can be produced only in a community based on the principle of freedom. The collectivist humanism claims that human good can be realized only in a community based on the principle of equality. The value-centered humanism can be divided into a religious version and a stoic version. The religious version teaches that man can become good only by believing in God and the Church of Jesus Christ, the stoic version holds that man can become good by virtue of his natural, spiritual powers (reason and will). This classification serves as the background for the critique of philosophy of culture as presented by N. Bierdiaiev in „The New Middle Ages”.