

cia wielkiej presji a nawet terroru historii, więc także do zaprzeczenia jej wartości. Sytuacja zwolennika historycyzmu staje się dramatyczna i „pewne jest, że żadna z filozofii historycystycznych nie jest w stanie obronić go przed terrorem historii” (s. 173). Poza tym człowiek archaiczny nie bez podstaw miałby prawo uważać siebie za bardziej twórczego od człowieka nowożytnego, ponieważ periodycznie uczestniczy on w powtarzaniu kosmogonii, a więc w akcie twórczym *par excellence*. W rezultacie Eliade jest skłonny zaakceptować wyłącznie jedną, nowożytną odmianę twórczej wolności od negatywnych skutków historii, mianowicie „wolność, która ma źródło, gwarancję i oparcie w Bogu” (s. 175). Chrześcijaństwo okazuje się zatem „religią” człowieka nowożytnego i historycznego, czyli tego, który odkrył zarówno osobistą wolność, jak i linearny czas. Od kiedy odrzucił on cykliczną koncepcję czasu wraz z archetypiczną powtarzalnością zdarzeń, jedynie religijne *principium* wiary w Boga potrafi uchronić go przed terrorem historii.

Wybitny historyk i badacz fenomenu religijności kończy swe rozważania stwierdzeniem, że chrześcijaństwo jest religią człowieka nieodwracalnie włączonego w historię i postęp, a więc „człowieka upadłego”, który wykluczył siebie z raju archetypów. Wydaje się zatem, że Eliade w równym stopniu opowiedział się za soteriologiczną (także w doczesnym znaczeniu) doniosłością religii chrześcijańskiej, jak i za uniwersalną wartością religii starożytnych, implikujących wieczne powroty do początku czasu. Wszystkie te koncepcje bronią uwikłanego w historię człowieka przed rozpaczą, będącą ostateczną reakcją bezsilności wobec upływu czasu. Powyższy problem niewątpliwie wart jest gruntownego przemyślenia, a nic nie pomoże w tym lepiej, niż zapoznanie się z treścią książki *Mit wiecznego powrotu*. Praca ta mogłaby, a nawet powinna nosić podtytuł *Wprowadzenie do filozofii historii* i szkoda, że za sprawą skromności autora tak się nie stało (zob. s. 7). Można jednak mieć nadzieję, że i bez tego podtytułu stanie się ona obowiązkową lekturą akademicką dla osób zamierzających poznać i zrozumieć człowieka w historycznej perspektywie.

Henryk Benisz

Luc Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*,
tłum. A. Miś i H. Miś, PIW, Warszawa 1998

Uświęcenie bliźniego

Jeśli postawimy twierdzenie, że kultura europejska przeżywa obecnie głęboki kryzys wartości, przez co zmierza do jakiegoś nieokreślonego ślepego zaułka bądź nawet do upadku, to z pewnością podpiszą się pod nim przede wszystkim ludzie religijni. Zwykle utrzymują oni, że wśród głównych przyczyn „wzrostu przemocy”, „zagubienia młodych pokoleń” czy „triumfu materializmu”, wyróżnione miejsce należy przypisać

procesowi sekularyzacji. Fakt, że proces ten trwa nieubłaganie od XVIII wieku i zdaje się nasilać, zmusza chrześcijańskich duchownych do zaostrzenia dyskursu odwołującego się do idei (zapomnianej) jedynej Prawdy czy też (zdradzonej) istoty człowieczeństwa. Jednakże to właśnie postępująca laicyzacja wciąż zacieśnia krąg odbiorców, do których trafia ów dyskurs.

Poza tym kręgiem znajdują się przede wszystkim laicy „redukcjoniści”, którzy — czerpiąc z dorobku Nietzschego, Durkheima, Freuda, Marksa czy socjologii — dochodzą do wniosku, że w fenomenie religii nie ma niczego, co zmuszałoby nas do wyjaśnień odwołujących się do pojęcia transcendencji. Rzuca to zupełnie inne światło na proces sekularyzacji: w takim ujęciu, pomaga ona człowiekowi stanąć wreszcie przed swoim własnym obliczem — obliczem twórcy i demistyfikatora świętości.

W *Człowieku-Bogu*, Luc Ferry nawiązuje do tej sytuacji śledząc nowożytne przemiany tego, co nazywa transcendencją. Krystalizujące się w tych badaniach stanowisko, wzięte w całości nie jest w stanie zadowolić ani redukcjonistów, ani tym bardziej ortodoksyjnych chrześcijan. Mimo to nie ulega wątpliwości, że zarówno chrześcijaństwo, jak i współczesny laicki humanizm inspirowały autora *Człowieka-Boga* i do pewnego stopnia zyskują sobie jego aprobatę.

Współwystępowanie takich sympatii każe nam oczekiwać jakiejś syntezy, jakiegoś nowatorskiego spojrzenia, które mogłoby odkryć przed nami ciekawe i obiecujące rozwiązanie. Jest to zadanie, z którego Ferry chciałby się wywiązać, starannie wysnuwając wnioski z przebiegu procesów, które w sposób decydujący kształtowały duchowość Europejczyków w ciągu ostatnich stuleci.

Ferry wyróżnia dwa równoległe procesy: humanizację *sacrum* oraz sakralizację człowieka. Pierwszy z nich jest ściśle związany z laicyzacją. Jej sedno tkwi, zdaniem Ferry'ego, w zmianach i napięciach wewnątrz instytucji religijnych, tzn. wśród przekonań samych wierzących. Badania przeprowadzone wśród francuskich katolików ujawniają współczesną tendencję do odrzucania tradycyjnych dogmatów swojego własnego wyznania. Teologia przestaje być źródłem uprawomocnienia przekonań moralnych; wierzący coraz częściej odwołują się do czysto laickich zespołów norm (*Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*). To rozluźnienie związków religii i moralności, a także twórczość takich katolickich modernistów, jak Drewermann, służą autorowi jako przykłady działania „interioryzacji religii” — procesu, w którym transcendencja zanurza się w immanencji.

Według Ferry'ego, transcendencja — jako coś, co człowiek uznaje za wartość poświęcenia: Bóg, historia, naród, rewolucja, miłość — nie znika wraz z nowożytnym postulatem odrzucenia wszelkich autorytetów. W takim rozumieniu, nie została ona unicestwiona, lecz jedynie zmieniła swoją formę. Jest to główna teza *Człowieka-Boga*, która zostaje rozwinięta w pozostałych partiach książki. Owa zmiana formy transcendencji polega właśnie na jej interioryzacji. Co więcej, nowożytne pragnienie ludzkiej autonomii może, zdaniem autora, odkryć przed nami nowe, obiecujące oblicze heteronomii. „Mogę zatem zaakceptować swoją zależność — zapewnia Ferry — mogę z w ł a s -

nej woli zgodzić się na ową transcendencję, odnaleźć ją we własnej immanencji, nie ulegając już pokusom, jakie zawiera w sobie zasada autorytetu” (s. 40).

Jednak laicki humanizm oprócz takiej możliwości dostarcza także przeszkód w jej realizowaniu. Główną z nich jest naukowy redukcjonizm. (Pisząc o dehumanizacji zła, Ferry nazywa redukcjonizm „najsprytniejszym podstępem Diabła”). Redukcjonizm to zbiorcza nazwa poglądów, które łączy idea, że człowiek jest w swoich działaniach całkowicie zdeterminowany przez czynniki zewnętrzne (społeczne, kulturowe, historyczne biologiczne). Zdaniem Ferry’ego taki sposób myślenia prowadzi do uwolnienia człowieka od odpowiedzialności za wyrządzane zło. Owo pozbawienie ludzi świadomości, że wybór pomiędzy dobrem a złem jest ostatecznie ich własnym wyborem, jest czymś, czego Ferry nie może wybaczyć nowożytnemu humanizmowi. Choćby szczątkowa, lecz jednak ostateczna wolność ludzkiego wyboru jest jednym z założeń książki. Wspiera ono twierdzenie, że w gruncie rzeczy źródłem zła (oraz dobra) jest sam człowiek; i to w sposób, którego nigdy nie uda się ostatecznie wyjaśnić. Ten nieodłączny element tajemnicy, kilkakrotnie przez Ferry’ego podkreślany, pozwala autorowi (i czytelnikowi) żywić nadzieję na to, że redukcjonizm ma swoje granice, które dają nam „możliwość «praktycznej wiary» w istnienie wolności” (s.170).

W dużo ciekawszym rozdziale poświęconym „uświęceniu człowieka” autor odrzuca tezę o współczesnym zmierzchu powinności i poświęcenia (polemika z Gillesem Lipovetskim). Poświęcenie zakłada transcendencję i, tak jak ona, znika tylko pozornie. Jego przedmiot najczęściej nie jest już bytem wyższym, od którego bylibyśmy zależni z racji ontologicznych. Nowożytność wytworzyła nową formę transcendencji, jest nią — zdaniem Ferry’ego — transcendencja innych ludzi wobec nas samych. Bóg, jako przedmiot abnegacji, znika z horyzontu; ludzie, którzy dzisiaj skłonni są poświęcić czemuś swoje życie, robią to raczej w imię bliźniego niż Boga.

Wyjaśniając czytelnikowi, jak do tego doszło, autor przywołuje badania historyków: Ph. Ariesa, E. Shortera oraz F. Lebruna. Badania te pokazują, jak nowożytność wytwarzała życie uczuciowe, które rozwija się począwszy od XVIII wieku w wyniku zmian społecznych zmierzających ostatecznie do indywidualizmu. Pojawienie się małżeństw zawartych dzięki miłości partnerów, wzrost potrzeby prywatności oraz nardziny miłości rodzicielskiej to — zdaniem Ferry’ego — pierwsze kroki Europejczyków w kierunku „transcendencji horyzontalnej”. Jednakże wraz ze wzrostem uczuciowości i autonomii rośnie także wrażliwość na zło i krzywdę. Daleko idąca solidarność wspólnoty chroniła niegdyś przed jej samotnym doświadczaniem, zakres interwencji tradycji wspólnotowej rozciągał się bowiem na rodzinę i te sfery życia jednostek, które później uznano za prywatne. W czasach nowożytnych transcendencja utraciła zatem orientację wertykalną i znalazła swoje miejsce wśród uczuć i namiętności bliskich sobie ludzi. Te jednak — kontynuuje Ferry — pozbawione są zewnętrznej siły wiążącej, jaką oferowały tradycyjne formy współżycia, przez co związki powstałe na bazie nowożytnych namiętności z góry zdane są na rozkład, jaki niesie ze sobą „wyczerpanie się pragnień”.

Miłość najbliższych (*Philia*), jaką dała nam nowożytność, stanowi — według autora — fundament, na którym w połowie XIX wieku rodzi się idea pomocy humanitar-

nej. Idea ta zajmuje miejsce etyki chrześcijańskiej, która uległa korozji za sprawą postępującego indywidualizmu. „Narodziła się nowa religia, religia ludzkości” (s.127). Współczesna popularność idei pomocy humanitarnej wskazuje na to, że przedmiotem poświęcenia, świętością staje się dla nas drugi człowiek, którego cierpienie — przez analogię do cierpienia bliskich nam ludzi — zaczęło nas poruszać. Mimo niewątpliwej sympatii autora do humanitaryzmu, także w tej kwestii unika on zbyt jednostronnych rozstrzygnięć: humanitaryzm niesie ze sobą zarówno obiecujące możliwości — takie, jak prawdziwy uniwersalizm czy „zaczarowanie” demokratycznej kultury i polityki — jak i pewne zagrożenia: skłania on jednostki do szukania własnego sensu życia j e d y n i e dzięki innym, nie zaś t a k ż e w sobie.

Znajdujemy zatem w książce opis powstania nowego stosunku do świętości; jak powtarza często autor: przybrała ona formę transcendencji wpisanej w ludzką immanencję. Ferry twierdzi, że taki obraz „człowieka-Boga” może stanowić podwaliny pod nowy sposób patrzenia na *sacrum*, który nosiłby dumne miano „humanizmu”. Ów „transcendentalny humanizm”, którego projekt pojawia się w ostatniej części książki, poszukiwałby swoich korzeni wśród dzieł Rousseau, Kanta, Husserla czy Levinasa, odnajdując w nich przede wszystkim obraz człowieka, który nie pomija tkwiącego w nim elementu tajemnicy i przedstawia go jako wymykającego się badaniom naukowym zmierzającym do naturalizmu. Humanizm taki ujmowałby człowieka jako istotę naznaczoną szczególną ambiwalencją, polegającą na tym, iż jest on twórcą wartości, którym poświęca swoje życie. Ferry bez wahania stwierdza, że najsilniejszą taką wartością jest miłość. Jego zdaniem to właśnie ona może stać się pomostem pomiędzy religią, borykającą się z problemem swej przestarzałej formy, a nowożytnym, laickim humanizmem.

Jak widać osiłą wokół której kręcą się rozważania zawarte w *Człowieku-Bogu* jest sposób, w jaki autor używa pojęcia „transcendencja” czy też „świętość”. Ferry traktuje *sacrum* jako coś, „co sprawia, że poświęcenie jest w ogóle możliwe”, lecz — z drugiej strony — to właśnie poświęcenie musi być punktem wyjścia w analizie i rozpoznaniu *sacrum* w kulturze. Ferry wydaje się bowiem twierdzić, że podczas gdy formy transcendencji ulegają zmianom z powodów, powiedzmy, społeczno-kulturowych, to fakt abnegacji pozostaje niezmienny, przez co może spełniać kryterium, wedle którego autor rozstrzyga, co w kulturze jest usłwiecone, a co nie.

Taki punkt widzenia zakłada coś, co Viktor Frankl nazwał kiedyś „wołą sensu”. Założenie to sprowadza się do dość popularnej tezy, że człowiek jest istotą nieustannie poszukującą (świadomie bądź nie) czegoś, czemu mógłby poświęcić swoje życie i co nadałoby sens jego poszczególnym działaniom. W ujęciu Ferry’ego kontekst historyczny zmienia przedmiot naszego poświęcenia, lecz człowiek zawsze pozostaje twórcą „wielkich” wartości. Przy czym autor *Człowieka-Boga* nie podejmuje próby wyjaśniania samej „woli sensu” tym samym sposobem, jaki zastosował — za Ariesem i innymi — w przypadku życia uczuciowego czy potrzeby prywatności.

Zauważmy, że badania te pokazują, jak pewne sposoby życia i myślenia pojawiają się w wyniku takich zjawisk, jak „przynależność do rodziny i wspólnoty”, „przejście od

społeczeństwa holistycznego i zhierarchizowanego do społeczeństwa indywidualistycznego i egalitarystycznego” albo „potrzeba rynku” (s. 103). Wszystkie te czynniki podpadają pod miano „kontekstu”, a więc słowa, które odsyła prosto do pojęcia redukcjonizmu. Jeśli dodamy do tego kilka ukłonów Ferry’ego w stronę „uwodzicielskiej siły” laickich nauk humanistycznych czy też ich „pociągającego” efektu demistifikatorskiego, stanie się jasne, że autor walczy z redukcjonizmem jak z czymś, co broni się swoim własnym urokiem. Jednak czar pryska za każdym razem, gdy Ferry spogląda na tę ideę od strony jej implikacji moralnych i to one ostatecznie stają się kryterium, według którego wyznacza on, gdzie redukcjonizm powinien się zatrzymać. Autor przyznaje, że współcześnie czymś naiwnym byłoby dowodzić wolności wyboru pomiędzy dobrem a złem, którą redukcjonizm stawia — jego zdaniem — pod znakiem zapytania; nie podejmuje zatem takiej próby i zadowala się stwierdzeniem, że kwestia „redukcjonizmu czy humanizmu transcendentálního” jest kwestią nierozstrzygalną.

Jeśli przyjmiemy wraz z autorem, że nie istnieją „ściśle” dowody na poparcie jego wizji humanizmu oraz że idea ta, jak każda inna, obarczona jest założeniami natury metafizycznej, to czymś na miejscu wydaje się podanie tych założeń i położenie nacisku na pozytywne skutki, jakie mogłby przynieść Europejczykom taki sposób myślenia. Ferry nie stawia jednak sprawy tak jasno. Liczy na to, że istnieją jakieś inne argumenty na rzecz humanizmu transcendentálního, w rodzaju „zmysłu wspólnego” wszystkim ludziom, który w tajemniczy sposób sprawia, że pewne wartości i przekonania nieuchronnie stają się uniwersalne. Ferry myli się jednak, jeśli twierdzi, że „uniwersalność” takich sądów, jak „ $2+2=4$ ”, „zabójstwo jest złe” czy „Mozart był wielkim muzykiem” mogłaby stanowić dla redukcjonistów jakąś szczególną zagadkę. Znane są przecież zupełnie zgrabne teorie, czyniące tego typu sądy kwestią tradycji kulturowej, interesu pewnych grup społecznych, relacji władzy czy umiających na dosłowność metafor, jakie prezentują nam choćby Szkoła Edynburska, Feyerabend, Foucault albo Rorty.

Upatrywanie w czymś tajemnicy niesie ze sobą niebezpieczeństwo pojawienia się przekonującego opisu tego, co chcielibyśmy uznać za zagadkowe, lecz jeśli mamy zbyt wiele takich, równie przekonujących i sprzecznych ze sobą opisów, to odwołanie się do tajemnicy znów staje się deskrypcją godną uwagi, choć pozbawioną uroku demistyfikacji. Tak, moim zdaniem, można ująć Ferry’ego propozycję „humanizmu pod hasłem człowieka-Boga”. Jego zadanie miałoby polegać na uświadomieniu nam, że nie musimy, i nie powinniśmy, opisywać siebie w taki sposób, jak wyjaśniamy zjawiska naturalne; ma on pouczyć nas, iż odczarowanie świata nie musi pociągać za sobą odczarowania człowieka.

Trudno jednak powiedzieć wśród jakich grup mielibyśmy szukać przyszłych zwolenników takiego humanizmu. Jest on wymierzony przede wszystkim przeciw redukcjonizmowi i naturalizmowi, ale także przeciw religijnemu dogmatyzmowi. Mimo to, Ferry adresuje swoje nowe rozwiązania przede wszystkim do przedstawicieli tych właśnie opcji. Mam jednak wrażenie, iż autor posuwa się odrobinę za daleko, gdy proponuje chrześcijanom odrzucenie idei Objawienia jako źródła wartości. W zamian humanizm Ferry’ego miałby oferować wierzącym chyba tylko wiarygodność ich sposobu widzenia

świata, której zostali pozbawieni za sprawą laicyzacji i sukcesów nauki. Autor twierdzi, że chodzi tu jedynie o zmianę formy religii, jej treść pozostaje bowiem wciąż aktualna. Ale okazuje się (na ostatnich stronach książki), że to, co Ferry rozumie przez „treść” chrześcijaństwa, zaczyna się i kończy na przesłaniu miłości bliźniego. Taka reforma wydaje mi się pozbawiona sensu, jeśli nie interpretuję jej jedynie jako propozycji, by w duszpasterstwie przenieść nacisk z przestarzałego dyskursu odwołującego się do prawdy, na dyskurs moralny, który bliższy jest współczesnemu, laickiemu humanizmowi. W przeciwnym razie musiałbym przyznać, że tym, co proponuje się w *Człowieku-Bogu* „wielu chrześcijanom”, którzy odkryli, „że bliższa im jest ateistyczna filozofia [...], niż Papież, który stara się odnowić przygasły blask prawdy” (s. 178), jest nie co innego, jak ateizm. W obrębie humanizmu w wersji Ferry’ego, pojęcia takie, jak Bóg, *sacrum* czy transcendencja, nie odsyłają bowiem do niczego, co znajdowałoby się poza wymiarem horyzontalnym. Nie przypuszczam także, aby wykazywanie istnienia paru analogii pomiędzy tak rozumianym humanizmem a religią (s. 171-174) mogło nakłonić wierzących do stania się transcendentalnymi humanistami. Tym bardziej, że sposób przywoływania owych analogii zdradza już założenia tego humanizmu. Zauważmy, że jest on jakąś formą syntezy, która nie oferuje zbyt wiele w zamian za kompromisy, jakich wymaga: nie daje ani nadziei zbawienia, z jednej strony, ani nadziei całkowitej demistyfikacji, z drugiej. Gdzie zatem szukać przyszłych przedstawicieli humanizmu pod hasłem człowieka-Boga? Być może wśród intelektualistów, którzy — pod wpływem sugestywnych opisów współczesnej humanistyki — utracili zaufanie do tradycyjnych form legitymizacji pewnych wartości, które nadal wiele dla nich znaczą; nie chcąc jednak utracić wielkości tego, w co wierzą, marzą o jakimś przyczółku (w postaci idei tajemnicy), w którym mogliby schronić owe wartości przed demistyfikacją. Myślę, że nie ma wśród nich ani „wielu chrześcijan”, ani tym bardziej, wielu redukcjonistów. Niewykluczone jednak, że znajdzie się garstka ludzi, którzy zechcą uwolnić się od owego dylematu w taki sam sposób, jaki znajdujemy w *Człowieku-Bogu* i odwołując się do pomysłu Ferry’ego, będą próbowali pokazać, że to właśnie oni są prawdziwymi humanistami.

Marcin Jaranowski