

## Wiek XX wobec humanizmu

### Humanizm czy humanizmy

Humanizm dwudziestowieczny jest pojęciem złożonym i wieloznacznym. Liczne kierunki intelektualne powołujące się na humanizm są ze sobą często sprzeczne. Nie są to jednak sprzeczności nowe. Protagorasowska wizja człowieka jako „miary wszechrzeczy” prowadziła od swego zarania do licznych nieporozumień. Wiara człowieka we własne siły twórcze i odkrywcze, ogarnianie wszystkich dziedzin życia, utopie społeczne podkreślające dobro jednostki – to ideały, które przyświecały nie tylko humanistom, ale wszystkim tendencjom antropocentrycznym, znajdującym się u źródeł nowoczesnej cywilizacji. Ta pierwsza ambiwalencja pociąga za sobą drugą. Pierwotna *humanitas* nosiła w sobie załączki głównej opozycji między światopoglądem teistycznym i ateistycznym, którą wyostrzył osiemnastowieczny racjonalizm. Dopiero tragiczne doświadczenia XX w. uwydatniły aporie nowoczesności, przeciwstawiając postępowym utopiom liczne formy antyutopii – właśnie w imię humanizmu! W badaniach nad obecnością humanizmu w XX w. nie można więc pominąć powyższych – niezwykle trudnych do rozwiązania – powikłań, które stawiają badacza wobec zasadniczej sprzeczności między humanizmem jako kierunkiem intelektualnym opartym na wartościach stałych a koniecznością konfrontacji tych wartości z rzeczywistością poddaną przemianom cywilizacyjnym.

Na pierwszy rzut oka można by się zadowolić definicją humanizmu jako zespołu wartości stałych w opozycji do tendencji antyhumanistycznych, takich jak barbarzyństwo wojenne, totalitaryzm, nieposkromiony liberalizm. Sprawa jest jednak o wiele bardziej skomplikowana: stopniowa instrumentalizacja rozumu, utylitaryzm, kolektywizm, śmierć Boga, kryzys podmiotowości, relatywizacja prawdy i wartości etycznych, dalej odkrycia genetyczne, umasowienie kultury, globalizacja – to zjawiska, które nie pozostały bez wpływu na postawę nowoczesnego humanisty. Napięcia między wartościami stałymi i zmiennymi stanowią najtrudniejszy, ale i najbardziej interesujący obszar badań. Jak na przykład odnieść się do zagadnienia relatywizacji pewnych wartości i rodzenia się innych? Jak dziś interpretować pojęcie godności, honoru, cnoty, nie popadając w anachronizm? Jak rozumieć dziś Cyceronowski obowiązek obywatelski, nie popadając w nacjonalizm? Jak oceniać elitarne wykształcenie filologiczne, niezgodne z demokratycznym egalitaryzmem? Relatywizacja Dobra, Piękna i Prawdy, osłabienie poczucia odpowiedzialności, zanik kultury uniwersalnej, wreszcie rozbitcie harmonijnego modelu człowieka kosmicznego – to zjawiska, które sięgają do pierwotnego rozziwmu między teocentryzmem i antropocentryzmem i którym towarzyszą dalsze opozycje: między pragmatyką i fenomenologią, personalizmem i kolektywizmem, między egzystencjalizmem ateistycznym i chrześcijańskim.

Stąd paradoksalne wręcz opozycje: humanizm epistemologiczno-pragmatyczny Ferdinanda Canninga Schillera (prawda jest zawsze prawdą jednego człowieka)<sup>1</sup> przeciwstawia się arystokratycznej idei selekcji Irvinga Babbitta<sup>2</sup>, twórcy „nowego humanizmu” w oparciu o ideały klasyczne. Radykalne różnice rysują się między humanizmem scjentyistyczno-ewolucyjnym Juliana

---

<sup>1</sup> Relatywizm pragmatyczny F.C. Schillera ujawnia ambiwalencję założeń humanistycznych, które rozwijają się od Protagorasa po antropologię współczesną. Pojawiały się też już wcześniej. Ciekawe rozważania na temat pragmatyzmu, humanizmu i antropologii snuje M.P. Markowski, *Antropologia, humanizm, interpretacja*, „Teksty Drugie” 2005, nr 5, s. 16–25.

<sup>2</sup> Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Boston – New York 1919.

Sorella Huxleya<sup>3</sup> a fenomenologicznym (od Martina Heideggera<sup>4</sup> po Maurice'a Merleau-Ponty<sup>5</sup> i Emmanuela Levinasa<sup>6</sup>), między egzystencjalizmem ateistycznym Jeana-Paula Sartre'a<sup>7</sup> i Alberta Camusa<sup>8</sup> a bardzo zresztą zróżnicowanym humanizmem chrześcijańskim (fenomenologiczno-aksjologicznym Maxa Schelera<sup>9</sup>, tomistycznym Jacques'a Maritaina<sup>10</sup>, dialogicznym Karla Jaspersa<sup>11</sup> i Gabriela Marcela<sup>12</sup>, ewolucyjnym Pierre'a Teilharda de Chardin<sup>13</sup> i personalizmem społecznym Emmanuela Mouniera<sup>14</sup>). Z kolei wzorce neokantowskiego humanizmu kulturowego Ernsta Cassirera<sup>15</sup> stają w opozycji do kierunków antyhumanistycznych lub dyskusyjnych, np. materializmu Feuerbacha, Marksa, Althussera. Natomiast myśl poststrukturalistyczna Michela Foucault, eksploracje psychoanalityczne Jacques'a Lacana, dekonstrukcjonizm Jacques'a Derridy i Richarda Rorty'ego znajdują przeciwwagę w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera<sup>16</sup> i Paula Ricoeura<sup>17</sup>.

---

<sup>3</sup> Julian Huxley, *Transhumanism*, w: *New Bottles for New Wine*, London 1957, s. 13–17.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern 1947.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris 1947.

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, [Saint-Clément-la-Rivière] 1972.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Existentialisme est un humanisme*, Paris 1945.

<sup>8</sup> Albert Camus, *L'Homme révolté*, [Paris] 1951.

<sup>9</sup> Max Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* [1927], w: *Späte Schriften*, Bern 1976, t. IX, s. 145–170.

<sup>10</sup> Jacques Maritain, *L'Humanisme intégral*, Paris 1936.

<sup>11</sup> Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946.

<sup>12</sup> Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, Paris 1951 i *La Dignité humaine*, [Paris] 1964.

<sup>13</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *La Place de l'Homme dans la Nature*, Paris 1981.

<sup>14</sup> Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, Paris 1971.

<sup>15</sup> Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, Paris 1990 i *Amour et justice*, Paris 2008.

Listę przykładów można by przedłużać, ale już te wymienione nazwiska ilustrują rysującą się na ruinach nowoczesnego świata heterogeniczność paradygmatu humanistycznego, której uniknąć się nie da w epoce zrelatywizowanej prawdy. Jak rozeznać się w tym gąszczu często przypadkowych i zwalczających się wzajemnie kierunków? Chaosu wynikłego z natłoku „humanizmów” nie da się ujarzmić samą enumeracją nazw i etykietek<sup>18</sup>. I chyba nie ich liczba jest najistotniejsza. Dla współczesnego badacza ważna jest sama ewolucja postaw i kierunków humanistycznych.

Odpowiedzi na pytanie o naturę współczesnego humanizmu należy więc szukać nie tylko w synchronicznych opozycjach, ale także w diachronii. Punktem odniesienia, który narzuca się zarówno pod względem merytorycznym jak i metodologicznym, pozostaje nadal antyczna *humanitas*, pozwalająca uchwycić zjawisko stopniowego rozziwienia, rysującego się między dawną kulturą humanistyczną a współczesną cywilizacją. Z tej perspektywy proponuję spojrzeć na humanizm polski.

## Kultura jako fundament polskiego humanizmu

Zastanawiając się nad polską dwudziestowieczną tradycją humanistyczną nie sposób pominąć roli historycznych przemian, które odbiły się w decydujący sposób na rozwoju myśli i kultury. W pierwszej połowie XX w., zgodnie z modelem Humboldtowskim, kultura humanistyczna odgrywała rolę nadrzędną w formowaniu się elity intelektualnej. Kultura niwelowała różnice przekonań, przede wszystkim w myśli filozoficznej: Stanisław Brzozowski, Florian Znaniecki<sup>19</sup>, Marian Zdziechowski<sup>20</sup>, Władysław Tatariewicz, Kazimierz Twardowski<sup>21</sup>, Tadeusz Kotarbiński<sup>22</sup>, Roman

---

<sup>18</sup> J.M. Bocheński, *Humanizm*, w: *Sto zabobonów*, Paryż 1987. Także: A. Grzegorzczak, *Pałą Zachód! Przeciw humanizmowi*, „Więź” 1974, nr 1, s. 11–15.

<sup>19</sup> Florian Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912.

<sup>20</sup> Marian Zdziechowski, *W obliczu końca*, Warszawa 1999.

<sup>21</sup> Kazimierz Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*, Lwów 1901.

<sup>22</sup> Tadeusz Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966.

Ingarden<sup>23</sup>, bez względu na to, czy znajdowali oparcie w fideizmie, czy w racjonalizmie, czerpali z jednego źródła kultury humanistycznej. W ten krąg wpisywała się także literatura. Humanistyczny dyskurs prowadzili najwybitniejsi krytycy i pisarze, należący do odmiennych szkół literackich, filolodzy, historycy, literaturoznawcy. Dla Karola Irzykowskiego, Tadeusza Boya-Żeleńskiego, Karola Ludwika Konińskiego, Jana Parandowskiego (by ograniczyć się do kilku znowu odmiennych skądinąd przykładów) kultura była jednoznaczna z tradycją humanistyczną<sup>24</sup>. Warto podkreślić przy tym odporność polskich humanistów na cywilizacyjne aporie (Brzozowski, Berent i Staff wydobywali z nauk Nietzschego treści humanistyczne!)<sup>25</sup>. Stąd pewna wymiennosc czy nawet synonimiczność pojęcia humanistyki i humanizmu: jeszcze w pierwszej połowie XX w. etos kulturowy i etos humanistyczny zdawały się na siebie nakładać.

## Wobec kryzysu

Zakorzenie w tradycji kulturowej nie zahamowało jednak kryzysu wartości, który nasilał się pod wpływem następujących po sobie wypadków historycznych i towarzyszących im przemian cywilizacyjnych. Już po I wojnie światowej dochodziły do głosu awangardy, które zazwyczaj traktuje się globalnie jako ruch

---

<sup>23</sup> Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

<sup>24</sup> W pierwszej połowie XX w. humanizm był synonimem szeroko pojmowanej kultury zarówno w nawiązaniach do antyku (Parandowski), jak i literatury europejskiej (Irzykowski, Boy-Żeleński) lub modeli etycznych odwołujących się do źródeł chrześcijańskich (Koniński).

<sup>25</sup> Waclaw Berent, *Źródła i ujścia nietzscheizmu*, w: idem, *Pisma rozproszone. Listy*, oprac. R. Nycz, Kraków 1992; Stanisław Brzozowski, *Fryderyk Nietzsche*, w: idem, *Eseje i studia o literaturze*, wyb., wstęp i oprac. H. Markiewicz, t. I, Wrocław-Kraków 1990. Za ciekawe wprowadzenie do dyskusji nad wartościami humanistycznymi i inspiracjami nietzscheańskimi u pisarzy Młodej Polski może posłużyć szkic M. Stali „Człowiek z właściwościami”. W *kręgu antropologicznej problematyki Młodej Polski*, w: *Stulecie Młodej Polski, studia i szkice*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1995.

protestu wobec kultury zastanej. Gdy spojrzeć jednak na nie z perspektywy humanizmu, okazuje się, że nie miały one w Polsce tej samej wymowy, co na przykład zdecydowanie antyhumanistyczny marinettizm. Zmienił się natomiast kierunek działań kreacyjnych i poznawczych. W najważniejszych dokonaniach awangardowych podważanie tradycji wiąże się ze sprzeciwem wobec daleko posuniętej spekulacji filozoficznej w imię nowych zainteresowań antropocentrycznych. Poszukiwania estetyczne znajdowały oparcie w ontologii bytu. Sztuka stawała się nie tylko obszarem, ale także ważnym punktem odniesienia w dyskusji nad wartościami. Wybitnym tego przykładem była działalność Leona Chwistka, w którego pracach nad „wielością rzeczywistości” można się dziś dopatrzyć załączków pluralizmu kulturowego<sup>26</sup>. Trudno także odmówić humanistycznych pobudek inicjatywom polskich konstruktywistów. Peiper traktował sztukę jako środek mediacji między nową cywilizacją a jednostką. Podobnie Przybosiowy obraz „człowieka nad przyrodą”<sup>27</sup> nie miał nic wspólnego z człowiekiem powielonym przez maszynę. Brzękowski ganił surrealistów za redukcjonizm niezgodny z etyką, przeciwstawiając im wizję poezji integralnej<sup>28</sup>. Ale czy przytoczone argumenty wystarczą, by wpisać polskie awangardy w paradygmat humanistyczny? Jeżeli tak, to będzie to humanizm pragmatyczny, który traktuje jednostkę jako byt społeczny i który kojarzy się z Schillerowskim hominizmem.

Na antypodach humanizmu pragmatycznego kształtował się humanizm tragiczny, łączący ontologię z aksjologią. Pod tym kątem można spojrzeć na monadyzm Witkacego<sup>29</sup>, który walczył z wszelkimi przejawami relatywizmu. Z kolei Czesław Miłosz, inspirowany pracami Mariana Zdziechowskiego, poszukiwał

---

<sup>26</sup> T. Kostyrko, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce Leona Chwistka jako filozoficzna refleksja nad kulturą*, „Kultura Współczesna” 2005, nr 2; K. Chrobak, *W pryzmacie rzeczywistości*, „Dekada Literacka” 2005, nr 1, s. 9–20.

<sup>27</sup> Julian Przyboś, *Człowiek nad przyrodą, Linia i gwar*, t. I, Kraków 1959, s. 18.

<sup>28</sup> Jan Brzękowski, *Wyobraźnia wyzwolona*, „Pion” 1938, przedruk w: *Życie w czasie*, Londyn 1963, s. 77.

<sup>29</sup> B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa 1979.

zgodności między prawdą filozoficzną a przeżyciem<sup>30</sup>. To współgranie sztuki z filozofią nabrało w XX w. szczególnego znaczenia. Na uwagę zasługuje tu myśl Romana Ingardena, dla którego właśnie dzieło sztuki stało się obszarem przewyżczenia opozycji nie tylko między fenomenologią i ontologią, ale także między estetyką i etyką. Ingardenowskie propozycje nabierają dużego znaczenia w momencie, gdy wraz z rozwojem sztuki animetycznej wymiar estetyczny i kreacyjny dzieła okazuje się równie ważny, co przesłanie światopoglądowe, a czasem priorytetowy w stosunku do niego. Humanistyczna wymowa teorii Ingardena ujawnia się nie tylko wtedy, gdy uważa on intencjonalność twórczą za najbardziej bezinteresowną formę wychodzenia człowieka poza własną biologiczną naturę, ale także wtedy, gdy „konkretyzuje” dzieło, przenosząc punkt ciężkości na odbiorcę, który to dzieło, współtworzy. Ingarden wyprzedzał w ten sposób współczesną humanistyczną teorię dialogiczności, którą rozwinęli po wojnie Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser, Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer. Obok dialogu kulturowego Leona Chwistka i monadyzmu Witkacego dialogiczność Ingardenowska stanowi niewątpliwie najbardziej znaczący polski wkład do europejskiej dwudziestowiecznej myśli humanistycznej.

Namysł nad wartościami estetycznymi wymagałby jednak zgłębienia z perspektywy kontekstu historycznego. W okresie wojennym aspiracje estetyczne uległy przewartościowaniu. Czy można czytać Mallarmégo w obliczu zagłady? Thomas Mann zadawał sobie po wojnie podobne pytania w imię własnego zranionego humanizmu. W Polsce stawiała je sobie w swoim wojennym dzienniku Zofia Nałkowska. W polskim kontekście te dylematy okazały się szczególnie istotne. Czyżby aksjologiczna wartość dzieła literackiego uzależniona była od momentu historycznego? Wymowny jest pod tym względem przykład Andrzeja Kuśniewicza, który w latach 70. ganiony był za estetyzm – dziś powrót do estetyki staje się ucieczką przed rozmyciem i zanikiem wszelkich aspiracji.

---

<sup>30</sup> Czesław Miłosz, *Prywatne obowiązki*, Paryż 1985, rozdz. *Religijność Zdziechowskiego*, s. 240–254.

Gdy poszerzymy obszar przykładów, pojawiają się nowe pytania: jak się ma humanizm do współczesnego pesymizmu (Odojewski), do ironii (Iwaszkiewicz, Kuśniewicz), do deziluzji i zwątpienia (Różewicz). Kwestia etyki i estetyki pozostaje otwarta.

## Powrót do ideałów

Humanizm jawi się wtedy, gdy napotyka na konkretny opór. Nie jest sprawą przypadku, że w najtrudniejszych momentach historycznych rozwija się literatura nawiązująca do ideałów humanistycznych. W czasie wojny taką rolę odgrywała literatura tyrtejska, a po wojnie – literatura faktu. Teksty obozowe są nie tylko nieocenionym dokumentem czasów apokalipsy, ale także świadectwem, w jaki sposób w bestialskich warunkach można i trzeba było bronić własnej godności, szukając remedium na zło w kulturze. Przychodzą na myśl wspomnienia Józefa Czapskiego, czytającego współwięźniom Prousta<sup>31</sup>, lub Herlinga-Grudzińskiego – prowadzącego dialog intertekstualny z Dostojewskim. Trudno o dobitniejsze przykłady zbawczego działania wartości humanistycznych.

Inny, i bodaj najważniejszy, przykład literackich wpływów na polską tradycję humanistyczną stanowi dzieło Conrada. W okresie wojennym żywa obecność w świadomości walczących Polaków twórcy *Jądra ciemności* nawiązywała do wzorców romantycznych i była zarazem przewyciężeniem romantycznej egzaltacji. Conradowskie poczucie obowiązku było jednoznaczne z samospelnieniem. Tak odczytywali Conrada żołnierze armii Andersa, przyszli twórcy paryskiego Instytutu Literackiego, wydając jego utwory w Rzymie w serii biblioteki „Orla Białego”. To właśnie Conrad wprowadził do humanizmu ferment egzystencjalistyczny

---

<sup>31</sup> Józef Czapski, *Proust contre la déchéance. Conférences au camp de Griazowietz*, seria odczytów dla współtowarzyszy, uwięzionych w sowieckim obozie w Griazowcu, powstała na przełomie lat 1940 i 1941, zamieszczona pierwotnie w „Kulturze” (1948, nr 12 i 13), przedruk w: *Proust w Griazowcu*, w: idem, *Czytając*, Kraków 1990, s. 108–164.

(„wartości bronić należy mimo wszystko”!), który przyświecać będzie także dyskusjom powojennym. Conradowski humanizm etyczny znalazł się, jak wiadomo, u podstaw dyskusji wszczętych przez Jana Kotta i podejmowanych przez Marię Dąbrowską<sup>32</sup>, Jana Józefa Szczepańskiego<sup>33</sup>, Jerzego Zawieyskiego. W ogniu polemik o charakterze bez wątpienia politycznym rysowała się w ten sposób podstawa teleologiczna nowoczesnego humanizmu, będącego ostentacyjnym zaprzeczeniem marksizmu: z Conradowskiego punktu widzenia cel nie mógł już „uświęcać środków”.

## Wobec ideologii

Reakcja na oficjalną ideologię znalazła najpełniejszy wyraz w kręgach myślicieli chrześcijańskich, skupionych głównie wokół „Tygodnika Powszechnego”, który stał się bastionem humanistycznej samoobrony człowieka jako osoby. W tym kręgu rodziły się humanistyczne propozycje Stefana Swieżawskiego, Karola Wojtyły, Józefa Tischnera, sięgające do wspólnego źródła tomizmu i personalizmu. Był to humanizm otwarty, oparty na dialogu, nastawiony na zrozumienie człowieka i wykluczający doktrynę. Siłą polskiego humanizmu chrześcijańskiego było to, że rodził się w opozycji do doświadczenia totalitarnego. Było to doświadczenie wystarczająco gorzkie, by usunąć z pola widzenia wszelką naiwną skłonność do angelologii, która towarzyszyła niekiedy humanistycznej działalności personalistów zachodnich (wystarczy przypomnieć wiarę Emmanuela Mouniera w możliwość pogodzenia marksizmu z myślą chrześcijańską)<sup>34</sup>.

Należy także podkreślić, że w obliczu totalitaryzmu humanizm polski utożsamiał się w dużej mierze z działalnością dysydencką,

---

<sup>32</sup> Maria Dąbrowska, *Conradowskie pojęcie wierności* [1946], w: eadem, *Szkice o Conradzie*, Warszawa 1959, s. 162–165; por. M. Komar, *Piekło Conrada*, Warszawa 1978.

<sup>33</sup> Jan Józef Szczepański, *Przed nieznanym trybunałem*, Warszawa 1975.

<sup>34</sup> Marek Sienny [Józef Czapski], *Pamięci Bernanosa*, „Kultura” 1948, nr 11, s. 56–58.

bez względu na zaangażowanie wyznaniowe. Najwybitniejszym tego przykładem jest współpraca Jerzego Giedroycia, reprezentującego humanizm laicki, z zespołem „Tygodnika Powszechnego”<sup>35</sup> oraz paryskim centrum „Dialog”, kierowanym przez pallotyńców<sup>36</sup>.

Okres polskiego totalitaryzmu jest więc przykładem bezprecedensowej wymiany myśli, w której już nie postawa konfesyjna, ale właśnie humanistyczna stanowi o zbliżeniu i porozumieniu. Terenem porozumienia było doświadczenie historyczne, z którego polscy myśliciele (Leszek Kołakowski, Barbara Skarga) do dziś wysnuwają treści humanistyczne. W ten sposób, wychodząc poza tradycyjną opozycję między antropocentryzmem i teocentryzmem, humanizm polski grawituje w stronę aksjologii.

Wymiar etyczny znalazł się po wojnie w centrum humanistycznej dyskusji, w której brali udział zarówno myśliciele jak i pisarze. Od tej strony należałoby spojrzeć na dialog bądź bezpośredni (np. Herberta z Elzenbergiem<sup>37</sup>), bądź intertekstualny (np. dyskusje Miłosza z Jaspersem i Simone Weil, Herlinga-Grudzińskiego z Levinasem, Gombrowicza z Dostojewskim, Cioranem, Sartre’em, Jana Józefa Szczepańskiego z Conradem). Z przyjętego tu punktu widzenia istotne są nie tyle zderzające się poszczególne racje, ile właśnie postawa heurystyczna samych rozmówców, traktujących dialog jako proces dochodzenia do prawdy. Nie jest też sprawą bez znaczenia, że właśnie w okresie powojennym rozwinęły się w zaskakujący sposób formy dyskursywne takie jak esej (Miłosz, Herbert, Kołakowski), dziennik intelektualny (Gombrowicz, Stempowski), reportaż (Kapuściński), szczególnie sprzyjające dialogowi z odbiorcą. I choć same formy nie są jeszcze nośnikami humanistycznych treści, wystarczy dokonać ogólnego przeglądu polskiej prozy eseistycznej lub autobiograficznej, by przekonać się o jej głębokim powiązaniu z tradycją humanistyczną, stanowiącą przeciwwagę wobec oficjalnej ideologii i jej alienacyjnego działania.

---

<sup>35</sup> Zob. J. Turowicz, *90-lecie Jerzego Giedroycia*, „Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” 26 VII 1996, nr 7.

<sup>36</sup> K. Kersten, *Enklawa wolnej myśli*, W. Skalmowski, „*Drogi Panie...*”, K. Pomian, *Redaktor – sposób istnienia*, w: J. Turowicz, *op. cit.*

<sup>37</sup> Zbigniew Herbert, Henryk Elzenberg, *Korespondencja*, Warszawa 2002.

I skoro o tradycji mowa, nie można pominąć polskich powrotów do kultury klasycznej, będącej nie tylko zwykłym powrotem do platońskiego piękna, ale właśnie próbą powrotu do korzeni. W tym rozumieniu można by także przebadać typowo polskie peregrynacje genealogiczne. Poszukiwanie tożsamości to nowa otwarta kwestia, która znowu odsyła do humanistycznych źródeł. Pod tym kątem można się zastanawiać nad humanizmem Leopolda Buczkowskiego, Juliana Strykowski, Włodzimierza Paźniewskiego, Bogdana Wojdowskiego. Powstaje wtedy pytanie, w jakim stopniu rodzima mitologia wpisuje się w humanizm?

W historii humanizmu wiek XX stanowi etap kluczowy, w którym już nie tyle wartości dochodzą do głosu, ile namysł nad wartością samego humanizmu. Zanika charakter asertywny humanistycznych wypowiedzi, zastępują go pytania i dialog.

## Posthumanizm?

Dwudziestowieczny humanizm nie zamknął się w ubiegłym wieku. Nowe nurty humanistyczne rozwijają się nadal na przedłużeniu kierunków wieku ubiegłego. Nie ma wyraźnej granicy między reakcją na modernizm i na postmodernizm, choć pewne procesy cywilizacyjne skryształizowały się<sup>38</sup>. Współczesny humanista staje

---

<sup>38</sup> Współczesny namysł nad humanizmem pozostaje w ścisłej relacji z rozważaniami nad nowoczesnością rozpatrywaną w świetle antropologii kulturowej. W tym kontekście warto przypomnieć głębokie analizy Jana Pawła II na temat „błędu antropologicznego” (encyklika *Centesimus annus*, 1991), na które powoływał się m.in. M.A. Krapiec, *Błąd antropologiczny*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 277–296. W perspektywie tych rozważań źródłem aporii nowoczesności jest zachwianie równowagi między rozumem a wiarą, przejawiające się nadmiernym rozwojem racjonalizmu. Nie jest to jednak postawa związana tylko z chrześcijańskim lub fideistycznym podejściem do rzeczywistości. Do podobnych wniosków dochodzi np. laicki socjolog Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard 1992. Dodać należy, że sąd Jana Pawła II, zgodnie z którym rozum bez wiary prowadzi do nihilizmu, znajduje uzupełnienie w refleksji Benedykta XVI głoszącego, że wiara bez rozumu prowadzi do fanatyzmu. Nie są to bynajmniej wypowiedzi sprzeczne, każdy z aforyzmów jest odpowiedzią na obecne przemiany w świecie.

wobec problemów biotechnologii i bioetyki (selekcja eugeniczna, eutanazja), socjologii (gra relacyjna, kreowanie ról, sposobów zachowań w zależności od kontekstu społecznego), wobec nowej koncepcji podmiotu jako konglomeratu procesów społecznych i kulturowych. Powstają nowe kierunki: transhumanizm (rzeczywistość wirtualna), ekohumanizm, etnohumanizm. Humanizm ostatnich dwóch dekad znajduje się w stanie dużo głębszego kryzysu niż w epoce totalitaryzmów. Łatwiej bowiem stawiać czoła ideologii, barbarzyństwu i presjom społecznym niż powolnemu rozmywaniu osobowości w grach relacyjno-ludycznych, w kulcie cielesności i zafascynowaniu rzeczywistością wirtualną i kulturą masową.

W ostatnich latach stajemy wobec paradoksu: z jednej strony postmodernistyczny relatywizm neguje podmiotowość, z drugiej – nasilają się dyskusje na temat wartości<sup>39</sup>. Z jednej – Derridiański dekonstrukcjonizm, z drugiej – Marionowska „fenomenologia daru”<sup>40</sup>, z jednej – globalizacja, z drugiej – rozwój światopoglądu postkolonialnego, kwestionującego wszelki etnocentryzm. Między tymi biegunami rozwija się polska literatura współczesna, w której mnożą się pytania o los jednostki ludzkiej, o dalsze możliwości jej pełnego (cielesno-duchowego) rozwoju i samoobronę przed zagrożeniem jej wewnętrznej wolności. W tumultach rodzących się kwestii humanizm przeżywa kolejne metamorfozy. Znajdujemy się jednak dopiero u progu wielkiego przewrotu.

---

<sup>39</sup> Oto kilka ważniejszych publikacji, które ukazały się w ostatnich latach: Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris 2004; Jean-Claude Guillebaud, *Le Principe d'humanité*, Paris 2001; Edgar Morin, *La Méthode. L'humanité de l'humanité*, t. V: *L'Identité humaine* [Paris 2001]; Barbara Skaruga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005; *Humanizm: tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, Lublin 2003; René Girard, *Les origines de la culture*, Paris 2004; Michel Serre, *Récits d'humanisme*, Paris 2006; Maria Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006.

<sup>40</sup> J.L. Marion, *Questions cartésiennes II.*, „L'ego et Dieu”, Paris 1996.