

ADAM RODZIŃSKI

## CO TO ZNACZY „HUMANIZOWAĆ” KULTURĘ?

Termin „humanizacja” — będący tak często dziś w użyciu — przywodzi na myśl pojęcie humanizmu, pojęcie o treści dosyć płynnej zarówno w sensie opisowym, jak oceniającym, uzależnione od zasadniczo zbieżnych, ale i rozbieżnych niekiedy poglądów na to, co „ludzkie” i „niehumaniczne”. Ta nieostrość treści dezorientować może każdego, kto choćby z grubsza tylko zechce prześledzić „humanistyczne” i „antyhumanistyczne” wątki czy epizody dziejów ludzkich lub cywilizacyjną tkankę naszej współczesności. „Homo sum, humani nihil a me alienum esse puto” — odkąd słynne to zdanie oderwane zostało od kontekstu, w jakim umieścił je Publius Terentius Afer, i rozpoczęło własną swą karierę wiele zmieniło się w sposobie rozumienia wyrazu „homo” nie tylko nad Tybrem, ale w całej rodzinie kultur żyjących tradycjami grecko-rzymskiego antyku, ożywionymi nowym duchem przez chrześcijaństwo i ponownie laicyzującymi się począwszy od 19. wieku. O tym, że „homo homini res sacra”, wiedziano przed naszą erą, niestety odnoszono adagium to raczej do nieboszczyków. Z żywymi bywało różnie. Przecież to już Plautus, komediopisarz rzymski wcześniejszy od Terencjusza o całe pokolenie, zastąpił mało komediową, bo nader smętną konstatacją: „homo homini lupus”. Tak więc dostrzega się tu jakąś ponadużyteczną, nieprzeliczalną na pieniądze cenność czy wręcz bezcennność człowieka, która jednak ustawicznie jest kwestionowana w praktyce życiowej, a dopiero w ślad za tym i w teorii. Już starożytność rzymska nie bardzo ma się czym pochwalić pod tym względem. Handel niewolnikami, ich gorsze niekiedy od stajni ergastula, publiczne i nagminne bawienie się widokiem śmierci zadawanej ludziom przez drapieżne zwierzęta czy przez ludzi niewiele różniących się dzikością. Oczywiście, jeśli to wszystko ma coś wspólnego z humanizmem pojętym tak, jak go na ogół dzisiaj rozumiemy, to tylko jako jego jaskrawa antyteza.

Z trudem i powoli toruje sobie drogę w europejskim commonsensie myśl, że osoba ludzka nie tylko może reprezentować wartości rozmaite, czego nigdy nikt nie kwestionował, ale każda bez wyjątku jest sama przez się wartością podstawową wobec innych osób: samoistną, nieinstrumentalną, niezależną od pełnionych funkcji, niezbywalną i niezmienną, równą u wszystkich jednostek ludzkich tak, iż kto nie chce jej w kimkolwiek uszanować, obraca się przez to samo przeciwko temu, kim jest najwewnętrzniej. To, że ta myśl klaruje się i precyzuje z wolna w ciągu wieków, nie znaczy, że od-

krycia osobowej ludzkiej godności dokonali dopiero myśliciele personalistyczni poszukujący uniwersalnego, a zarazem ściśle moralnego kryterium, według którego rozstrzygnąć można, co w ludzkim charakterze czy postępowaniu kwalifikuje się do dezaprobaty, a co w nim jest godziwe, czy — ponadto — zasługuje w ostatecznym a równocześnie najbardziej fundamentalnym rozrachunku na powszechną chwałę. Świadomość tej wartości elementarnej, jaką jest samo „bycie jakąś osobą”, jest w gruncie rzeczy tak dawna, jak dawne jest sumienie człowieka stojące na straży własnych i cudzych obowiązków i uprawnień, które wszystkie w tej wartości ostatecznie są ugruntowane, bo to ona właśnie stanowi o tym, że żaden „ktoś” nie jest tylko „czymś do czegoś” i nie powinien być w ten sposób traktowany. Niewątpliwie skuteczność i precyzja, z jaką ten uniwersalny parametr wartościowania moralnego funkcjonuje (faktycznie, choć bezrefleksyjnie zazwyczaj) w różnych sytuacjach, uzależnione są w każdej ludzkiej jednostce posługującej się rozumem od stopnia, w jakim stać ją na wierność temu właśnie punktowi widzenia radykalnie wyzutemu z interesowności. Zasadniczo jednak ta wartościująca wiedza człowieka o sobie ukryta jest w jego działaniu i przejawia się powszechnie w bardzo różnych formach; da się też z nich odczytywać, jakkolwiek sięgając do tej podmiotowości człowieka, która jest najgłębsza, a przez to i najbardziej tajemnicza, prześwieca tylko poprzez pewne idee czy symbole i nie jest łatwo w nich ją wyodrębnić. Język filozofii okazywał się niestety dosyć nieporadny pod tym względem, przynajmniej dopóty, dopóki dominował w niej jednostronny, wyłączny „substancjalistyczny” punkt widzenia, z którego trudno było dostrzec człowieka w jego podmiotowości i swoistości ściśle osobowej, a zwłaszcza samą osobę jako całkiem specyficzną wartość.

Do czego są nam tu potrzebne te refleksje? Otóż chodzi o to, że skoro w wyrazie „humanizacja” pobrzmiewa wyraz „homo”, musimy postarać się jakoś zrozumieć podmiot zwany człowiekiem, przyjąc — i to niearbitralnie — jakąś jego wizję czy koncepcję — od tego bowiem będzie zależało, jaki aksjologiczny sens wprowadzimy z kolei w krytykę wzorów i modeli kulturowych. Przedmiotem naszych zainteresowań jest humanizacja kultury, a ponieważ i termin „kultura” zdążył już obrosnąć licznymi znaczeniami i różnymi interpretacjami tychże znaczeń, dodać warto, że chodzi tu nie tylko o kulturę w postaci środowiskowo skonkretyzowanej, ale i o kulturę wewnętrzną, osobowościową, z którą środowiskowy styl życia z natury rzeczy wiąże się najistotniej. Skoro przy tym kultura sensu latissimo obejmuje wszystko to, co specyficznie ludzkiego dodaje człowiek do przyrody w sobie a także poza sobą i na czym odciska znamię właściwej sobie duchowości, to z uwagi na samą tę swoją istotę i genezę ukierunkowana ma być w swym rozwoju nie przeciw człowiekowi, ale tak, aby wszystko to, co czyni człowieka człowiekiem, znalazło w niej należyty wyraz i pokwitowanie.

Cóż jednak czyni człowieka ludzkim właśnie, w jakim sensie może się człowiek „odczłowieczać”, skoro samo „bycie naturą taką a nie inną” nie może podlegać stopniowaniu? Substancjalistyczny redukcjonizm przewijający się w metafizyce natrafia tu na pojęcie wartości należące nie tylko do innej kategorii, ale i do innego porządku

metafizycznego niż esencjalnie czy egzystencjalnie rozumiany byt rozpatrywany jako „dobro” — i nie całkiem umie sobie z nim poradzić.

Jeśli coś komuś pod jakimś względem odpowiada, i to odpowiada naprawdę, a nie z pozoru wydaje się tylko odpowiadać, nie mamy — i słusznie — wątpliwości co do tego, że to coś jest dla tego kogoś wartościowe. I tak np. jakiś medykament odpowiada choremu chcącemu wyzdrowieć, jeśli w danym wypadku lekarstwem jest naprawdę, tzn. jeśli wartość leczniczą posiada rzeczywiście i może ją przejawić. Przyczyną wielu nieporozumień bywa to, że wartością nazywamy albo samo takie jakies odpowiadanie czegoś komuś konkretne i faktyczne, albo ogólny sposób czy wzór idealny. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z wartością rzeczywistą, w drugim mamy na myśli jedynie pojęcie reprezentujące nieskończoną ilość wartości rzeczywistych i możliwych danej klasy czy danego typu. I tak też bywa niekiedy, że kto inny realizuje np. w sobie zasługę moralną, a kto inny czyni sobie ten fakt przedmiotem kontemplacji i podziwu. Satisfakcjonowanie się zasługą cudzą nie jest oczywiście pozbawione swoistej wartości, niemniej uświadamianie sobie, czy emocjonalne przeżywanie zasługi moralnej a osiągnięcie i posiadanie jej to dwie odrębne sprawy, radykalnie różne.

Z poczynionych uwag wynika, że same konkretne przedmioty substancjalne czy tkwiące w substancji można tylko przenośnie nazywać wartościami, o tyle mianowicie, o ile reprezentują taką czy inną wartość wobec kogoś, komu odpowiadają one w pewien sposób, być może ukonstytuowany raczej ze strony tego kogoś niż zależny od własnej ich natury. To „konstytuowanie się” wartości miewa często charakter egzystencjalny — ma to miejsce wtedy, gdy komuś czegoś brakuje — ale bywa i tak, że ktoś, komu niczego nie brakuje w danym porządku rzeczy, ceni sobie coś lub kogoś całkiem bezinteresownie w przekonaniu, że po prostu tak wypada z uwagi na samą istotę szczególnej, ściśle adpersonalnej relacji, jaka tu wchodzi w grę. Człowiek reprezentuje wobec innych ludzi wartości różnorodne, rodzące się z różnych potrzeb, jakie im doskwierają, a jakie on może zaspokoić występując wobec nich w jakiejś roli, niemniej pierwsza i niezbywalna jego wartość sprowadza się do tego, że jest on po prostu jakimś (i to całkiem swoistym) „ty” dla jakiegoś „ja” — a więc jako osoba ludzka (nie pomimo swej niewymienności, lecz właśnie w dużej mierze dzięki niej) odpowiada wszystkim tym, których może darzyć miłością bezinteresowną, względnie którzy mogą dostrzec, ocenić i docenić tę jego otwartą na międzyosobową unię podmiotowość. Obligatoryjnie, nie tylko wirtualnie, odpowiada w tym sensie każdy człowiek każdemu innemu — i to niezależnie od tego, jak jest on z innych względów do kogoś ustosunkowany, czy też — vice versa — jak inni faktycznie ustosunkowują się do niego. Łatwo zauważyć, że stanowi to właściwą i dostateczną rację miłowania również nieprzyjaciół, troski o ich dobro nie interesownej, bo nie tylko i nie przede wszystkim przejawianej, aby stając się przychylni okazali się jakoś użyteczni.

Rozważania powyższe były nieodzowne. Chodziło w nich mianowicie o ukazanie aksjologicznej podstawy, na której nie tylko kultywować można i należy dobre obyczaje uczłowieczające człowieka w dziedzinie moralności, ale i humanizować go harmonijnie we wszystkich innych dziedzinach kultury: w jego twórczości tak gospodar-

czej jak i artystycznej, w jego korzystaniu z wartości sakralnych, w działalności naukowej, w aktywności towarzyskiej czy rekreacyjnej. Wszystkie te różne typy wartości, jakie tu wchodzi w grę, stawiają przed człowiekiem problemy swoiste, podyktowane właściwą tylko im genezą i strukturą. Niemniej pryncypalną, generującą i dowartościowującą wszystkie inne jest ta nie wytworzona przez człowieka wartość, która czyni go osobą: swoście pierwotnym i odrębnym podmiotem duchowego życia i działania pojętego jako samookreślanie się wobec innej osoby i angażowanie się nomine proprio we wspólnocie osób. Zanik wrażliwości na cudze kłopoty i potrzeby i związana z tym samotność wewnętrzna — redukcja siebie samego do biopsychicznego organizmu, i pasma „spraw bieżących”: przelotnych wrażeń i nastrojów, pragnień i zaspokojień sterowanych pośrednio czy bezpośrednio przez modę, propagandę, reklamę — to wszystko jest rezultatem gospodarowania wartościami w duchu radykalnie antyhumanistycznego paninstrumentalizmu, tworzenia sobie takiej wizji świata, w której wszystko albo jest do „czegoś”, albo jest „do niczego” i winno być wyrzucone. Ani produkcja dla produkcji, ani konsumpcyjno-przyjemnościowe dyskontowanie faktu, że się żyje, nie może jednak wypełnić ludzkiego losu sensem nie zagrożonym przez perspektywę nieuchronnej katastrofy. Nader żalosną okazać się musi koniec końców nie tylko „psychodeliczna”, ale i produktywistyczna „ucieczka od wolności”, choćby to było zatracanie się bez reszty w jakimś kolektywie, bohaterskie „zdzieranie się” dla jakiejś firmy przyobleczonej we wszelkie pozory absolutu.

Środki, które gubią właściwe sobie cele, gdy te ostatnie idą w zapomnienie, same stają się celami, choćby nie dorastały widomie do ich rangi. Rehumanizacja kultury pod tym względem wymaga przede wszystkim ponownego wyakcentowania różnicy pomiędzy środkami a prawdziwymi celami życia, między przeżywaniem jego epizodów a ocalaniem go i wypełnianiem wartościami niewrażliwymi na czas, na całe jego tragiczne — niekiedy tragifarsowe — przemijanie.

Człowiek jak zawsze, tak i dziś poszukuje człowieka: kogoś, kto by mógł i chciał zrozumieć go i zaakceptować pomimo braków i wad ciągle odrastających lub może wbrew przeszłości, z którą tak trudno niekiedy dojść do ładu; kogoś, kto by wyrwał go z anonimowości.

\* \* \*

Rozwój i pogłębienie kultury wewnętrznej uwarunkowane są i poprzedzane być muszą wartościowym poznawczo, a więc prawdziwym i możliwie pewnym poznaniem wartości: ono — i tylko ono — pomóc może człowiekowi w porządkowaniu zadań życiowych, motywów i naczelných idei wpisujących się w życie indywidualne i zbiorowe. Tak więc ucłowieczenie człowieka wewnętrzne, osobowościowe dokonuje się przede wszystkim dzięki refleksji typu aksjologicznego, w szczególności dzięki dostrzeganiu wartości transtemporalnych nadających sens całości życia, modulujących przy tym w sposób zasadniczy jego kształt i styl. Warto pamiętać, że do tej „całości” życia należy zawsze i sam fakt jego ziemskiego zakończenia, który albo liczy się jakoś na

bieżący w rozwiązywaniu życiowych alternatyw, albo staje się groźnym duchem nocy wigilijnej, pojawiającym się rzadko, lecz znienacka i egzaminującym nas z niekonsekwencji.

Jak w zakresie kultury wewnętrznej, tak też i humanizacja w sensie czynienia bardziej ludzkim środowiskowego stylu życia (prywatnego i publicznego) wymaga intensywnego popularyzowania wiedzy o wartościach, upowszechniania jej bez trywializacji, zniekształceń i uproszczeń. Dyskutowanie kwestii spornych z tej dziedziny nigdy też wygasać nie powinno — ani z braku czasu na myślenie, ani z braku papieru na druk, ani przez niedostatek wzajemnej tolerancji. Chodzi tu między innymi nie tylko o dowartościowanie refleksji filozoficznej w ramach nauki pojętej najogólniej, ale i o szczególniejszy akcent, jaki w gronie tych nauk, które opierają się na wartościowaniu, powinien padać na antropologię filozoficzną, filozofię kultury, estetykę i etykę, a więc na te dyscypliny, z uprawiania których najwięcej skorzystać może nasz pogląd na świat i na tę rolę, jaką mamy w nim do odegrania. Zasklepanie się w wąskich specjalizacjach naukowych jest — jak się to często powtarza i podkreśla — z wszelką pewnością dehumanizujące z uwagi na ich wycinkowość. Prawie o wszystkim należy coś wiedzieć, by wiedzieć o czymś jednym prawie wszystko. Ukierunkowanie specjalizacyjne winno też stale być równoważone poszerzaniem horyzontów poznawczych, a także płynącym z ducha tolerancji zrozumieniem dla innych możliwych punktów widzenia, różnych od własnego.

Pojawił się wyraz „tolerancja”. Istota jej polega nie tylko na faktycznym towarzyskim i obywatelskim równouprawnieniu ludzi „myślących inaczej”, których zapatrywania niezbyt sympatyczne dla nas samych powinny być przedmiotem naszego respektu (o ile oczywiście nikogo nie dyskryminują i nie przeradzają się w działania krzywdzące kogokolwiek), ale i na przekonaniu głębokim, że najczęściej dopiero właśnie ze zróżnicowania stanowisk w jakiejś sprawie, z ich wzajemnej opozycyjności, wyłaniają się pełne jej kontury i rozsądnie wyważone konkluzje praktyczne. Nie tylko bowiem to, co mądre, wchodzi od czasu do czasu w dialog i spór z tym, co bezrozumne, ale często bywa i tak, że to, co jakoś na swój sposób mądre czy rozsądne, spierać się musi z tym, co również nie jest pozbawione racji, reprezentuje tylko jakiś odmienny styl myślenia i wartościowania. Kultura karmi się też w szczególniejszy sposób twórczym, konstruktywnym dialogiem zmuszającym każdą ze stron nie tylko do racjonalnie umotywowanego samopotwierdzenia się na pozycjach własnych, ale i do korzystania z wiedzytwórczych doświadczeń oponenta. Hasło „unitas in varietate” głosi prawdę niezmiernie ważną dla każdej ludzkiej wspólnoty: im odmienności zarysowują się wyraźniej i pełniej są doceniane, im bardziej „zgoda na niezgadanie się” jest szczerą i bezinteresowną, tym spotkanie człowieka z człowiekiem na gruncie wartości wspólnie uznawanych i wspólnie realizowanych jest bogatsze, a rodząca się jedność owocniejsza. Jest to bowiem wówczas jedność nie bezduszna, nie nastawiona na mechaniczne powielanie osiągnięć ilościowych, ale na organiczny, od wewnątrz sterywany wzrost.

Samo ciało ludzkie z bogatą wielorakością właściwych sobie wymogów i zapotrze-

owań różnie było i jest traktowane przez osobowe „ja”, które czasem szczyści się jego posiadaniem, niekiedy zaś czuje się skępowane całą tą „materią” zbyt oporną czasem, pełną rozbieżnych dynamizmów i ambarasującą. Człowiekiem w całej pełni jest jednak zarówno w oczach ludzi wierzących, jak i niewierzących „człowiek z krwi i kości”, żyjący właściwym swej naturze życiem biologicznym i psychicznym. Pamiętać przy tym warto, że tylko w części jest ono świadome i w jeszcze mniejszym stopniu poddaje się kierownictwu woli, bo taka jest „condition humaine” pod tym względem trzeba się z tym pogodzić.

Żywe ciało ludzkie to także dusza (materia, jaka je podstawowo współtworzy, wcale nie jest bardziej intelligibilna wbrew pozorom), stąd szacunek dla ciała jest równoznaczny z poszanowaniem ludzkiej duszy. Nawet ciało zmarłego człowieka reprezentuje wartość „nietykalności” we wszystkich znanych nam kulturach, i choć wartość ta różnie bywa interpretowana, społeczeństwo zhumanizowane dostatecznie otacza zawsze relikwie i groby opieką i pietyzmem, a cmentarniani złodzieje i wandyale powszechnie uważani są za dno moralne.

Troska o ludzkie ciało — tak jaśniejąca w sztuce Renesansu — wiąże w szczególniejszy sposób pojęcie humanizacji z humanizmem owych czasów. Długo jednak czekać trzeba było w Europie na odwrócenie się opinii publicznej od tak antyhumanitarnych praktyk ówczesnych, jak egzekucje publiczne, pojedynki czy tortury. Postęp nie kwestionowany — zwłaszcza na przestrzeni ostatnich dwu stuleci — zaznaczył się szczególnie w zakresie ochrony zdrowia i przywracania go chorym. Misterne kowadłko do uśmiercania pewnych ludzkich pasożytów zamieszkujących fryzury niegdyśjsze stanowić może już tylko muzealne curiosum, a wszystko wskazuje na to, że podobnie wstydlivym rekwizytem stanie się kiedyś maska przeciwigazowa (niezbędna dziś w niektórych miastach dla kierującego ruchem pojazdów mechanicznych milicjanta i oby tylko dla niego!). „Jaskiniowcy atomowej ery” — z taką etykietką, wymyśloną już przez kogoś, przejdziemy zapewne do historii (i oby tylko z taką!).

Zanieczyszczanie przyrodniczego środowiska i walka z tym zanieczyszczaniem — te sprawy popularyzowane już dzisiaj niemal do przeżyty — długo jeszcze pozostaną dla nas aktualne. Nie tędy jednak przebiega centralna oś humanizacji kultury, generalnego reorganizowania metod, radzenia sobie z problemami i odpowiadania na te wszystkie trudności, jakich populacji ludzkiej nie szczędzi żadna faza jej rozwoju, a jakich dziś nagromadziło się szczególnie wiele. „Czemu się pani nie rozerwie? — Po co? Chcę być cała”. Ta cięta odpowiedź udzielona baronowi Noltenowi przez bohaterkę „Czahałów” ma dziś daleko mocniejszą wymowę niż wówczas, z początkiem naszego wieku. Człowiek jest jednostką pracującą i bawiącą się na przemian, niekiedy sama praca zawodowa bawi go najbardziej, chociaż bywa i tak, jakkolwiek rzadziej, że dzieje się i na odwrót: jakaś zabawa staje się przykrym, kłopotliwym i niełatwym do porzucenia obowiązkiem. Te dwie formy działalności ludzkiej dają się wobec tego rozsegregować tylko z grubsza, i w jednej jednak i w drugiej nie tylko uczestniczy to co jest w człowieku przyrodnicze, lecz i to, co w nim duchowe. Humanizacja pracy zawodowej i humanizacja ludycznych form korzystania z czasu pozostającego do swo

rodnej dyspozycji wymagają więc nie tylko troski o zdrowie i dobrą kondycję fizyczną, ale co najmniej równie pilnego baczenia na ogólny klimat panujący w zakresie stunków międzypersonalnych przy wspólnym warsztacie pracy, lub w różnych rekreacyjno-towarzyskich sytuacjach i okazjach. Skażenie ludzkiego środowiska dotyczy bowiem nie tylko atmosfery, hydrosfery, biosfery, litosfery itp., a więc przyrody żywej czy nieożywionej, ale i tzw. noosfery, tzn. dziedziny treści świadomościowych: różnych mniemań i poglądów kursujących potocznie, kształtujących opinię publiczną, określających postawy, a więc sposób reagowania czy spontanicznego angażowania się grup i jednostek. „Uczłowieczanie” kultury to przede wszystkim walka z jawnymi i ukrytymi źródłami społecznej patologii, jakiej przejawy zatruwają w znaczeniu przenośnym, ale i dosłownym codziennie nasze życie, powodują stressy i frustracje, wprowadzają niejednokrotnie w nastrój przygnębienia czy apatii. Chodzi też nie tylko o walkę z tzw. przestępczością zorganizowaną, ale i z pijaństwem, z cynizmem i pasożytniczym cwaniactwem prowadzącym do różnego rodzaju nadużyć, zwłaszcza gospodarczych, z wulgarnym słownictwem, brutalnością w zachowaniu się i ze zwyrodnieniem obyczajów seksualnych. Mnożą się w związku z tym poważne zastrzeżenia zgłaszane nie tylko przez moralistów, ale i socjotechników, „inżynierów” życia społecznego tak pod adresem zawodowych „zabawiaczy” i menadżerów kultury masowej, jak pod adresem pisarzy i artystów. Organizm psychiczny, zwłaszcza młodociany, karmiony wyrafinowanymi scenami pożądliwości czy przemocy i dreszczykami grozy zabiera z sobą sprzed szklanego czy kinowego ekranu w „rzeczywiste” życie gotowe wzory folgowania żądzom, załatwiania porachunków osobistych itp. Nawet jeśli wzorów tych nie reprodukuje, pozostawiają one w nim niezatarty ślad, choćby w postaci znieczulicy, uniewrażliwienia na nieludzkość, a więc w formie jakby grubej skóry, którą opancerzyć się poniekąd musi każdy system nerwowy wystawiony na zbyt ostre bodźce i do pewnego stopnia samoczynnie chroniący się przed przeciążeniem i destrukcją.

„Życ wartościami” znaczy nie tylko „przeżywać jakieś wartości czy antywartości”. Absolutna niezmienność głębinowego „ja” domaga się w każdym człowieku stałego potwierdzania się w tym, co transtemporalne, co z natury swojej nie wyczerpuje się w sekwencji chwil. Człowiek nie oparty o to, co w tym znaczeniu stabilne, czuje się nieuchronnie zagrożony, choćby owym urwiskiem, ku któremu zmierza w biopsychicznym nurcie życia, jakie jest wyłącznie przeżywaniem czegoś czy „przygody” z kimś. Zasluga moralna — tytuł do autentycznej, sprawiedliwej międzypersonalnej chwały — stanowi tu m.in. ów konieczny do zachowania duchowej i psychicznej równowagi „grunt pod nogami”. Podczas gdy świadomość nieutralnej godności osobowej integrująca kulturę wewnętrzną może kierować się stąd — z tego właśnie fundamentu i z tego punktu wyjścia — ku ostatecznemu miejscu odniesienia myśli poszukującej sensu: ku Bogu.

Tak oto humanizacja kultury według modelu „homo faber” iść powinna nieustannie w parze z jej humanizacją nie tylko na modłę „homo patiens” i na modłę „homo

ludens”, ale uzyskiwać winna pełny swój wyraz w tej aksjologicznej treści, jaka zawiera się w określeniu „homo viator”, „homo Dei”.

Rezultatem personalistycznej rehumanizacji kształcenia i wychowania nie mogą być ani „pracusie”, ani „urodzone w niedzielę” pięknoduchy; będzie nim człowiek ceniący ludzką pracę, produkcję i usługi, ale ceniący również czas wolny od zajęć przykrych i uciążliwych. Praca dla samej pracy ma bowiem w sobie tyle sensu, co cierpienie dla samego cierpienia, a więc tyle, co nic. Sens ten nadawać jej mogą cele i wartości osobowe, motywy i skutki, te zaś bywają bardzo rozmaite, zatem i sens bywa różny: pozytywny, lub negatywny mniej lub więcej.

Humanizacja pracy ludzkiej wymaga — jak widać z tego — nie tylko troski o fizyczny i psychiczny organizm człowieka wchodzący w niebezpieczny kontakt z maszynami, z surowcem i ubocznym produktem fabrycznej „przemiany materii” w postaci zakłóceń i zanieczyszczeń, ale i szacunku wymaga dla ludzi: zarówno tych pracujących, jak tych, którzy z owoców tej pracy korzystają — troski o ich dobro, wygodę i zadowolenie, ale i o życzliwość wzajemną i wzajemne zaufanie. Wymaga ona też poszanowania ustalonego porządku i planu, nowatorskiej inicjatywy i pomysłowości pracowników wszystkich szczebli służbowych.

Mentalność fizykalistyczna parceluje człowieka na detale i funkcje wymienne. Ludziom jednak najwyraźniej nie wystarcza, gdy przekazują sobie sygnały, jak komputerowi komputer. Walka z urzeczowieniem człowieka nie jest jednak walką z rzeczami; wprost przeciwnie: jest uduchowieniem i ocalaniem rzeczy, sui generis personalizacją tego również, co samo w sobie jest czysto rzeczowe, a nie tylko tego, co zostało urzeczowione wbrew własnej swej istocie: „sunt lacrimae rerum et mentes mortalia tangunt”.

\* \* \*

Cóż to więc znaczy humanizować kulturę? Znaczy to przede wszystkim znaleźć, odszukać, ukazać i uatrakcyjnić takie wzory życia, w których to ludzkie życie mogłoby znaleźć trwałe oparcie i nietymczasowy sens. Chrześcijańska filozofia kultury wzory takie — wymagające tylko teoretycznej obróbki, aksjologicznej refleksji i konfrontacji ze „znakami czasu” — posiada na podporządku: dostarczyć ich mogą każde dzieje duszy starającej się w najtrudniejszych momentach postępować w sposób godny chwały.

Chrześcijanin usiłujący żyć po ludzku w pełnym, a więc i moralnym znaczeniu tego słowa, może odważnie spoglądać w twarz całej prawdzie o rzeczywistości, a więc i prawdzie o tym, że cokolwiek jest doczesne, to ex definitione przemija jak polny kwiat i przeminąć musi. Wszelka prawda, nawet prawda „polnego kwiatu” utrzymuje się jednak i trwa dzięki osobowemu życiu, w jakim uczestniczy.

W rozwoju naszej cywilizacji śródziemnomorsko-atlantyckiej szczególnie ostro narzysowuje się dziś alternatywa: człowiek programowany, sam sobie obcy, często z ukrycia sterowany przez rozliczne grupy nacisku w sprzężonym układzie produkcji i konsumpcji — czy człowiek sam sobą sterujący, chętny do współdziałania, ale ceniący



własną osobność i osobiste predylekcje, zdolny przy tym do odpowiedzialnej autodeterminacji i autoinicjatywy, do wierności wobec osób, a nawet wobec rzeczy i dzięki temu nie staczający się po równi pochyłej aż do statusu ostatecznie, nieuleczalnie zrujnowanych, a zatem i zdegradowanych — we własnych i cudzych oczach — przedmiotów, które przestały już być pożyteczne.

Alternatywa ta ma kontury dość wyraźne. Pierwszy z tych dwu modeli człowieka eksploatuje aż do zachłystu swój aktualny czas, swoją terażniejszość i szansę doznań przyjemnych, na ile i o ile nastęcza mu się ona w danej chwili. Tak przecież jest on właśnie manipulowany przez kogoś, kto zawiaduje systemem doraźnych nagród i doraźnych kar. Ludzie drugiego pokroju z granic własnej przeszłości wywodzą swoją przyszłość bez granic i nawet jeśli reagują czasem „elastycznie”, zachowują właściwy pion.

Ziemiśki glob — jak dojrzewające jabłko — wyraźnie przestaje być zielony: nie dlatego, że coraz więcej na nim miast a coraz mniej roślinności, bo tej jest jeszcze wiele, ale w tym znaczeniu, że „antroposfera” rozprzestrzeniająca się na jego powierzchni zaczyna — pomimo różnic, a nawet antagonizmów rasowych, kulturowych, politycznych — stanowić coraz wyraźniejszą całość wspólnych idei, wspólnych problemów, wspólnych interesów.

W związku z tym cywilizacja nasza staje wobec futurologicznego dylematu: albo cała populacja ludzka potraktowana będzie jako jedno wielkie stado dyrygowane kosmopolitycznie, albo zostanie uznana za wielką i głęboko osadzoną we wzajemnie docenianych wartościach międzynarodową i ponadnarodową wspólnotę — *varietas unita*. Zapewne, z ludzkością reagującą jak tłum, rozmnażającą się i korzystającą z pastwiska w naukowo planowany sposób i ściśle reglamentowany, łatwiej by było radzić sobie tym, którzy przejęliby wówczas rolę złych pasterzy traktujących swą trzodę wyłącznie *en bloc*, czy choćby pilnujących porządku owczarków. Czy jednak — pomijając wszystko inne — „*cupiditas dominandi*” usposabia człowieka najwłaściwiej do dźwignania odpowiedzialności za świat i jego dzieje? Czy tego rodzaju kosmokracja — założmy nawet, że nie despotyczna — nie byłaby tylko czczym usiłowaniem przejścia spadku po rzekomo „umarłym” Bogu: Jego suwerennych praw i dziejotwórczej roli — ciężaru z całą pewnością nie do udźwignięcia? Czy troska o los gatunku ludzkiego nie stanowiłaby wówczas pretekstu, w imię którego absolutnie miarodajna wartość każdego człowieka — jego ludzka godność — byłaby lekceważona?

Ucisk i dyskryminacja — zarówno jako zaznaczające się wyraźnie w stycznościach międzyludzkich postawy i tendencje, jak i jako wbudowane w samą instytucjonalną strukturę cywilizacji wielkoprzemysłowej — ustępować mogą tylko wobec dobrowolnej, zadecydowanej od wewnątrz i stale ponawianej zgody na zasadę, według której ludzie nie są w posiadaniu tych tylko uprawnień, jakie sobie wzajemnie zechcieli przyznać kiedykolwiek i jakie w danym układzie warunków i sił afirmują. Każdy bowiem człowiek ma np. moralne prawo do różnienia się od innych i nie zgadzania się z innymi w szerokich granicach zakreślonych przez konieczności życia społecznego i godność ludzkiej osoby — i to zanim ktokolwiek na to mu pozwoli, a także niezależnie od

tego, czy się to podoba, czy nie podoba innej jakiejś jednostce, lub grupie. Większa też bez wątpienia korzyść, zwłaszcza w ogólnym rozrachunku i na dłuższy dystans, płynie z teoretycznej i faktycznej ochrony prawnej tej podstawowej wolności człowieka i obywatela niż z kwestionowania jej w imię „jednomyślnego” realizowania zespołowych celów. Akceptacja choćby tej jednej zasady zintegrować może każde społeczeństwo głębiej niż wszelkie zewnętrzne formy wspólnej działalności.

Liberalistyczny indywidualizm, kolektywizm i chrystianizm proponują — jak wiadomo — dość rozbieżne i konkurencyjne wobec siebie metody porządkowania spraw ludzkich; niemniej powszechne przyjęcie powyższej zasady i skrupulatne jej egzekwowanie może tylko pomóc człowiekowi wyznającemu którąś z tych ogólnych orientacji światopoglądowych: indywidualistycznych liberałów zabezpiecza przed anarchią, kolektywistów przed tyranią, chrześcijan przed konfesjonalistyczną ksenofobią i popadaniem w fanatyzm. W rezultacie humanizować tylko może coraz bardziej cywilizację, w jakiej żyjemy i całe ludzkie życie.

Na tej podstawie szacunku wzajemnego ponad nieuniknionym konfliktem humanizmów przejść można do ich konstruktywnego dialogu, czy raczej polilogu, z korzyścią dla ogólnoswiatowej koegzystencji i międzynarodowej współpracy. Taki wspólny wszechludzki fundament ideowy jest możliwy do ustalenia, a dodać warto, że jest on również konieczny, bo wiele problemów wspólnych, zwłaszcza gospodarczych, dotyczących całej naszej planety a nie cierpiących zwłoki, czeka na rozwiązanie, które w w. XXI z wszelką pewnością byłoby spóźnione.

Gdzie komukolwiek dzieje się jakaś krzywda, krzywdziciel traci zawsze więcej niż krzywdzony. W humanitarnej trosce zarówno o tego, kto jakoś jest dyskryminowany, jak i o tego, kto go dyskryminuje, należy zapobiegać wszelkiemu lekceważeniu uprawnień człowieka, które jest zawsze lekceważeniem samego tytułu do uprawnień jakichkolwiek: wartości ludzkiej osoby stanowiącej wspólne dobro wszystkich jednostek ludzkich.

Niezbywalną wartość, która potocznie określana jest jako godność ludzka, należy przy każdej okazji, w prasie, w telewizji, w kinie i przez radio przywoływać stale: w dziełach sztuki, literatury, w wychowaniu i kształceniu, w samym sposobie porozumiewania się człowieka z człowiekiem. Aby ludzie mogli się porozumieć, muszą się porozumiewać w pełnym znaczeniu tego słowa, a więc nie tylko przekazywać sobie i odbierać od siebie sygnały i symbole. Chodzi o właściwą postawę wzajemną wobec siebie, o to, aby każdy, kto zwraca się do kogoś w jakiejś sprawie oczekując od tego kogoś odpowiedzi, czynił to zawsze z pozycji umożliwiającej prawdziwe porozumiewanie się, a nie tylko koincydencję monologów.

Człowiek nieświadom swych uprawnień z natury rzeczy nie poczuwa się do obowiązków. Dlatego lepsze i sumienniejsze spełnianie tych ostatnich przez kogoś, kto je zaniedbuje, osiągamy nie tyle przypominając mu o nich bez ustanku, ile raczej przypominając mu, do czego ma prawo. Taki tylko człowiek nauczy się cenić cudze uprawnienia, który zna i umie docenić własne. Rzetelność w pracy zawodowej — ta sterowana od wewnątrz, a nie wymuszona „pańskim okiem, które konia tuczy” — upowszech-

niać się może i rodzić dobrobyt tylko w klimacie wolności dowartościowanej szacunkiem dla człowieka i przestrzeganiem granic człowieczeństwa.

Pamiętać w końcu należy i o tym, że wartości, za jakimi ugania się człowiek po tym świecie, są relacjami same w sobie i jako takie zależą bardziej od stanu, w jakim ów człowiek się znajduje, niż od zewnętrznego stanu rzeczy w zakresie ludzkiej egzystencji. Dlatego między innymi tak bardzo ważne jest, aby najgłębsze ludzkie „ja”, czy „my” jakiejś grupy nie było samotne i okaleczone, pogrążone w duchowej izolacji, a więc skore do agresji czy autoagresji dlatego tylko, że budzenie czyjegoś strachu lub zgorszenia jawi mu się jako jedyny sposób skutecznego wytrącania z obojętności tych wszystkich, którzy z żadnego innego tytułu nie chcieli i nie zamierzają okazać mu zainteresowania i wejść z nim w dialog.

#### WHAT IT MEANS „TO HUMANIZE” THE CULTURE?

##### Summary

Who is man actually and in essence? To this question differently answer the various personality dominants and world outlooks, expressing themselves, in truth, in different life styles and thus revealing the complex multifariousness of human existence, and yet, on the whole, taking into account the autotelic, non-instrumental, unlosable and common to all individuals value — identical since non-produced — perhaps best describable as a personal (supraparticular) human dignity.

On this how far that value, within various thinking and acting systems, will be appreciated and affirmed, namely in such or other type of internal and environmental culture, will depend the future of the humanism idea, and even its full and adequate understanding, leading towards mutual respect, tolerance, and common assent to the right of differing in opinions and actions based on this exactly unlosable and immovable fundament, which is human dignity. Neither under the sign-board “homo faber” nor „homo ludens” there is a rescue for mankind: the productivistic and psychedelic mentalities are both infected with the same phisicalism, cutting off man from others' subjectivity and from his own. The very humanization of man's world is its re-personalization: instead to reificate the human world one ought to restore to things — even those inanimate — a full spiritual, interpersonal sense.