

Gernot Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*. Przeł. Piotr Domański. Przedmową opatrzył i redakcji naukowej przekładu dokonał Stanisław Czerniak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, 274 s.

Wydaje się, iż nie jest to przypadek, że antropologia, jako autonomiczna dziedzina filozoficznego namysłu, pojawiła się bardzo niedawno, a mianowicie w czasie, kiedy ujawniona i wykazana została niemożliwość uprawiania psychologii racjonalnej (metafizycznej nauki o duszy). Z pewnością fakt ten wiąże się nierozzerwalnie ze zmierzchem metafizyki w ogóle i z utratą kontaktu człowieka z Absolutem, w który wbudowane byłyby decydujące treści aksjologiczne.

Jednak, mimo racjonalnych przesłanek do powstrzymywania się od jakichkolwiek pewnych sądów w tej dziedzinie, człowiek nie toleruje tu pustki czy niewiadomych. I chociaż za sprawą Kanta krytyki rozumu zdobyliśmy niewygodną świadomość, że czysta nauka o duszy, jako samodzielnej substancji, okazać się może jedynie systemem paralogizmów, to jednak jakaś forma refleksji domaga się w tej kwestii z naszej strony artykulacji — nawet za cenę uznania, że będzie to wiedza o wyłącznie niekoniecznym charakterze.

Konsekwencją z tego wynikającą jest trudność, na jaką natrafiają w swej pracy antropologowie. Także Gernot Böhme w omawianej tu książce ukazuje nam, że łatwość pisania na temat człowieka, jeśli tylko nie chce upraszczać jego widzenia, okazuje się zwodnicza. Zdawać by się mogło, że wiedza o nim, bez względu na źródło swego pochodzenia, zawsze jest właściwa, ponieważ to on sam jest z definicji uprawniony do jej tworzenia. Niestety jednak, z tej samej racji także zanegowanie wszelkich ustaleń na temat osoby ludzkiej nie będzie, mimo to, tylko fałszem wobec tych ustaleń. Z drugiej zaś strony, człowiek stający się przedmiotem własnych badań oddziela się w sposób nieunikniony w tych badaniach od siebie jako podmiotu, co rodzi potrzebę stałego, by nie rzec syzyfowego, wysiłku w budowaniu wciąż niezadowolających teorii.

Zdając sobie sprawę z wszelkich ograniczeń, a także niedogodności, jakie napotykali poprzednicy, Böhme wypracowuje własne ujęcie problemu antropologii. Polega ono na podjęciu próby zarysowania całkowicie innego, niż tradycyjne, spojrzenia na człowieka, pamiętając o tych wszystkich błędach, które obciążają właśnie tradycyjny punkt widzenia. Paradoksem jest jednak fakt, że chcąc ich uniknąć, należy wyzbyć się pokusy roszczenia sobie prawa do określania tego, czym człowiek jest w swej istocie.

Powiedziałem na wstępie, że w czasach kiedy filozofia odeszła od przedstawiania wielkich syntez, a szczegółowe poznanie człowieka należy dziś do zakresu kompetencji licznych ekspertów, brakuje wiedzy pozwalającej mu orientować się odnośnie do siebie samego tak w mikro, jak i makro skali. Z tych też powodów, miejscem dla powyższych rozważań może stać się właśnie antropologia. Lecz ona sama napotyka w nieunikniony sposób na podobne trudności, co filozofia, jeżeli tylko zechce odnaleźć człowieka jako takiego, a więc w oderwaniu od jego historycznych i kulturowych uwarunkowań. Dla-

tego Böhme, będąc wyrazicielem antropologii nowego typu, widzi ją jako poznanie, które musi obejść się bez doktrynalnego wsparcia. W związku z tym przybliża się on do filozoficznych propozycji egzystencjalistów (ateistów) i przywraca ludzkiej jednostce szeroki margines wolności, w obrębie którego ludzkość, na drodze permanentnego poszukiwania siebie, uprawniona jest do wszystkiego. „Człowiek nie jest gotowy, musi stale przysposabiać się do siebie” — brzmi podstawowa teza tak budowanej teorii (s. 22).

Niestety, nie da się przy tak postawionej diagnozie uniknąć nowych problemów (choć przewycięży się stare), pośród których na czoło wysuwa się ten, że o człowieku można powiedzieć wszystko. Owocuje to właśnie tym, że współcześnie ilość i prędkość rozstrzygnięć tego typu równa jest intensywności procesów ich negocjowania. Równoznaczność wszelkich możliwości, świadcząca tradycyjnie o słabości, stagnacji czy kryzysie, nie jest jednak, zdaniem Böhme, wyrazem jakiegokolwiek kryzysu, lecz rzeczywistym wyzwaniem, szansą dla człowieka współczesnego na drodze ku jego formie dojrzałej. Wszystkich tych, którzy przywykli uważać człowieka za istotę określoną jakimś życiowym celem czy zadaniem, Böhme przekonuje, że dopiero w uwolnieniu od nich, tzn. w wielości niespójnych i irracjonalnych przesłanek, można dopatrzeć się bez tradycyjnej obawy autentycznego bycia jednostki ludzkiej. „Szansę człowieka naszych czasów można by określić jako szansę osiągnięcia dorosłości. W stosunku człowieka do samego siebie powrócił spóźniony spokój” (s. 3).

Idea, która wyłania się z kompetentnego namysłu nad powyższymi kwestiami każe autorowi za optymalne uznać stanowisko neutralne względem wszelkich prób fundowania istoty ludzkiej w jakichkolwiek ramach. W przeciwieństwie do ugruntowanych kulturowo stanowisk antropologicznych (Scheler, Plessner, Gehlen), z którymi Böhme polemizuje, „przedstawiając [tylko] stany ludzkiego bytowania chce [on] raczej zaapelować do jednostki o polimorfizm, o to, by nauczyła się, jak przechodzić od jednej możliwości do drugiej, albo przynajmniej była świadoma istnienia innych możliwości po wyborze jednej z nich” (Wstęp s. 3).

Autor wyznaje, że myślał o nowej roli współczesnej filozofii dla torowania drogi innej (przede wszystkim otwartej) kulturze ludzkości, która łączyłaby w sobie najważniejsze wątki dziedzictwa o wszechświatowym zakresie, syntetyzowanej z potrzeby świadomego intelektualisty. Zamiar ten zostaje ujawniony w rozdziale przedostatnim, który poświęcony jest przedstawieniu idei tej nowej antropologii („diagonalna antropologia”), tworzonej bez uprzedzeń przez człowieka, który dowiódł, że przyświecające tradycyjnej antropologii i etnologii ujęcie, prowadzić miało do uzasadniania tylko jednego, płynącego z „europejskiego zaślepienia” stanowiska. I mimo iż właśnie z tego punktu widzenia pisana jest całość wykładanych poglądów (autor ma świadomość, że inaczej niż z punktu zajmowanego przez siebie widzieć ani pisać nie może), stara się on stanowisko takie przewyciężać ukazując jego niewystarczalność. Właśnie bowiem przewyciężanie definicyjnych stanowisk i dążenie do budowania nowych jest mechanizmem zaczerpniętym z przykładów historycznych.

Powołując się na pamięć spuścizny Kanta, przypomina Böhme, że tak zwane obiektywne poznanie zawisłe jest od konstytucji budującego je podmiotu, a temu znów odpo-

wiada określony „stan antropologiczny”, specyficzny, relatywny, ale zawsze autentyczny. Jednak w przeciwieństwie do Kanta, Böhme mówi o wielości a nawet równoczesności takich stanów nie wyróżniając jako konstytutywnego żadnego z nich. Autor wykazuje, że świat ludzki w swej różnorodności nie podlega hierarchizacji, jak to mogło nam się dotychczas wydawać. Z tego samego powodu nie można już mówić o będących podłożem dla takiej hierarchizacji „stałych antropologicznych”, do których tak się przyzwyczailiśmy.

Uwzględnianie tej zależności wcale nie było brane przez antropologów pod uwagę lub było uwzględniane niedostatecznie i dlatego dziś tworzona w tamten sposób wiedza, staje się raczej wypierana a nawet wstydliva. Przekonanie Böhme oscyluje w kierunku tezy, że antropologiczny ideał nie zaistnieje w świecie empirycznych ludzi, a ci sytuują się, na skutek wielu okoliczności, w rozmaitych ekwiwalentnych „stanach antropologicznych”. Są to po prostu różne wymiary zawsze ludzkiej egzystencji, do których należą afektywność pędowa i rozumność.

Wobec tego musimy przyznać, że istnieją zarówno równoprawne i pozornie tylko obce, bo wyparte przez nas, „ludzi starego kontynentu”, sposoby egzystowania i poznania. Dokonywać by się one miały, zdaniem autora, przez rozmaicie upostaciowaną bezpośredniość nazywaną tu nawet zagubioną „mystyką” kontaktu z *fysis* (wykład XIV). Pojawić by się zaś miały w miejsce znamiennego dla naszego kręgu kulturowego podziału na podmiot i przedmiot. Człowiek Böhme „będzie pragnął być tym i tamtym, zarówno nosicielem rozumu praktycznego posłusznym imperatywowi kategorycznemu, jak i — w zależności od sytuacji — istotą dopuszczającą w sobie do głosu ową «inność», którą Kantowski racjonalizm dezawuował jako zwierzęcość. Człowiek suwerenny nie pragnie panować nad wszystkim — a więc również nad tym, co w nim samym inne, wyparte, wzięte w nawias w obrębie dążeń do realizacji ideału. Potrafi zdobyć się na empatię wobec tego, co oferuje mu «tamta» strona, na afirmację tego, co opatrzone znakiem tabu i kulturowym zakazem artykulacji” (przedmowa St. Czerniaka). Możliwe tworzenie lub — z drugiej strony — afektywne niszczenie, to po prostu dwa równorzędne stany antropologiczne. Zdarza się, że raz same władają podmiotem ludzkim, a innym razem podmiot ten im się świadomie poddaje.

Swoisty biografizm polimorficzny jest, zdaniem autora, nieodłączny od problematyki poznania i polegać ma jego zdaniem na tym, że jeżeli człowiek chce zobaczyć, kim jest, powinien — odnośnie do przeszłości — widzieć się historycznie, odnośnie do teraźniejszości — zdobyć się na niczym nie skrępowaną dowolną czynność, odnośnie zaś do tego, na co go jeszcze w przyszłości stać — pozwolić sobie na wszystko. „Nie istnieje [bowiem] logika historycznych przeobrażeń stanów antropologicznych, która korespondowałaby z aprioryczną istotą tego, co ludzkie” (przedmowa, s. XXVII).

Tak zarysowana przez Böhme droga jest dla nas wyzwaniem, tym bardziej że, jak zauważa, nie można kusić się o zaanektowanie innych rodzajów poznania tylko na grunt ich rozumienia, bo to oznaczałoby odmówienie im ich swoistości i odebranie sobie przywileju partycypowania w nich na ich warunkach. Trzeba zdać się na rzeczywistość i ulec jej, bowiem okazuje się, że byt nie wszędzie równa się myśleniu białego

człowieka. Europocentryzm to najwyżej jeden z wielu stanów przejawiania się bytu ludzkiego, co więcej, nie jest on dla tego bytu reprezentatywny, lecz z racji na swą genezę, w fałszywej świadomości bywał najczęściej szkodliwy. Za przykład służą autorowi „misjonaryzm”, „kolonializm”, „rasizm” (w. XV). Także wysokie poczucie własnej wartości u Europejczyków nadbudowało się, zdaniem Böhme, w procesie odróżniania się od tego, co zewnętrzne. Przyniosło to efekty w postaci wypracowania wysokiej samoświadomości, jednak nie bez kosztów pośrednich. „Pamiętamy, że niezbędna dla ludzkiej istoty samorefleksja uprawiana w nadmiarze, prowadzi do obłądu” — ostrzega za Kantem Böhme (s. 242).

Do największego z zaniedbań zalicza on właśnie zbyt dalekie wypreparowanie się „ja” od tego, co nim nie jest. Oznacza to swoiste okaleczenie człowieka, zaburzenie pierwotnej równowagi, a nawet chorobę zwaną „osobowość” (s. 23). Ciekawym przykładem szkodliwości fundamentalnego racjonalizmu jest podany w rozdziale czternastym fatalny wpływ, jaki przyniosło, zdaniem autora, wyzbywanie się w dobie ery nowożytnej oraz oświecenia tajemniczych nastrojowości. Odczarowywać bowiem to nie tylko zubażać, ale zwłaszcza szkodzić, „bo nic tak nie rozładowuje melancholii jak nastrój melancholijny — jego brak rozbudza ją i generuje depresję”.

Słumienie i instrumentalizacja ciała paradoksalnie doprowadziły człowieka do odebrania sobie możliwości panowania nad nim. Doprowadzając w tej materii do rozbratu, skazaliśmy się dziś na konieczność angażowania dodatkowych środków w postaci medycyny, psychologii, socjologii, ekonomii, politologii i wielu im podobnych, w tym tylko celu, by móc potrafić radzić sobie z emocjami, snem, trawieniem, bólem czy prokreacją. Wszystkie te dziedziny stały się przez to dla nas obce — powierzamy je innym, nie mogąc już sprostać specjalistycznemu ich wyjaśnianiu i zapobieganiu związanym z nimi problemom. Konkludując należy stwierdzić, że „ludzie stają się laikami odnośnie do samych siebie” (s. 11 i 106).

Straciła na tym także antropologia, skoro nasz umysł odseparował się od nas, zamieniając nas w martwy przedmiot swych badań. Także uzyskana w ten sposób autonomia badacza odbarwiła go z wszelkiego życiowego kolorytu. Proces ten rozpoczął się, jak pisze Böhme, w ramach przypadającego na okres między Homerem a Platonem odkrycia duszy jednostkowej, która z istoty wpierw afektywnej, jaką był człowiek, uczyniła go intelektualistą. „Dusza oswaja afekty, zawłaszcza je, aby się od nich uniezależnić” (s. 220). Cywilizowanie było i jest do dziś wyrzekaniem się związku z biologiczną pobudliwością, która kojarzy się ludziom kulturalnym jedynie z kompromitacją. Platowska teoria sprowadzająca człowieka do ideału duszy rozumnej, która tylko niechcący i jakby za karę musi posługiwać się przez jakiś czas ciałem, leży, jak się zdaje, u podłoża pracy nad przezwyciężaniem skłonności przyrodniczych w człowieku i brana zbyt dosłownie jest postrzegana jako główna przyczyna dramatów, o których mowa.

Według Böhme „rozdziału świadomego od nieświadomego nie można w człowieku traktować jako tego, co czyni go człowiekiem” (s. 31). Już raczej ta nowa, przywołana tu świadomość, winna stać się jego cechą konstytutywną. Romantycy, tacy jak Schelling, ale i pozytywści w stylu Freuda, pokazują dobitnie, że nieświadoma część

naszej duszy dominuje jej świadomą częścią. „Człowiek nie może być tylko rozumem” (s. 216) i — jak się wydaje — nie jest. Świadczy o tym doświadczenie, jakiemu daje wyraz autor w tej samej książce. Wskazuje on bowiem już na wstępie rozważań, na żalotny stan środowisk inteligentnych współczesnych mu Niemiec. Poświęcony temu jest cały rozdział drugi, którego szczerłość jest nawet nieco niewygodna, a wyraża to autor w słowach, iż „studenci nie czytają, naukowcy nie badają, a uniwersytety to duchowa pustynia”. Czy mogłoby być gorzej? Chyba nie. Ale czy nie jest wysoce prawdopodobne, że panująca już od jakiegoś czasu „moda na swobodę” wykorzystywana jest przez jednostki, dla których wolność nie kojarzy się z ciężarem egzystencjalnej próby? I czy nie jest prawdopodobne, że właśnie do tego, w interpretacji owych jednostek, zachęca w gruncie rzeczy autor, dokonując niechcący formy sabotażu przez nawoływanie do przewycięzania represyjnego charakteru naszej starej kultury? Co zresztą, gdyby tak to zinterpretować, stawia go w sytuacji, której nie spostrzegł, a w której inni już dawno zaczęli robić to, na co on sam odważyć się nie może — afirmować życie?

Zapewne jeszcze długo nie zdołamy odpowiedzieć na zaznaczony tylko na końcu problem, a mianowicie czy mamy tu (i w podobnych projektach, np. *Narcyz Marcusego*) do czynienia z faktycznie nową kulturą, czy może tylko z formą anty-kultury? Lub czy można godzić i jak to, co od zawsze niepogodzone?

W każdym razie, mimo kontrowersji wyrażonej za pośrednictwem ostatniego przykładu, książki prof. G. Böhmego zlekceważyć nie można. I nawet jeżeli kontrowersja ta posłużyć może za argument o sile dowodu przeciwnikom tej „antropologii *à la post moderne*”, twierdzącym kategorycznie, że w atmosferze wolności człowiek nigdy odnaleźć się nie potrafił, to nie sposób tylko w takiej formie prostej refutacji oddalić poruszanych w niej problemów.

Książka ta jest pozycją godną polecenia polskiemu czytelnikowi już choćby przez to, że stanowi ona interesującą i uzupełniającą lekturę z dziedziny współczesnej wiedzy o nas samych. Podkreśla to sam autor nie traktując swego stanowiska tylko informacyjnie, ale jako pobudkę do własnych refleksji. A jeśli jest tak, że antropologia przejmując swe zadania po filozofii, podobnie jak ona skazana jest na fundamentalną niewydolność, to uznać nam przychodzi, że owa niezdolność zadośćuczynienia oczekiwaniom jej stawianym stanowi podstawę i źródło jej żywotności. I być może dlatego tak, jak chce autor, kwestionowanie zastanych określeń człowieka konstituuje samą antropologię jako nieustanne zadanie myślenia podejmowanego przez nas na temat nas samych.

Tomasz Śliwiński