

Recenzje

Erotyczne usprawiedliwienie ludzkiego istnienia jako sposób uratowania humanistycznego obrazu człowieka

Ferdinand Fellmann, *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, tłum. Jakub Duraj i Wiesław Małecki, słowo wstępne i redakcja naukowa Andrzej Przyłębski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2009, 323 s.

Książka Ferdinanda Fellmanna z wielu względów zasługiwała na przetłumaczenie na język polski. Jest ona pozycją przywołującą najlepsze wzorce uprawiania filozofii w niemieckim obszarze językowym. Jej autor, będący jednym z czołowych filozofów tego obszaru, dysponuje ogromną erudycją zarówno w zakresie filozofii, jak i w innych dziedzinach wiedzy, a zarazem potrafi zaprezentować swe idee w atrakcyjnej formie pod względem językowym i myślowym, zaś bogactwo treściowe omawianej pozycji jest wprost imponujące.

Warto przy okazji wspomnieć o licznych atutach jej polskiego wydania. Ukazuje się ona już po czterech latach od wydania berlińskiego, wydawcy zadbali zaś o jej atrakcyjną szatę graficzną, natomiast tłumaczom należy się uznanie za komunikatywną i atrakcyjną postać przekładu. Dodatkowo została ona poprzedzona kompetentnym Słowem wstępnym, którego autorem jest Andrzej Przyłębski, przedstawiającym sylwetkę autora książki, a zarazem jej główne idee.

Przechodząc do merytorycznej części niniejszego omówienia, pragnę rozpocząć od stwierdzenia pojawiającego się na ostatniej stronie. Autor mówi tam o uratowaniu humanistycznego obrazu człowieka. Jego praca proponuje mianowicie nowy kształt antropologii filozoficznej, będący potwierdzeniem głównych idei humanizmu. Wychodzi on z przekonania, iż człowiek pozostaje ciągle istotą nierozpoznaną i w związku z tym konieczne jest odwołanie się do doświadczenia źródłowego, które „rozsadza funkcjonalny schemat środowiskowy zwierząt” (s. 216). W swej książce, określonej jako „mowa obrończa pary” (s. 17), rozwi-

ja on ideę antropologii pary, będącej filozoficznym wyjaśnieniem pytania, „jak dalece miłość w parze kształtuje od podstaw ludzkie życie” (s. 17). Głównym zadaniem antropologii okazuje się wydobywanie i interpretowanie oczywistości, a jedną spośród nich jest to, że człowiek stanowi istotą erotyczną. Jak sądzi autor omawianej książki, tylko antropologia filozoficzna jest w stanie uchwycić byt pary, której ontologiczny status, w odróżnieniu od społeczeństwa i indywidualium, jest trudny do sprecyzowania. W centrum zainteresowania Fellmanna znajduje się zatem „miłość między mężczyzną i kobietą, którzy żyją razem w ekskluzywnym związku jako para” (s. 25).

W zaproponowanym ujęciu problematyki pary odnaleziony zostaje „punkt archimedesowy, z którego może on [człowiek – W.L.] doświadczyć i określić samego siebie jako indywidualium” (s. 31). Związki partnerskie ukazane są jako podstawowe medium intersubiektywnej komunikacji wyprowadzające człowieka ze stanu natury. To bycie parą odpowiada zatem za zainicjowanie procesów cywilizacyjnych, gdyż schemat erosa czyni złączenia się w parę „symboliczną formę wspólnego życia, na której mężczyźni i kobiety opierają ich społeczny świat” (s. 295). Relacja erotyczna potraktowana zostaje jako źródło intersubiektywności, z którego dają się wywieść wszelkie inne relacje społeczne. Można zatem powiedzieć, że związek pary znajduje się „u początków procesu stawania się człowiekiem” (s. 18), zaś „człowiek stał się człowiekiem dopiero jako para” (s. 17). Tak więc, pisze Fellmann, „dzięki miłości erotycznej mężczyzna i kobieta zostają złączeni formą, która z jednej strony jest rezultatem wspólnej rozkoszy, a z drugiej tworzy znaczenia wykraczające daleko poza nią samą” (s. 185).

Jedną z centralnych kwestii podjętych w książce Fellmanna jest kwestia usprawiedliwienia naszego bytu, co czyni z rozważanej pozycji projekt erotycznego usprawiedliwienia człowieka. Zgodnie z teologicznymi inspiracjami, do których odwołuje się niemiecki filozof, człowiek jest istotą potrzebującą usprawiedliwienia. W dużej mierze wynika to z faktu, iż wizerunek człowieka proponowany przez filozofię XX wieku okazuje się pesymistyczny, co przeczy obrazowi, jaki znamy z tradycji humanistycznej. Dlatego „dziś kwestia antropologiczna staje się coraz bardziej kwestią usprawiedliwienia” (s. 59).

Obecnie, w sytuacji coraz to dalej postępującej sekularyzacji treści religijnych, jedyne wiarygodne usprawiedliwienie możliwe jest dzięki odwołaniu do erosa. Jest to usprawiedliwienie jak najbardziej wewnętrzświatowe. To, co zdaje się ono oferować, nie ustępuje zresztą temu, co otrzymywaliśmy dotąd dzięki wierze w Boga. Eros usprawiedliwia kochających się ludzi samych przed sobą i tylko on dysponuje siłą wzajemnej legitymizacji. W pewnym sensie można zatem powiedzieć, że eros staje się kryterium bycia człowiekiem.

Powyższa teza skłania do postawienia pytania, czym jest ów eros. Szukając na nie odpowiedzi natrafiamy na następujące sformułowanie: Eros to „schemat transcendentalny, według którego ludzkie bycie-w-świecie uzyskuje swój kształt”

(s. 259). Stanowi on pewnego rodzaju antropologiczną stałą będącą wewnętrzną formą logosu (s. 274), pełniącą przy tym rolę motoru procesu cywilizacyjnego. Jest „medium usprawiedliwienia się człowieka przed innymi i samym sobą” (s. 276). Miłość jest bowiem właściwą ludzką siłą ujawniającą się jedynie w parze. Daje nam ona poczucie pewności naszej egzystencji, przenikając do samego „jądra jaźni”. Stanowi jednocześnie „centrum i zakres ludzkiego bycia-w-świecie” (s. 30). Schemat erosa, czytamy w książce Fellmanna, „tworzy konkretne *a priori*, w którym dane empiryczne znajdują jedność” (s. 295).

Autor omawianej książki jest całkowicie przekonany, że miłość, otwierając „jądro ludzkiej egzystencji”, przewyższa takie media społeczne jak język, pieniądze czy władza. W szczególności stara się on udokumentować, iż miłość w swej roli medium poprzedza język. Jest ona wyrazem budowania własnego życia na „partnerstwach uprzywilejowanych”, natomiast język opiera się na relacjach symetrycznych i zwrotnych.

Traktując erosa jako „schemat transcendentálny ogólnej struktury doświadczenia” (s. 32), Fellmann stara się rozwinąć tezę, zgodnie z którą miłość partnerska może być potraktowana jako zasada tłumacząca przejście ze stanu natury do stanu kultury. W kolejnych rozdziałach ukazuje on, w jakim sensie z miłości partnerskiej wyłoniło się zarówno społeczeństwo, jak i ludzka indywidualność, intersubiektywność i subiektywność. Śledzi, jak w odwołaniu do erosa powstała sama otwartość świata i nasze nastawienie teoretyczne. Interpretuje otwartość ludzkiego świata jako „rozszerzenie seksualnej ciekawości” (s. 222). Schemat erosa okazuje się tym, „co dopomogło logosowi ludzkiego pojęcia świata dokonać przełomu” (s. 222). Jak dowiadujemy się z omawianej pracy, „spółkowanie w pozycji frontalnej” można potraktować „jako wzór eksperymentalnego sposobu obchodzenia się z przedmiotami poznania” (s. 235). Dzięki miłości erotycznej człowiek staje się zmysłowym „ja” doświadczającym siebie jako zdystansowanego obserwatora, ale i zarazem jako części natury. Można powiedzieć, że samo ludzkie pojęcie świata „bierze swój początek z erotycznej struktury życia” (s. 240), zaś miłość erotyczną można potraktować jako „warunek nastawienia teoretycznego” (s. 242). Zarówno zainteresowania, jak i przekonania powstają bowiem w ramach sytuacji erotycznej. Z miłości pary bierze się zarówno pewność istnienia, jak i przekonanie o jego poznawalności.

Filozoficzna doniosłość powyższych stwierdzeń polega na możliwości uniknięcia dotychczasowej opozycji pomiędzy naturalizmem a spirytualizmem. Jak się okazuje z książki Fellmanna, indywiduum powstało za sprawą pary, co pozwala na dokonanie wyłomu w intencjonalności izolowanego podmiotu. „Indywidualność nie powstaje tylko dzięki samym relacjom z innymi ludźmi, lecz poprzez opartą na wyłączności relację partnerską, w ramach której mężczyzna i kobieta stoją naprzeciw siebie nadzy – tak jak ich stworzono” (s. 189). Fellmann stawia w tym miejscu zarzut Husserlowi, iż nie dostrzegł on „rozkoszy erotycznej,

w której kochankowie bezpośrednio rozkoszują się cudzym ciałem we własnym ciele” (s. 188). Wypracowane przez niego spojrzenie na proces kształtowania się indywiduum pozwala mu odnieść się krytycznie do wielu innych koncepcji filozoficznych. Z uwagi na znaczenie powyższego aspektu przy tej kwestii chciałbym się zatrzymać nieco dłużej.

Fellmann w sposób otwarty krytykuje intelektualizm logocentrycznej filozofii. Filozofia ta operowała całkowicie nieadekwatnym ujęciem człowieka, abstrahującym od sfery zmysłowego pożądania. Zapominała o tym, że jednostka kształtuje się dopiero w związkach partnerskich. Dlatego nie jest czymś właściwym wychodzenie od relacji społecznych. Nie są one bowiem w stanie zdefiniować człowieka. Co więcej, powstaje groźba ich usamodzielniania, co może sprzyjać wychodowaniu człowieka jednowymiarowego (s. 31). Proponowany przez niemieckiego filozofa sposób myślenia można byłoby zatem potraktować jako próbę cofnięcia się od Marksa do Feuerbacha (o ile zgodzimy się, że poglądy tego pierwszego można potraktować jako modelowy przykład prób wychodzenia od relacji społecznych w celu rozumienia bytu jednostek, tego drugiego zaś jako przykład odwrotnego sposobu postępowania).

Głównym przeciwnikiem sposobu myślenia zaproponowanego przez Fellmanna staje się jednak nie tyle Marks, co Habermas. Nieprzypadkowo wielokrotnie wspomina on, że miłość jest medium uspołecznienia poprzedzającym język. Habermas nie jest w stanie zlikwidować przepaści między jednostką a społeczeństwem. Zostaje mu postawiony zarzut wychodzenia od odizolowanej jednostki i absolutyzowania sfery dyskursu. Nie tylko nie dostrzega on płaszczyzny antropologicznej, ale także abstrahuje od aktualnego kryzysu komunikacji. Fellmann przekonuje, że działanie komunikacyjne jest „obce rzeczywistości świata” (s. 128), gdyż Habermas „nie dostrzegł głębokiej gramatyki erosa” (s. 129). Jest on zadłużony w stosunku do „późnoidealistycznej, refleksyjnej teorii samoświadomości” (s. 117).

Krytyka poglądów Habermasa nie jest jednostronna, gdyż Fellmann dostrzega możliwość pewnego uzupełnienia teorii działań komunikacyjnych. Widzi liczne atuty rozwiązań zaproponowanych przez Habermasa. Aprobuje jego odchodzenie od naturalistycznego ujmowania ludzkiego bytu. Dostrzega też w rozwiązaniach proponowanych przez Habermasa „krok w kierunku konkretyzacji problematyki świadomości” (s. 117).

Innym partnerem prowadzonych przez Fellmanna dyskusji staje się bliska mu antropologia filozoficzna. Niemiecki filozof prezentuje się jako jej wnikliwy badacz i znawca. Jej dominujące postacie miały jednak skłonność do wiązania się z indywidualizmem i do naturalizowania relacji pomiędzy ludźmi, czego skutkiem okazywało się niedocenienie momentu transformacji seksualności w erotykę, jak też spychanie problematyki rodziny na dalszy plan zainteresowań.

Dyskusji, jakie niemiecki filozof prowadzi z innymi koncepcjami, nie sposób przedstawić w krótkim omówieniu jego książki. Chciałbym zatem jedynie zazna-

czyć, iż przywołuje on ujęcia wielu postaci współczesnego życia filozoficznego. Polemizuje m.in. z Jaspersem, Luhmannem, Goodmanem, Ablem, Ricoeurem, a także z takimi nurtami jak teoria dyskursów, filozofia transcendentálna czy interpretacjonizm.

Przechodząc do próby podsumowania omawianej pozycji, chciałbym rozpocząć od wyeksponowania jej bezspornych zalet. Niemieckiemu filozofowi udaje się mianowicie odejść od klasycznej wizji podmiotu. Trafnie dokumentuje, iż kategorie tradycyjnej filozofii podmiotu utraciły ważność, gdyż z jednej strony „sam rozum nie może ustanawiać ludzi jako osób” (s. 18), z drugiej zaś „świadomość zawiera w swoim rdzeniu ‘ślepą plamkę’, której nie można usunąć jedynie za pomocą autorefleksji i doświadczenia samego siebie” (s. 22), co powinno skłaniać do wyjścia poza jej perspektywę. Wyizolowany podmiot okazuje się zupełnie niewystarczający dla samorozumienia człowieka, co, jak już pokazałem, nie powinno prowadzić do prób wchłaniania jednostki przez wspólnotę.

Fellmann nawiązuje do współczesnych teorii podmiotowości wskazujących na rolę innych w konstytuowaniu się naszej jaźni. Jego ujęcie erosa pozwala na spotkanie doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, a także na podjęcie problematyki działania. Przekonująco wychodzi on poza schemat podmiotowo-przedmiotowy i poza sferę możliwości introspekcji. Odchodzi też od idealistycznego pojęcia autorefleksji, co wskazuje na płodność przyjętej przez niego perspektywy. Obiecuje on ponadto, dzięki nawiązaniu do ‘ludzkiego pojęcia świata’, rozszerzenie zamkniętego obrazu świata oferowanego przez nauki ścisłe, a zarazem chce zaoferować kategorie filozoficzne (antropologiczne), które mogą się stać przydatne w toku badań empirycznych.

Mówiąc zwięźle, podstawową zaletą ujęć Fellmanna okazuje się możliwość pogodzenia indywiduum ze społeczeństwem. Para może być bowiem potraktowana jako „ogniwo pośrednie pomiędzy jednostką a społeczeństwem” (s. 116), co wskazuje na ogromną rolę związku z innym człowiekiem dla ludzkiego życia. Jest to zarazem droga uniknięcia wspomnianej już opozycji pomiędzy naturalizmem a spirytualizmem, a także opozycji filozofii dziejów i antropologii.

Warto też podkreślić, iż w omawianej książce dostrzeżone zostają liczne problemy współczesnego człowieka, zarówno w wymiarze jednostkowym jego życia, jak i w wymiarze społecznym. Fellmann sugeruje sposób ich rozwiązywania, zwłaszcza na płaszczyźnie życia jednostkowego, co pozwala mu na rozwinięcie perspektywy mądrościowej, tak rzadkiej pośród czołowych reprezentantów współczesnej filozofii. Stara się on pokazywać ludziom, czego naprawdę chcą, wskazuje na przyczyny licznych patologii, nie rezygnując przy tym z podjęcia problematyki szczęścia. Udaje mu się ponadto podtrzymać i skonkretyzować główne pojęcia europejskiego humanizmu, dzięki czemu koncepcja ta pozbawiona zostaje swych dotychczasowych naiwności.

Nie zamierzam jednak ukrywać faktu, iż ujęcia proponowane przez Fellmanna budzą wątpliwości. Łączą się one przede wszystkim z zaznaczaną przez niego

potrzebą usprawiedliwienia (*Rechtfertigung*) ludzkiego istnienia – tę ideę traktuje on jako jedną ze swych najważniejszych myśli. Nawet jeśli ma to być jedynie ‘uzasadnienie zsekularyzowane’, leżące w obrębie świata, to i tak jego potrzeba jawi się jako mocno problematyczna. Niemiecki filozof pragnie zachować źródłowy sens uzasadnienia, tzn. „poszukiwać takiej formy życia, która odpowiada wierze jako osobowej wspólnotcie człowieka i Boga” (s. 25). Ujęcie to odbieram jako wyraz pewnego tradycjonalizmu, gdyż wydaje mi się wątpliwe, czy ponowoczesny człowiek odczuwa nieodzowność takiego usprawiedliwienia.

Nasuwać mi się również pewne wątpliwości, czy autor nie absolutyzuje przypadkiem płodności wyjaśniania odwołującego się do perspektywy pary. Niezależnie od tego, iż jego propozycja wymaga rozwinięcia, to filozof hermeneutyczny winien zauważyć, iż para jako relacja źródłowa zaczyna się jawić tajemniczo. W omawianej książce brakuje przecież wyjaśnienia, jak doszło w sensie historycznym do związku pary. Poza tym zdaje się on nie doceniać pozytywnej roli innych form miłości niż miłość partnerska, co sytuuje go w ostrym konflikcie z tradycją romantyczną.

Pojawia się też wątpliwość, czy przypadkiem nie miesza on poziomowi transcendentnego i empirycznego. Broniąc się przed tą konsekwencją, odwołuje się Fellmann do Heideggerowskiego prymatu możliwości, obecnego w jego analityce ludzkiego istnienia, tj. przekonuje, że jego antropologia „nie uzależnia bycia człowiekiem od realnego wiązania się w parę” (s. 282). W jego rozważaniach napotykamy jednak na mocne sformułowania, których intencją zdaje się być coś zupełnie odmiennego. Czytamy, na przykład, że matka staje się „ludzką matką dopiero w parze” (s. 32) i że może ona „ze swego dziecka uczynić jednostkę społeczną tylko w tej mierze, w jakiej sama była uczestnikiem związku partnerskiego” (s. 167). Z kolei w innym miejscu Fellmann pisze, że „aby móc doświadczać siebie jako jednostkę, założyć trzeba, że czujemy się bądź mężczyzną, bądź kobietą” (s. 165). Jest on też przekonany, że „człowiek uzyskuje swą indywidualność jedynie w relacji do drugiej płci” (s. 170), nawet jeśli jest ona „jedynie możliwością”, a nawet uważa, że „mężczyzna i kobieta uzyskują wolność ducha i ciała dopiero w związku pary” (s. 298). Niezależnie od pewnych zastrzeżeń ich autora, sformułowania te zdają się prowadzić do wykluczania określonych sposobów realizowania swego życia erotycznego, co wydaje się konsekwencją dość niepokojącą.

Powstaje w tym miejscu kolejna wątpliwość, a mianowicie czy Fellmann nie idealizuje nadmiernie związku pary i czy nie rzutuje wstecz jego aktualnego charakteru. Uprawomocnienie jego stanowiska jest na tyle słabe, iż nasuwa się przypuszczenie, że cała książka stanowi pewną prowokację myślową, a nie dopracowane stanowisko. W gruncie rzeczy powołuje się on jedynie na statystykę (na to, że większość ludzi łączy się w parę) i na swe osobiste doświadczenie życiowe, a także na płodność przyjętej przez siebie perspektywy. Ton jego wypowiedzi pozostaje powiązany z jego własną biografią.

W pewnych kwestiach pozycja filozoficzna Fellmanna może się ponadto jawić dość tradycjonalistycznie. Szuka on mianowicie archimedesowego punktu dla antropologii filozoficznej, zakładając jego istnienie, co budzi pewne skojarzenia z tradycją metafizyczną. Wprowadza pojęcie 'jądra ludzkiej egzystencji' i stale zajmuje się wskazywaniem odmienności ludzi w stosunku do zwierząt, co przypomina z kolei poglądy tradycyjnych antropologów.

Dość jednostronnie określa on także inspiracje swych poglądów. Mówi o początkach swego kierunku myślenia zawierających się w filozofii nowożytnej, zaś Schopenhauer określony zostaje jako ten, kto przeciera szlaki jego myśli. U młodego Marksa dostrzega „antropologię pary *in nuce*”. Pewnych inspiracji dostarcza mu też amerykański pragmatyzm. Nigdzie w tekście książki ani w bibliografii nie zostaje natomiast wspomniane nazwisko Feuerbacha, u którego odnaleźć przecież można wiele wypowiedzi pokrewnych do tych, jakie odnajdujemy u Fellmanna. Nie są one, co prawda, u Feuerbacha rozwinięte do postaci samodzielnej teorii, ale z uwagi na ich nowatorstwo i zbieżność intencji z ujęciami samego Fellmanna zasługiwałyby na wspomnienie.

Pragnę jeszcze raz zaznaczyć, iż omawiana książka zasługuje na poważne potraktowanie, gdyż jej zalety zdecydowanie przeważają nad wskazanymi ograniczeniami. Stała się ona już przedmiotem dyskusji prowadzonych na gruncie filozofii niemieckiej i byłoby czymś wskazanym, żeby również nasze środowisko filozoficzne dostrzegło inspiracje płynące z jej lektury.

Włodzimierz Lorenc