

Przekłady

Richard Wisser

O problematyczności antropologii filozoficznej; albo: problematyczność pytania: czym jest człowiek?

1

W antropologii filozoficznej wszystko sprowadza się do pytania: „czym jest człowiek?” i nawet gdy pytanie to, nie bez racji, zostaje zastąpione pytaniem: „kim jest człowiek?”, czy też pojawia się w innych wersjach, wydaje się, że w każdym z tych wypadków mamy do czynienia z prostym pytaniem, na które zasadniczo możliwa jest odpowiedź. Są to bowiem pytania, w których ten kto je stawia nie pyta o to, kim nie jest lub czym nie jest, lecz o to czym jest, kim jest i czym jest jako ktoś. Stawiając pytanie „czym jest człowiek?” i „kim jest człowiek?” pytający pyta o samego siebie, a nie o coś, czym nie jest i kim nie jest. Występuje on tutaj jako ktoś kto zapytuje samego siebie.

Nic więc dziwnego, że właśnie z racji odesłania w tych dwóch pytaniach pytającego do samego siebie, jak też z racji tego, że jedynie w przypadku człowieka, który pyta o samego siebie odpowiedź nie odnosi się do niczego i do nikogo innego, lecz do pytającego, sądzi się, że możliwa jest na nie odpowiedź.

Już jednak u progu nowożytności Giambattista Vico (1668–1744), śledząc dokonującą się w naszym stuleciu przemianę „antropologii filozoficznej” w „antropologię kultury” stanął przed dylematem typowym dla wszelkiej filozofii, która odkrywa zasadę, w oparciu o którą człowiekowi udaje się uzyskać zgodność pytania i odpowiedzi w odniesieniu do samego siebie i do świata. Giambattista Vico odkrył, że istnieje „pierwsza niepowątpiewalna zasada” filozofii, która stanowi warunek jej możliwości jako „nauki” i która określa obszar tego, co w filozofii możliwe; zasada zatem, która wyznacza sobą centrum filozofii, która uzyskała jasność co do siebie samej oraz zakreśla sobą jej faktyczne pole poznawcze. Vico nadaje temu aksjomatowi postać formuły: *verum idem ac*

*factum*¹ lub *verum et factum convertuntur*², powiada zatem, że to, co prawdziwe i to, co wytworzone są wymiennealne nawzajem, jedno zastępuje drugie, tworzenie i poznawanie, poznawanie i tworzenie są jednym i tym samym. Wyciąga on stąd wniosek, który z jednej strony pociąga za sobą dla filozofii tak dalekosiężne konsekwencje, że Vico każe jej porzucić dotychczasową nazwę i przyjąć określenie „Nauka Nowa”³: człowiek może poznać jedynie to, co tworzy⁴. Z drugiej strony zaś głosi, że jedynie to, co człowiek wytworzył może zostać przez niego poznane. Oznacza to, że filozofia, która uświadamia sobie swoje warunki możliwości oraz swoją rzeczywistość, a więc jest nauką rzeczywistą, jest antropologią kulturową.

Wspomniana zasada, która definiuje naukę ze względu na pojęcie tworzenia i tego, co rzeczywiste, musiała w równej mierze szokować teologów co przyrodników, o ile przyjmując ją nie abstrahują oni od swojego własnego rozumienia nauki. Powiada ona wszakże, że niemożliwością jest nauka o Bogu i o przyrodzie. „Jedynie Bóg dysponuje nauką w odniesieniu do przyrody, ponieważ ją stworzył”⁵, zaś ten, kto chciałby rzeczywiście dowieść istnienia Boga za pomocą wspomnianej zasady musiałby uczynić siebie Bogiem Boga i w rezultacie Boga zanegować⁶. Zorientowana antropologicznie maksyma *verum idem ac factum* najlepiej nadaje się zatem do tego, aby w oparciu o nią ustanowiona została nie tylko jakaś nowa nauka, lecz również „Nauka Nowa”, tzn. nauka rzeczywista, która zasługuje na to miano, ponieważ ugruntowana jest na fundamentalnej zasadzie, w porównaniu z którą *fundamentum inconcussum*, o którym mówił René Descartes wygląda dość niepozornie.

O jaką naukę tutaj chodzi? O naukę dotyczącą ludzkiego świata, świata ludzkich wytworów, świata idei i czynów, świata człowieka, który on zna, ponieważ sam go stworzył, aż od samych korzeni. Jest to wszelako świat, „który człowiek może zbadać na sposób naukowy, ponieważ został on przez niego ustanowiony”⁷. Gdyż — jak pisze Vico — nie może być większego stopnia pewności w nauce (pojęcie „pewności” jest tutaj użyte krytycznie w odniesieniu do René Descartesa) niż tam, gdzie „ten, co tworzy rzeczy, o nich również

¹ Giambattista Vico, *Opere* I, 131. Por. Richard Wisser, *Von der Entdeckung des „wahren“ Vico. Geschichtsmächtigkeit des Menschen und Verstehbarkeit von Geschichte. Tendenzielles — Aktuelles — Strukturelles*, w: „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, Rocznik 41, Zeszyt 4, Köln 1989, 302–324.

² Por. Stephan Otto, *Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms „verum et factum convertuntur“*. Überlegungen zu Giambattista Vico's „Liber metaphysicus”, w: Stephan Otto, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München 1979, s. 174–196.

³ Vico, *La Scienza Nuova seconda. Giusta l'Edizione del 1744*, wyd. Fausto Nicolini, wyd. 4., Bari 1953.

⁴ Por. Ferdinand Fellman, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München 1976.

⁵ Vico, *Opere* IV–I, s. 117.

⁶ Vico, *Opere* I, s. 150.

⁷ Vico, *Opere* IV–I s. 117.

opowiada”⁸, a więc włada ich historią. W naszym stuleciu możemy innym autorom przypisać zasługę ugruntowania „antropologii kulturowej”, Vico jednak winien zostać uznany za odkrywcę tej dziedziny.

Nowy element, w jego ujęciu, polega na tym, że nauka teologiczna nie jest już przeciwstawiona naukom przyrodniczym, jak też, że teologia czy nauki przyrodnicze nie muszą już dostarczać filozofii naukowej formy. Te dwie dziedziny, o ile nie chcą pozostawać poza obrębem nauki, która jest „Nauką Nową”, mogą zostać włączone do filozofii jako „ludzkiej nauki”, do antropologii kulturowej, oraz mogą zostać ocenione zgodnie z ich specyficzną jakością i znaczeniem. Wiele „filozoficznych antropologii” naszego stulecia, które w elemencie kreatywności, w kulturowości, upatrują fundamentalne antropinon stanowiące o człowieku jako człowieku, bycie kreatywnym i poznającym, są zależne — nawet gdy sobie tego nie uświadamiają — od Giambattisty Vica i jego pojęcia światowej antropologii. Są one, innymi słowy, zależne od filozoficznej antropologii, która może zapisać na swoje konto, że właściwy przedmiot, który spełnia wymogi rzeczywistej nauki, nazywa swoim własnym.

Gdy więc na przykład Michael Landmann — przytaczam go tutaj gdyż miałem możliwość słuchania jego wykładów na uniwersytecie mogunckim, gdzie habilitował się w 1949 roku — nazywa człowieka „twórcą i tworem kultury zarazem”⁹, to sięga on po pojęcie „świata człowieka”. I gdy posługuje się on pojęciem kultury jako dziedziny pozostającej poza obrębem nauk przyrodniczych i teologii¹⁰, to chodzi mu o to, aby podnieść rangę dyscypliny, która pozwala mu traktować jedynie jako „zewnątrzną powłokę”¹¹ zarówno naturalistyczne jak i supernaturalistyczne rozwiązania o charakterze iluzorycznym. Miejsce takich sentencji jak *deus sive natura* czy *deus sive divus* zastępuje u niego motto *Deus sive cultura*¹². Podobnie konsekwentnie określa on człowieka w odróżnieniu od bytu, którego pojęcie wyczerpuje się w sumie jego własności, jako „puste miejsce” w bycie, jako „lukę w bycie”, która zostaje zamknięta i „wypełniona” przez ludzką moc stwórczą, a więc przez właściwą istotę człowieka¹³.

⁸ Vico, *Opere* IV-1, s. 128; Richard Wisser, *Philosophie — Wissenschaft — Denken. Historisch-systematische Knotenpunkte eines problematischen Verhältnisses*, w: *Ökologie und Human-Ökologie. Beiträge zu einem ganzheitlichen Verstehen unserer geschichtlichen Lebenswelt*, wyd. Rainer Hege i Hartmut Werth, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991, s. 229–255 (2.1: *Neue Wissenschaft als die „eigentliche Philosophie”*, s. 235–239).

⁹ Michael Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichte— und Sozialanthropologie*, München/Basel 1961; por. Richard Wisser, *Auf Augenhöhe mit dem Menschen*, Michael Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, w: F.A.Z., „Literaturblatt”, 28, November 1969; Richard Wisser, recenzja w: „Zeitschrift für philosophische Forschung”, XVI, zeszyt 4, Meisenheim/Glan 1962, s. 639–647.

¹⁰ Tamże, s. 234.

¹¹ Tamże, s. 62.

¹² Tamże, s. 104.

¹³ Landmann, dz. cyt., s. 54. Por. w odniesieniu do całego kontekstu; Richard Wisser,

Na czym jednak polega dylemat, w który wikła się filozoficzna antropologia Giambattisty Vico rozumiana w najszerszym sensie jako antropologia światowa, jako nauka o ludzkim świecie? Skoro bowiem „niepowątpiewalna zasada” Vico — również i to określenie zwrócone jest krytycznie przeciwko René Descartesowi — która wiedzie ku odnalezieniu i unaocznieniu „natury” człowieka w jego wytworach kulturowych, ma fundamentalny charakter, mówi ona nie tylko o człowieku, lecz również o „Bogu” i o „przyrodzie”. Za fundamentalny aksjomat uznaje on wprawdzie, że „człowiek wytwarza ludzki świat”, dodając, że „ponieważ ludzie ów świat ustanowili, tak samo też jedynie ludzie mogą wykształcić naukę, która się doń odnosi”¹⁴, zarazem jednak daje do zrozumienia, że człowiek wprawdzie płodzi człowieka, ale go nie stwarza¹⁵. Pytaniem jest w tym wypadku nie tylko „czym jest człowiek?” czy „kim jest człowiek?”, ale również „skąd pochodzi?” Na czym polega sens tego rodzaju bytu, jakim jest byt ludzki? Dlaczego możemy w ogóle o owym sensie mówić? Jak też w jaki sposób to, czym człowiek nie jest, w czym jednak — jak ma to miejsce w przypadku przyrody — uczestniczy, czy też w relacji do czego — jak ma to miejsce w relacji do Boga — pozostaje w określonym stosunku, z człowiekiem się wiąże?

Nie jest więc łatwo, jak to się wydawało na początku tej rozprawy nawiązującej do „Nauki nowej”, odpowiedzieć na antropologiczne pytanie, w którym pytający pyta o samego siebie, w którym zatem pytanie i odpowiedź zdają się pokrywać ze sobą. Z pewnością, gdy ludzie pytają o siebie samych, o człowieka, o ludzi, o ludzkość, obojętnie czy pytanie to dotyczy gatunku, istoty, ludzkiego ja, ich własnego ja, pytają oni o coś czym są, lub też czym mogą być. Tak samo obojętnie czy pytania te czynią odrębnym tematem naukowym czy też traktują je jako podstawowy problem filozoficzny najbardziej bezpośrednio dotyczący człowieka, nawet wówczas gdy to, czym są jeszcze nie zostało zrealizowane, czy też jeszcze nie wiedzą względnie już nie wiedzą, czym są. We wspomnianych pytaniach wychodzimy od nas samych zwracając się ku sobie samym i staramy się na drodze odpowiedzi uzyskać dostęp do samych siebie jako ci, którzy ich udzielają, i to nawet wówczas, gdy jesteśmy wyobcowani w stosunku do siebie samych. Jesteśmy wszakże tymi, którzy owego wyobcowania doświadczają jako swego własnego problemu¹⁶.

W rezultacie wielu filozofów naszego stulecia stwierdziło, że właśnie zapytywanie cechuje człowieka, że człowiek jest „otwartym pytaniem” (Helmuth Pless-

Probleme der philosophischen Anthropologie, insbesondere der Kulturanthropologie, w: „Die Welt der Bücher”, wyd. 2., Freiburg i. Breisgau 1961, 268–304.

¹⁴ Vico, *Opere* IV–I, s. 117.

¹⁵ Por. Johannes Luginbuhl, *Die Axiomatik bei Giambattista Vico*, Bern 1946, s. 51–5; por. Richard Wisser, *Von der Entdeckung*, s. 307.

¹⁶ W związku z tą problematyką por. Richard Wisser, *Die Fraglichkeit der Frage nach dem Menschen*, w: *Nietzsche — Kontroverse*, tom 6, opr. Rudolph Berlinger i Wiebke Schrader, Würzburg 1986, s. 89–113.

sner), jak też, że pytaniem zawierającym w sobie wszelkie inne pytania jest pytanie „czym jest człowiek?” — jako pytanie, które stawia pod znakiem zapytania, ale też i zarazem zachowuje, rozliczne odpowiedzi, jakie zostały na nie dane. Człowieka nie tylko rozpatruje się pod kątem tego, że jest on również „istotą pytającą” (Strauss), ale wręcz nazywa się go „istotą pytającą” (Brügger). Zarazem też w fakcie, że człowiek pyta widzi się „fakt ostateczny i nieredukowalny”, niezastępowalny przez nic innego. Fakt, w wyniku którego człowiek opatruje znakiem zapytania nie tylko to lub tamto, lecz byt jako całość, w tym również samego siebie jako pytającego. Ba, wręcz samo swoje pytanie opatruje znakiem zapytania, w wyniku czego jednak uświadamia sobie swoją istotę¹⁷.

Jeśli na tej drodze zapytywanie zostało uznane za decydujący *antropinon*, nie oznacza to, że tym samym odpowiedzi, które „filozoficzna antropologia” dała w przeszłości i udziela je obecnie, tracą na znaczeniu. Choćby na przykład Pascalowska charakterystyka wielkości i niemocy człowieka: „najbardziej kruchy twór natury, ale i... trzcina myśląca”, Herdera charakterystyka człowieka jako „osieroconego dziecka przyrody” i Rousseau określenie człowieka jako *un animal dépravé* (w sensie: skorumpowane, zepsute), czy też Maxa Schelera wypowiedzi o człowieku „otwartości na świat”, Gehlena określenie człowieka jako „istoty obciążonej brakiem” i istoty „działającej”, Plessnera podkreślenie „ekscentryczności”, aby tylko przytoczyć kilka odpowiedzi, pomijając ich znaczenie¹⁸. Nie mogą one jednak sprostać pytaniom, do których, jako odpowiedzi, nie dorastają, mimo czy też może właśnie z racji swej trafności, którą już to należałoby wspomóc innymi trafnymi odpowiedziami, już to te ostatnie im przeciwstawić. Tego rodzaju odpowiedzi i im podobne okazują się być wówczas dogodnymi punktami zaczepienia dla postawienia nowych pytań i do dalszego zapytywania.

Uznanie zatem, że tak wspomniane, jak i inne formuły „filozoficznej antropologii” nie dają odpowiedzi na pytanie o człowieka nie odbiera im ich ważności. Jest raczej dokładnie na odwrót: w oparciu o te odpowiedzi udaje się lepiej zrozumieć jak ma się rzecz z człowiekiem jako „otwartym pytaniem”. Już Nietzsche uprzytomnił wszystkim tym, którzy sądzili że wiedzą, czym jest człowiek, albo też — jak najczęściej bywało — kazali innym sądzić, że wiedzą, problematykę dotyczącą tej istoty nazywając człowieka „zupełniejszym zwierzęciem”¹⁹ oraz wskazując na niebezpieczeństwo zawarte w tendencji zamykania dostępu do pytania zbyt pośpiesznymi odpowiedziami i stwierdzeniami. Pytanie o człowieka jest i pozostaje pytaniem, dlatego nie chodzi tutaj rozumienie go jako

¹⁷ Karl Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957, s. 71.

¹⁸ Por. Richard Wisser, *Wandel und Bestand in der Philosophischen Anthropologie. Eine „diagnostische” Besinnung*, w: *Horizons of a Philosopher. Essays in Honor of David Baumgardt*, Leiden 1963, s. 447–459

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, nakł. Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1904, s. 238.

pytania-zagadki i w świetle tego rodzaju odpowiedzi, która wyklucza wszelkie inne uczynić je zbyt prostym. Chodzi raczej o to, aby poznać problematyczny charakter właśnie tego pytania, pytania „czym jest człowiek?” i odpowiedzi na nie ugruntować właśnie w jego problematyczności, za każdym razem odnosząc je do niej i w ten sposób pojąć dopiero jego własny charakter. Innymi słowy nie chodzi tylko o to, aby pytać za pomocą pytania, lecz aby postawić pytanie o samo to pytanie.

2

Gdy rozpatrzmy historyczne etapy, które pozwalają nam zorientować się jak do tego doszło, że pytanie o człowieka, które wszakże jako jedyne spośród wielu pojawiających się na przestrzeni tysiącleci pytań dotyczących *physis*, przyrody, Boga, tego co boskie, tego co jest, czy będzie nim byt czy bycie, krótko mówiąc, tego co „utrzymuje świat w jego najgłębszej istocie”, znalazło się w centrum ludzkiego zapytywania oraz w jaki sposób wraz z pytaniem „czym jest człowiek?” „filozoficzna antropologia” znalazła się w centrum filozofii, wówczas okazuje się rzecz następująca. Wyjawia się mianowicie nieoczekiwane, że to, co można by nazwać sformulowaniem pierwszego „antropologicznego zwrotu” odsyła do Immanuela Kanta. Gdyż mimo, iż od dawien dawna w sposób oczywisty pytano o to, jak ma się rzecz z ową osobliwą istotą, którą nazywano Adamem, *anthroposem*, *homo*, człowiekiem — i już samym tymi określeniami przesądzano czy artykułowano różne odpowiedzi — to jednak dopiero Kantowi, jego teoriopoznawczo zorientowanej filozofii, przypadło w udziale sprowadzenie trzech podstawowych pytań jego trzech wielkich „krytyk”, a mianowicie pytań: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego winienem się spodziewać?”²⁰ do jednego, czwartego pytania, właśnie do pytania „4. Czym jest człowiek?” I jeśli na pierwszy rzut oka wydaje się, że owo czwarte pytanie jest ostatnim w porządku numerycznym, to przecież Kant we *Wprowadzeniu* do swojego *Wykładu z logiki* pisze, co następuje: „Odpowiedź na pierwsze pytanie przynosi metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, a na czwarte antropologia”. Fakt, że czwarte pytanie, pytanie „czym jest człowiek?” urasta do rangi pytania podstawowego. wynika z następującego zdania: „W gruncie rzeczy wszystkie te dyscypliny (a więc metafizykę, etykę i religię) można by zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego”²¹.

Byłoby jednak błędem, gdyby ktoś starał się zrozumieć to pytanie w potocznie dostępny sposób i zgodnie z tym rozumieniem próbował na nie odpowiedzieć,

²⁰ Immanuel Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, wyd. Gottlob Benjamin Jasche, w: Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, wyd. Wilhelm Weischedel, t. III, Darmstadt 1959, s. 448.

²¹ Kant, *Logik*, dz. cyt., A 25.

nadając mu znaczenie obce samemu Kantowi. Stąd wymóg, aby postawionym przez niego pytaniem nie posługiwać się bez jego uprzedniej weryfikacji, lecz zapytać o to, co jest właściwie przedmiotem pytania „czym jest człowiek?” Nie chodzi bowiem tutaj o jakiegokolwiek odpowiedzi na to pytanie, które z pozoru wydaje się jednoznaczne, lecz o to, w jaki sposób doszło do ich sformułowania na postawie jego określonego rozumienia. To, co z pewnego punktu widzenia, można nazwać „antropologicznym zwrotem Immanuela Kanta”, nie spadło bynajmniej z nieba, lecz wyrasta z teoriopoznawczego zwrotu, który, nawiązując do określenia użytego przez niego samego, nazywa się „zwrotem kopernikańskim”. Oznacza on, jak wiadomo, że Kantowska filozofia „krytyczna” nie traktuje przedmiotów poznania, jak to do tej pory uważano za coś oczywistego (jak też nawet utrzymuje się dzisiaj powołując się na tzw. zdrowy rozsądek), za coś danego i danego z góry, a więc za to ku czemu poznanie ma się jedynie zwrócić, aby je, podchodząc doń w sposób rzeczowy, poznać w sposób obiektywny. Filozofia „krytyczna”, wraz z którą zaczyna się „kryzys” podobnego ujęcia, zmierza raczej ku temu, aby najpierw odsłonić, wyjaśnić i zanalizować warunki, w świetle których dopiero mogła zostać wydobyta na jaw przedmiotowość przedmiotu (rzeczy). Przedmioty nie są dane -- one zostają przez nas wydobyte.

Bez trudu rozpoznajemy tutaj, na co już Friedrich Heinrich Jacobi zwrócił uwagę w 1816 roku, fundamentalne twierdzenie Giambattisty Vico, że ludzie poznają jedynie to, co sami są w stanie wydobyć z rzeczy²². Jeśli Kant pyta; „czym jest człowiek?”, zwraca on naszą uwagę na konstruktywne i konstytutywne ludzkie, na transcendentualno-antropologiczne warunki możliwości skończonego ludzkiego poznania. Należy więc oczekiwać, że na tego rodzaju zainspirowane teoriopoznawczo pytanie „czym jest człowiek?” należy odpowiedzieć w sposób teoriopoznawczy. Tak też jest w istocie, gdyż Kant upatrując w człowieku obywatela świata, który jest zarazem obywatelem dwóch światów, ma na celu zorientowanie wszelkich sposobów posługiwania się rozumem, a więc nie tylko jego myśli, ale zarazem jego woli i uczucia, na „końcowy cel ludzkiego rozumu”, na zasadę moralną oraz na jego zjednoczenie się z najwyższym dobrem²³.

Nie wynika to stąd, że Kant nie wiedział w jaki sposób ludzie się faktycznie zachowują oraz do czego są oni faktycznie zdolni. W swojej *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* Kant pokazuje w jaki sposób ludzie zachowują się na codzień, pokazuje też, że postępują tak sami z siebie, tak odnoszą się do innych i do siebie nawzajem oraz w jaki sposób obchodzą się z podobnymi sobie. Ale, i jest to dla Kanta istotne, pytanie „czym jest człowiek?” nie jest pytaniem, które odnosi się tylko do niektórych aspektów sposobu, w jaki zachowuje się człowiek, nie sonduje i nie podejmuje ono jedynie tego, co — aby posłużyć się sfor-

²² Friedrich Heinrich Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, w: *Werke*, t. III, Leipzig 1816, s. 351.

²³ Kant, *Logik*, dz. cyt., A 25.

mułowaniem Nietzschego — zawiera się w tym, co ludzkie i arcyłudzkie. Jego celem jest raczej odsłonięcie tego, w jaki sposób konstytuuje się ludzkie poznanie, działanie moralne, wiarygodna wiara i prawdziwe uczucie. Gdy Immanuel Kant stawia pytanie „czym jest człowiek?” nie dokonuje on żadnej redukcji filozofii i trzech innych powyżej wspomnianych pytań do antropologii. Pytania te zostają tylko, z pewnego bardzo określonego powodu, odniesione do antropologii. Chodzi tu mianowicie o to, aby oddać im „krytycznie” sprawiedliwość i aby w stan „kryzysu” wprowadzić zarówno dogmatyczne twierdzenia jak i sceptyczne zastrzeżenia.

Pytanie Immanuela Kanta „czym jest człowiek?” nie wiedzie w ślepą uliczkę, która nazywa się „człowiek”. Wiedzie ono raczej poza opatrzone znakiem zapytania pytanie, odnośnie którego należy zdać sobie sprawę z tego, że nie sposób na nie odpowiedzieć adekwatnie za pomocą zwykłych stwierdzeń, ku pytaniu zrozumianemu w sposób właściwy i to nie tylko odnoszącemu się do Boga, wolności i nieśmiertelności, lecz również dotyczącego tego, czym jest istotna władza sądenia i doświadczenie estetyczne²⁴.

Z radykalnym zwrotem antropologicznym (czy antropologistycznym), w sensie fundamentalno-antropologicznej odpowiedzi na pytanie „czym jest człowiek?” mamy do czynienia u Ludwika Feuerbacha. Pytanie Kantowskie, które, rozumiane w sposób właściwy, dotyczy adekwatnego i odpowiedniego określenia relacji świata i zaświatów, przekształca się w pytanie, które stara się odsłonić „tajemnicę teologii”. Dotyczy ono tego, co daje się odsłonić jako fikcja i projekcja człowieka i, zbadane ze względu na swój prawdziwościowy charakter i rzeczywistość zawartość, sprowadza się wyłącznie do tego, co ludzkie. Człowiek nie został, jak powiada tradycyjne ujęcie, stworzony na podobieństwo Boga. Jest raczej na odwrót: to Bóg został stworzony przez człowieka na jego własny obraz i podobieństwo²⁵. Również Feuerbach w sposób oczywisty przyjmuje aksjomat Giambattisty Vico, ale w odróżnieniu od Vico i Kanta zyskuje on u niego wyłącznie antropologiczny charakter.

Jeśli Ludwik Feuerbach w *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* utrzymuje, że „tajemnicą teologii jest antropologia” i nieco później w odniesieniu do krytyki spekulatywnej filozofii pisze, że wystarczy uczynić orzecznikiem to, co ta uczyniła podmiotem, jak też na odwrót wystarczy uczynić orzeczenie podmiotem, tzn. po prostu należy odwrócić dotychczasowy stan rzeczy i w wyniku tego przywrócić mu prawidłową postać, aby „posiąść jawną, czystą prawdę”²⁶,

²⁴ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, w: *Werke*, t. VI, s. 395–690.

²⁵ Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), w: *Philosophische Kritiken und Grundsätze, Samtliche Werke*, wyd. Wilhelma Bolin i Friedricha Jodla, t. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959, s. 292.

²⁶ Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, w: *Philosophische Kritiken...*, dz. cyt., t. 2, s. 222–224.

wówczas — i na tym polega właściwy radykalizm tego antropologicznego zwrotu — pytanie „czym jest człowiek?” będzie w sposób wyraźny rozumiane w sensie, że nie chodzi tutaj o problematyczne i pozostające problematycznym, ani też o pozostające otwartym i właśnie dlatego otwierające, pytanie, lecz o pytanie, na które należy odpowiedzieć w sposób ostateczny, o pytanie, na które w sposób definitywny może odpowiedzieć tylko człowiek, na które można i należy odpowiedzieć. Naturalną konsekwencją tego stanowiska jest twierdzenie Ludwika Feuerbacha w *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, iż „przekształcenie i rozpuszczenie teologii w antropologię”²⁷ w ostatecznym rozrachunku znaczy, że „nowa filozofia czyni człowieka łącznie z przyrodą, jako jego podłożem, wyłącznym, uniwersalnym i najwyższym przedmiotem filozofii — czyni zatem antropologię, wraz z fizjologią, nauką uniwersalną”²⁸.

W postawionym obecnie i w rozumiany w ten sposób pytaniu: „czym jest człowiek?” chodzi wyłącznie o pytanie dotyczące związku wzajemnych odniesień w jakim ludzie pozostają ze sobą: „Istota człowieka tkwi wyłącznie we wspólności, zawarta jest w jedności relacji człowieka do człowieka, jedności, która jednak ma swoje oparcie w realności różnicy ja i ty”²⁹, w „dialogu między ja i ty”³⁰.

Podczas gdy Immanuel Kant stawiając pytanie „czym jest człowiek?” starał się człowieka — światowego obywatela, który jest obywatelem dwóch światów, uczynić obiektem krytycznych pytań, które wykraczają poza to, co ludzkie i dlatego też dla pytania o to kim jest człowiek mają istotne znaczenie, przez Ludwika Feuerbacha formalnie to samo pytanie, w rzeczywistości jednak — co wykazałem — pytanie różniące się od niego zasadniczo, zostaje wykorzystane po to, aby na jego przykładzie wykazać pozorność tego rodzaju pytań oraz wszelkie na nie odpowiedzi obnażyć jako fikcję, względnie jako projekcję.

W człowieku nie upatruje się już istoty pytającej, lecz kogoś kto daje istotne odpowiedzi, kto rozwiązuje zagadki, rozwiewa wszelkie tajemnice i odpowiada na wszystkie pytania, które stawia człowiek wywodząc je z samego siebie jako kogoś ze swej istoty współistniejącego z innymi, gdyż człowiek jest „człowiekiem wśród ludzi”. Zasadnicze pytanie „czym jest człowiek?” przekształca się tutaj — i w tym widać głęboką zmianę, jakiej ulega — w równie zasadniczą odpowiedź. Pytanie „czym jest człowiek?” nie jest już tutaj właściwie postawione jako pytanie, lecz przekształca się w pytanie w jakimś sensie retoryczne, na które, z merytorycznego punktu widzenia, istnieje już odpowiedź. Gdy fikcyjność tego, co fikcyjne zostaje obnażona jako urojenie, zaczyna się doświadczenie faktów, które — w czym ponownie dochodzi do głosu zasada Giambattisty Vico: *verum idem ac factum* — nie zostały stworzone w oparciu o światowe tworzywo, lecz rozpoznane i zdemaskowane jako wywiedzione antropologicznie, a więc jako projekcje

²⁷ Feuerbach, *Grundsätze*, dz. cyt., (1), s. 245.

²⁸ Feuerbach, *Grundsätze*, dz. cyt., (54), s. 317.

²⁹ Feuerbach, *Grundsätze*, dz. cyt., (59), s. 318.

³⁰ Feuerbach, *Grundsätze*, dz. cyt., (62). Por. (60) 318: „Jedność ja i ty — jest Bogiem”.

człowieka. Wytworzone w ten sposób mogą one jako faktyczne fikcje stać się przedmiotem antropologii jako nowej nauki uniwersalnej.

Fakt, że, ujmując rzecz z perspektywy historii myśli, proces ten nie kończy się na odsłonięciu przez Ludwika Feuerbacha „tajemnicy teologii” i „spekulatywnej filozofii” za pomocą antropologii, a więc na sprowadzeniu nieba na ziemię, zaświatów w obręb świata doczesnego, bowiem u Fryderyka Nietzschego dochodzi do odsłonięcia tajemnicy antropologii i sensu ziemskiej skończoności właśnie poprzez przewyciężenie antropologii fundamentalnej i proponowanej przez nią odpowiedzi na rzekomo ostateczne pytanie o człowieka za pomocą tego, co Nietzsche nazywa „prologiem filozofii przyszłości”³¹ i nauki o „nadczłowieku”³², fakt ten właśnie nie może i nie musi być w pracy, której przedmiotem pytania jest antropologia, rozpatrywany w sposób odrębny. Patrząc z perspektywy Nietzschego antropologia, która pozostaje antropologiczną jest nie tylko potworem, ale jest płodem martwym. Proces ten ukazuje jednak, że kiedy Nietzsche stawia pytanie „czym jest człowiek?” nie chodzi mu o to, aby pozostawać w obrębie dialektyki odwrócenia i zająć tzw. słuszną postawę, w której teza Feuerbacha głosząca, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boga ulega odwróceniu i byt zaświatowy próbuje się przedstawić jako projekcję z perspektywy bytu doczesnego, że odpowiedź autora *Grundsätze* na pytanie rozumiane przez Nietzschego w zupełnie inny sposób każe raczej stwierdzić: człowiek jest czymś, „co winno zostać przewyciężone”³³, jest on „pomostem i upadkiem”³⁴.

Inaczej mówiąc: jeśli już istnieje jakaś dialektyka, to nie tego rodzaju, aby mogła być ona powstrzymana przez Ludwika Feuerbacha. Jest to raczej dialektyka, która nastawiona jest na to, aby fakty mające miejsce w obrębie bytu doczesnego obnażyć jako fikcyjne. Nietzschemu nie chodzi tylko o to, aby przewyciężyć byt pozaświatowy, celem jego jest również, aby przewyciężyć byt doczesny i w oparciu o swoją teorię nadczłowieka otworzyć perspektywę filozofii przyszłości, która toczy swoją grę nie tylko poza obrębem bytu pozaświatowego i doczesnego, ale czyni to również w obrębie bytu doczesnego i pozaświatowego, tzn. zmierza do wykroczenia poza nie. I o ile nadczłowiek stanowi zadanie dla człowieka, który ma poświęcić wszystkie swoje siły na to, aby owego „nadczłowieka” wytworzyć, również i w tym wypadku wychodząc od aksjomatu Vico wykazuje się nieprawdziwość bytu pozaświatowego jak i doczesnego oraz cały wysiłek skupia się na tym, aby tworzyć fakty³⁵.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von gut und böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, w: *Werke*, t. II, s. 563.

³² Por. Richard Wisser, *Übermensch in Sicht?*, w: *Perspectives. A Collection of Essays in Honour of G.A. Rauche*, wyd. Ratnamal Singh, Durban-Westville (South-Africa) 1986, s. 79–103.

³³ Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. L. Anczyc, Kraków, s. 331.

³⁴ Tamże, s. 333.

³⁵ Por. Richard Wisser, *Übermensch in Sicht?*, dz. cyt., s. 90.

Skoro uzna się — czemu służył nasz wywód — że pytanie „kim jest człowiek?” zarówno ze względu na to, co zostało w nim zapytane, jak też ze względu na możliwe nań odpowiedzi, jest rozumiane w bardzo różny sposób oraz różnie jest wykorzystywane, wówczas okazuje się, że całe światy w ścisłym rozumieniu tego słowa dzielą poznawczo-antropologiczne rozumienie tego pytania od jego fundamentalno-antropologicznej wykładni oraz jego pozaantropologicznej inspiracji. Badacz stoi wówczas w obliczu myślowo-historycznego tła, które sprawia, że nie musi już on niczym struszyć chować głowy w piasek tego, co w dwudziestym stuleciu wydarzyło się wpływając na postać antropologii filozoficznych oraz co rozegrało się w obrębie ich samych.

Nie ulega, moim zdaniem, żadnej wątpliwości, że — uwzględniając choćby tylko kilku przedstawicieli nurtu — poczynając od Maxa Schelera, który już w swoim wykładzie *O idei człowieka* z 1915 roku stwierdził, że „w pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dają się sprowadzić do zagadnienia, kim jest człowiek”³⁶, poprzez pracę Helmutha Plessnera *Die Stufen des Organischen und der Mensch* po dzieło Arnolda Gehlena *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, jak też poza tymi trzema wybitnymi przedstawicielami antropologii fundamentalnej i kulturowej, do pytania „kim jest człowiek?” podchodzono w całkiem różny sposób jak też dano wiele na nie odpowiedzi, które różnią się między sobą wyraźnie charakterem. To, że „nigdy dotąd nie wiedziano tak dużo na temat człowieka jak dzisiaj”³⁷ stwierdził już Scheler, pytaniem jest jednak, czy nie ma on zarazem racji twierdząc, że właśnie dlatego nigdy dotąd w historii człowiek nie „stał się tak dalece i w pełni problematyczny” jak dzisiaj³⁸, i to mimo ogromnego wpływu jaki wszechwiedzące ideologie posiadały na człowieka w dwudziestym wieku.

3

Z poglądem tym zgodzą się przynajmniej ci, którzy przekonani są, że — jak to na przykład konstatuje Karl Jaspers — mimo iż antropologiczne badania wykazywały nam (i wyjawiają) osobliwe i zadziwiające rzeczy o człowieku, to jednak, im większą zyskujemy w tym względzie jasność, tym samym zaś, im bardziej stajemy się ich świadomi, nigdy nie są one w stanie uczynić swym własnym przedmiotem człowieka jako całości tzn. „człowiek jest tutaj ciągle czymś więcej niż to, co sam o sobie wie”³⁹. Intensywna i ekstensywna wiedza prowadzi wówczas w mniejszym stopniu do pojawienia się przesądów naukowych jak to miało miejsce w czasach wcześniejszych, jest ona bowiem ugruntowana w świadomości problemu. Przytaczając tutaj wypowiedź Karla Jaspersa nawiązujemy jednak do tego rodzaju

³⁶ Max Scheler, *O idei człowieka*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 173.

³⁷ Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, w: *Späte Schriften*, t. 9, s. 120.

³⁸ Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 232.

³⁹ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, s. 49.

krytyka pojęcia „antropologii filozoficznej”, który w sposób wyraźny i świadomy perspektywy, jaka została otwarta w Kantowskim pytaniu „kim jest człowiek?” nadaje sens pozwalający mu uzyskać zasadniczą jasność co do możliwej wiedzy o człowieku i to zarówno wówczas, gdy człowieka potraktuje się jako „przedmiot badawczy” w kontekście podobnie istotnych filozoficznych pytań podstawowych, jak też w kontekście pytań o różnicę między człowiekiem i zwierzęciem, względnie pytań o narodziny człowieka, jak też wreszcie ze względu na „człowieka jako wolność”⁴⁰.

Oczywistym jest, że jeden z niewielu naukowców pośród filozofów, jakim był Jaspers nie wytyczał granicy dla naukowych badań według własnego uznania. W sposób konsekwentny jednak jako metodolog wyznacza on granicę w postępie poznania odnośnie tego, co zasadniczo partykularne, tzn. w strukturze samej nauki. Granica ta uniemożliwia dojście na tej drodze do „totalnych sądów na temat człowieka”, a zatem do wiedzy, która „wiedzie do rzekomej orientacji w całości”⁴¹. Ale też i inna droga, droga wiodąca poprzez wolność, nie dostarcza wiedzy, która jest niedostępna naukowemu badaniu. Na tej drodze człowiek nie doświadcza siebie „poprzez wiedzę dotyczącą rzeczy, ale przez czyn”⁴², zaś pytanie „kim jest człowiek?” jawi się jako pytanie, na które jedyną i wyłączną odpowiedzią nie jest podanie naukowej definicji człowieka, ale raczej czyn w formie, jak powiada Jaspers, „filozoficznej wiary”⁴³. Skoro „istotna niewiedza” zostanie zachowana w naukowej świadomości znającej własne granice, wówczas powstrzymany zostanie „upadek obrazu człowieka” dokonujący się w wyniku absolutyzacji pewnego co do swej istoty partykularnego poznania poprzez nadanie mu postaci zawierającej w sobie całość wszelkiego ludzkiego poznania⁴⁴. Wszelako w wolności ludzkiego bytu, której człowiek nie zawdzięcza samemu sobie (ponownie wyłania się tu dylemat, w który uwikłany był Giambattista Vico), w wolności od której wychodząc jako jądra wszelkich swoich możliwości urzeczywistnia on „możliwą egzystencję”, człowiek jako egzystencja doświadcza siebie jako „obdarowanego przez transcendencję”⁴⁵ w swojej wolności.

Kiedy Karl Jaspers podejmuje pytanie „kim jest człowiek?”, w świetle tego, co powyżej zostało powiedziane nie powinno już dziwić, że upatruje on w człowieku jedyną światową istotę, „dla której byt ujawnia się poprzez jej własne istnienie”. To zaś, według Jaspersa, oznacza bycie otwartym w „filozoficznej wierze” jako „wierze człowieka w swoje możliwości” na „byt jako całość” oraz życie „w świecie z transcendencją”⁴⁶. Na tej „istotnej równości” zasadza się, według Jaspersa, równość wszystkich ludzi. I jeśli trzeba jeszcze jakiejs wskazówki co do

⁴⁰ Tamże, s. 45.

⁴¹ Tamże, s. 46.

⁴² Tamże, s. 51.

⁴³ Tamże, s. 53.

⁴⁴ Tamże, s. 50.

⁴⁵ Tamże, s. 53, por. 57.

⁴⁶ Tamże, s. 59.

pochodzenia Jaspersowskiej odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?”, to zawarta jest ona bezpośrednio w następującej odpowiedzi Jaspersa na to pytanie: „szacunek, jaki żywimy do każdego człowieka wyklucza sytuację, w której człowiek mógłby zostać potraktowany jedynie jako środek, a nie jako cel sam w sobie zarazem”⁴⁷.

Jeśli Karl Jaspers włącza się w obręb tradycji myślowej zapoczątkowanej przez Immanuela Kanta i stara się udzielić „krytycznej” odpowiedzi na podstawowe pytanie antropologii, to Martin Heidegger zmierza ku temu, aby antropologię jako taką, samą jej „ideę”, wprowadzić w stan „kryzysu”. Mimo iż antropologia jest dyscypliną „płodną merytorycznie” oraz cechuje ją pozytywna praca, rozmija się ona jednak według Heideggera z właściwą problematyką filozoficzną⁴⁸. Heidegger *nota bene* nie przeczy, że antropologowie odgraniczając człowieka od roślin, zwierząt i Boga „zawsze są w stanie powiedzieć coś trafnego na temat ludzi”⁴⁹. Nie dość tego. W swoim freiburskim wykładzie wygłoszonym w semestrze zimowym 1929/30 pt. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger w sposób obszerny rozpatruje te trzy tezy za pomocą porównawczej obserwacji: „Kamień jest bezświatowy, zwierzę ma świat ubogi, człowiek zaś stwarza świat”⁵⁰. I wykazał on ze swej strony, w jaki sposób można podejść do pytań w myśleniu, któremu nie chodzi w pierwszym rzędzie o pytanie „Kim jest człowiek?” lecz o „pytanie o bycie”. Ale czyni on to właśnie dlatego, ponieważ już w *Byciu i czasie* poprzez krytykę tego, co nazywa „ontologiczną nieokreślonością antropologicznie stosowanych tradycyjnych pojęć *logos, dusza, bios, imago dei*, byt osobowy, pojęcia te poprzez egzystencjalno-ontologiczną analitykę ludzkiego *Dasein* wprowadza w stan kryzysu”⁵¹.

Książka Heideggera *Kant i problem metafizyki*, którą, rzecz znamienna, jej autor jako ontolog fundamentalny dedykuje antropologowi fundamentalnemu Maxowi Schelerowi, zaś w późniejszym okresie Heideggera *List o humanizmie* (i nie tylko on), ukazują wszelako wyraźnie, że Heideggerowi nie chodzi o chęć zdobycia lepszej wiedzy w materii antropologicznej, lecz o uwolnienie problematyki, która ani poprzez zbyt pospieszne, ani też poprzez tzw. „okrężne” odpowiedzi, ale też również nie poprzez powrót do chaosu wychwalanego jako owocny nie może zostać przesłonięta przez antropologiczne punkty widzenia⁵². Nie chodzi mu o to, aby ograniczyć wolność badań naukowych w antropologii, lecz o odrzucenie tendencji, która wówczas stanie się radykalna, gdy jej celem

⁴⁷ Tamże, s. 57.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 63–67.

⁴⁹ Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: Martin Heidegger, *Budować. Mieszkać. Myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 83.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, GA t. 29/30, Frankfurt am Main 1983, s. 261–532.

⁵¹ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 63–67.

⁵² Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 234.

stanie się zawarcie całej filozofii w „filozoficznej antropologii”. Chodzi o odrzucenie „antropologizmu” tzn. poglądu, że „antropologia nie tylko poszukuje prawdy o człowieku, lecz już teraz rości sobie prawo do decyzji, co prawda mogłaby w ogóle znaczyć”⁵³.

Również Heidegger powołuje się na Kanta. Nie interpretuje on jednak jego głównej myśli na sposób teoriopoznawczy, lecz stara się zinterpretować ją ontologicznie, nie poznawczoantropologicznie, ale poniekąd ontoantropologicznie, o ile uznaje za konieczne podjęcie namysłu nad byciem-skończonym człowieka, nad „skończonością w samym wnętrzu jego (czytaj: człowieka) istoty”⁵⁴. Nie chodzi tutaj wszelako o absolutyzację skończoności. Skończoność jako ontologiczna jakość człowieka wie dzie raczej, jeśli rozumieć ją jako „uskończonienie” (*Verendlichung*), a więc jako czasową postać przemijania i jakość ludzkiego bytu, do wglądu we właściwą naturę ludzkiej istoty, przez co nie rozumie się nic substancjalnego, ani też tylko transcendentálny sposób poznania, lecz „egzystencjalny” sposób bycia człowieka. Skończoność wie dzie raczej w konsekwencji do wyłonienia się troski o możność-bycia-skończonego człowieka.

Dopiero na tym tle staje się zrozumiałym pozornie oczywisty fakt, że człowiek pyta o Boga, o rozum, o przyrodę, o kulturę. Pytania o istotową, tzn. zakorzenioną w byciu, skończoność człowieka Heidegger nie stawia po to, aby do tradycyjnych tzw. fundamentalnych wypowiedzi na temat człowieka, które tworzą zbiorowisko przeciwstawnych poglądów lub też niejednorodny zbiór, dołączyć nowe, a więc na pytanie „kim jest człowiek?” nie daje on równie uprzedmiotowionej odpowiedzi co one. Dlatego też toruje on drogę doświadczeniu, że w skończoności człowieka pojawia się „konieczność potrzeby zrozumienia bycia”⁵⁵, skończoność bycia, która w przypadku człowieka staje się jawna, jest bowiem bardziej pierwotna niż człowiek ujęty przedmiotowo. W rezultacie unika on błędu, który sam zarzuca wszelkim postaciom antropologii, również filozoficznej, a mianowicie, że „człowieka ustanowiła ona (już zawsze) jako człowieka”⁵⁶. Jeśli więc „pytanie o bycie”, jako pytanie fundamentalno-ontologiczne, odzyskuje należne mu miejsce, to wszelkie odpowiedzi zorientowane fundamentalno-antropologicznie tracą swoją rzekomą podstawę⁵⁷.

Kiedy Heidegger w swoim wykładzie wygłoszonym w semestrze letnim 1935 roku pt. *Wprowadzenie do metafizyki* powiada, że tradycyjne pytanie „czym jest człowiek?”, w wyniku określenia nieprzedmiotowej istoty człowieka z perspektywy zgodnej z byciem istoty bycia, przekształca się w pytanie „kim jest człowiek?”, nie ma to wówczas nic wspólnego z porzuceniem ogólnych określeń i podkreśleniem indywidualnego i osobowego charakteru „ja”, jednostki czy

⁵³ Tamże, s. 232.

⁵⁴ Tamże, s. 236.

⁵⁵ Tamże, s. 242.

⁵⁶ Tamże, s. 244.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, s. 110.

zbiorowości oraz wspólnoty ludzi nieokreślonych lub określonych. Wskazuje to raczej na wzajemną przynależność człowieka i bycia. Oznacza ono tego rodzaju przekształcenie pytania, że aby sprostać ontologicznie relewantnej istocie człowieka i ontologicznie rozumianemu sposobowi ludzkiego bycia, już nie wystarcza poprzez stawianie pytań dotyczących „czegoś”, a więc pytań, które nie odnoszą się do tego, co osobowe (*Wer*), lecz dotyczą ludzkich własności lub tego, co przedmiotowe. W tekstach Heideggera wielokrotnie powraca myśl, którą stara się on wyrazić we wspomnianym wykładzie na podstawie interpretacji rozumianych w sposób źródłowy i zgodnie z nimi interpretowanych fragmentów z Parmenidesa. Chodzi tu mianowicie o myśl, że ze względu na pierwotną „wzajemną przynależność bycia i istoty człowieka”, czy też ze względu na wydarzenie polegające na tym, że „człowiek staje tutaj twarzą w twarz z byciem”⁵⁸, późniejsze domniemane definicje człowieka jako *zoon logon echon*, jako *animal rationale*, jako istota rozumna, jawią się jako wtórne. I Heidegger nie ustaje w wysiłkach, aby zwrócić naszą uwagę na to, że „od dawna błakamy się w dzikiej płataninie pojęć i wyobrażeń” pochodzących z dziedziny psychologii, etyki, teorii poznania i antropologii, przy pomocy których sporządzona została zachodnioeuropejska nauka o człowieku⁵⁹, która ustanawia nieprzeczwyciężalne granice i uniemożliwia adekwatne ujęcie pierwszych przejawów istoty człowieka.

W dodatku największe nieszczęście polega w oczach Heideggera na istnieniu książek, które mając w tytule pytanie „czym jest człowiek?”, właśnie z tego powodu w ogóle go nie stawiają, tkwi ono w nich „jedynie w literach tworzących tytuł”. Nie stawia się w nich tego pytania dlatego, „ponieważ posiada się już na nie gotową odpowiedź i to odpowiedź tego rodzaju, że powiada się w niej zarazem, iż w ogóle nie powinno się stawiać tego pytania”. Heidegger dostrzega w rzeczy samej, że posługiwanie się pytaniem „czym jest człowiek?” jako ozdobą na okładkach książek, właśnie dlatego, ponieważ nie chce się i nie jest się w stanie go stawiać, świadczy o zaniku pierwotnego pytania jako podstawowego wydarzenia historycznego bytu. W związku z tym za podstawowe wyznaczniki myślenia uznaje on: „1. Określenie istoty człowieka nie ma nigdy postaci odpowiedzi, ale jest z istoty pytaniem”⁶⁰, „2. Zapytywanie zawarte w tym pytaniu i jego rozstrzygnięcie jest historyczne w pierwotnym sensie, ponieważ dopiero to pytanie tworzy historię” (najwyraźniej również Heidegger składa tutaj hołd aksjomatowi Giambattisty Vico), „3. Jest tak, ponieważ pytanie, kim jest człowiek może zostać postawione tylko w pytaniu o bycie”⁶¹. Krótko: Heidegger nie pyta o istotę bycia oraz nie daje żadnych tzw. istotowych odpowiedzi. Pyta on raczej o „istotę człowieka” jako odniesienie, „które dopiero otwiera człowieka na bycie”. Fun-

⁵⁸ Tamże, s. 108.

⁵⁹ Tamże, s. 108.

⁶⁰ Tamże, s. 107.

⁶¹ Tamże, s. 109.

damentalno-ontologiczne pytanie o człowieka sprawia zatem, że fundamentalno-antropologiczne odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek — i na tym jest położony nacisk — nie kneblują ust.

W świetle tego, co ujawniło się w naszych rozważaniach w odniesieniu do pytania „czym jest człowiek?” jeśli chodzi o różne sposoby, w jaki to pytanie rozumiano i jak odpowiadano na nie rozstrzygając je ostatecznie, czyniąc je więc problematycznym, możliwe się staje uczynienie godną zapytywania (*Fragwürdigkeit*) „filozoficzną antropologię” oraz uczynienie problematycznym pytania „czym jest człowiek?”.

4

Na czym miałyby polegać, ujrane z tej perspektywy, zadanie myśli i badań w przyszłości? Mogłoby ono polegać poniekąd na uczynieniu problemem rzeczywistego zapośredniczenia myślenia, które w perspektywie „pytania o bycie” stara się wykazać, że człowiek jest istotą myślącą, z badaniami, które zajmując się ludzkimi cechami i własnościami, odnajdują coraz to nowe „antropiny”. Podejście to nie polegałoby więc na tym, aby przeciwstawiać sobie ontologię fundamentalną określoną przez „pytanie o bycie” z fundamentalną antropologią określoną przez pytanie „czym jest człowiek?”. To w jaki sposób miałyby wyglądać to zapośredniczenie, jest problemem pierwszej rangi, wynika on jednak z wykazanej dwutorowości naszego zagadnienia, któremu jednak obecnie chcemy nadać jednolitą postać. Pytaniem jest, czy dotychczas praktykowane formy metodycznego postępowania, takie jak pozytywna, dialektyczna czy integrująca interwencja, są w odniesieniu do niego adekwatne. Dlatego podjąłem próbę artykulacji doświadczenia antro-po-ontologicznego, w którym ontologicznie rozumiana istota ludzka ma postać procesualną i które pozostawia otwartą perspektywę pytania, zarazem zaś ujawnia się w nim konieczność udzielenia antropologicznych odpowiedzi. Nazywam to doświadczeniem „krytyczno-kryzysowego fundamentalnego nastrojenia człowieka «mającego postać antro-po-ontologii»”⁶².

Co należy rozumieć przez to określenie? „Fundamentalne nastrojenie” nie jest dowolną daną, na jaką natrafia człowiek dając jej wyraz za pomocą opisu typowego dla danej dyscypliny. Chodzi tu bowiem o nastrojenie, które utrzymuje go na całej drodze jego życia, od którego nie wychodzi on niczym od jakiegoś faktu i do którego też nie zbliża się niczym do jakiegoś celu, ale o nastrojenie raczej, poza które nie wykracza mając na uwadze wszystkie fakty, które zeń dlań wynikają, które też dlatego nie pozwala mu zatrzymać się przy wszelkich istotowych konfiguracjach na jakie natrafia w życiu, ale nieustannie utrzymuje go w ruchu. Mówiąc inaczej chodzi tu o nastrojenie, które patrząc z perspektywy ontologicznej stanowi wyraz ludzkiej skończoności, patrząc z perspektywy ant-

⁶² R. Wisser, *Die Fraglichkeit der Frage*, dz. cyt., s. 111.

ropologicznej natomiast tkwi ono strukturalnie u podstaw wyjawienia się ludzkiego bytu⁶³.

Co oznacza „krytyczno-kryzysowe fundamentalne nastrojenie”? Również i w tym wypadku ujmując rzecz w sposób zwięzły jedynie tyle: człowiek się odróżnia od — i odróżnianie się, odłączanie, tzn. pierwotne-dzielenie (*Ur-teilen*), które porządkuje, separuje, odcina się od czegoś, od-dziela, składa się na właściwy sens słowa „krytyczny”, który nie wyczerpuje się w tzw. krytykowaniu, lecz jest widoczne samo wszem i wobec w tzw. postawie krytycznej, w roz-łożeniu i rozcięciu stołowego obrusa. Wszelako twierdzenie: człowiek się od-różnia, jest wieloznaczne. Człowiek się odróżnia nie tylko od czegoś innego niż on sam, a więc od przedmiotów, czy od innego, a więc od osób, ale również nieustannie i nieuchronnie odróżnia się od samego siebie. Nic stąd dziwnego, że z tego rodzaju „krytyki”, która ma miejsce przed wszelkim poznawczym odróżnianiem i stanowi antropologiczny oraz ontologiczny problem pierwszej rangi, czyli antro-po-ontologiczny problem podstawowy, z tego rodzaju „krytyki” tedy bierze się ciągle pytanie o coś i o kogoś, o przedmiot i o podmiot, o przedmiotowy stan rzeczy i nieprzedmiotowy stan osobowy, wzgl. stan „ja”, jak też i pytanie o stosunek w jakim tego rodzaju struktura pozostaje wobec bycia, a więc pytanie o stan-bycia. Zarazem jednak mamy tutaj do czynienia z przymusem polegającym na konieczności dawania odpowiedzi, wszelako bez równoczesnego suponowania, iż owe odpowiedzi mają charakter ostateczny. W rezultacie pytanie i odpowiedź zostają zachowane jako element gry oraz pozostające w relacji wzajemnej implikacji. Wziąć na siebie odpowiedzialność stanowi ludzki sposób bycia pierwszej rangi. Odpowiedź nie wyklucza wówczas dalszego zapytywania, zaś pytanie posiada odpowiedź za swoimi plecami. Wspomniana antro-po-ontologiczna struktura „krytyki” opatruje zgodnie ze swoją istotą nieustannie znakiem zapytania dane odpowiedzi wynikające z niej w sposób strukturalny, jakkolwiek nie zostały one sformułowane na podstawie tej struktury. W ten sposób jednak ujawnia ona drugą stronę medalu, którą nazywam „kryzysowym fundamentalnym nastrojeniem” człowieka⁶⁴.

Trzeba widzieć również rzecz następującą: podobnie jak człowiek zawsze jest już „krytyczny”, zanim podejmie krytykę poznania czy krytykę rzeczową czy też krytykę osobową czy krytykę „ja”, znajduje się on też już zawsze „w stanie kryzysu” — na krawędzi, w podejrzaney sytuacji, w niebezpiecznym położeniu. Na tym też polega właściwy sens słowa „kryzysowy”, który nie ma nic wspólnego z pojęciem „kryzysu” za pomocą którego nazywamy to, co nie przebiega w ten

⁶³ Por. odnośnie tej problematyki Richard Wisser, *Kritik und Krise als Wege zum Selbstverstandnis des Menschen*, w: „Wissenschaft und Weltbild”, rocznik 27, Wien 1974, s. 291–298.

⁶⁴ R. Wisser, *Die Fraglichkeit der Frage*, dz. cyt., s. 110.

sposób, w jaki je sobie pomyśleliśmy i zamierzaliśmy, co też staramy się w możliwie jak najszybszy sposób mieć za sobą. Tak jak nie możemy wyzwolić się od naszego „bycia-krytycznym”, ponieważ jest ono „byciem krytycznym”, tak samo nie możemy uwolnić się od naszego „bycia-w-stanie-kryzysu”, ponieważ jest ono „byciem w kryzysie”. Mówiąc inaczej: jesteśmy zmuszeni do tego, aby w obliczu wewnętrznego rozszczepienia i niemożności usunięcia sytuacji, w jakiej się obecnie znajdujemy i próbujemy się w niej odnaleźć, podjąć decyzję i to tego rodzaju, że owa decyzja nie doprowadzi do zniesienia fundamentalnego nastrojenia polegającego na konieczności podejmowania decyzji. Wprawdzie jesteśmy zmuszeni do tego, aby dawać odpowiedzi, ale w świadomości tego, że odpowiedzi nie przynoszą ostatecznego słowa, jesteśmy zmuszeni do tego, aby dawać odpowiedzi nie mogąc się z nich wywikłać jako odpowiadający i w ostateczności odpowiedzialni. Nie możemy niczym baron Münchhausen wyciągnąć siebie za włosy z błota czy spuścić się po własnym warkocz w dół niczym po linie, musimy raczej dawać odpowiedzialne odpowiedzi i brać je na siebie.

Wypracowanie „krytyczno-kryzysowego fundamentalnego nastrojenia” nie wyjawia, o czym należy pamiętać, w sferze badań antropologicznych ani nowych własności człowieka ujętego na sposób przedmiotowy, ani też nie daje żadnego oparcia w obrębie analityki egzystencjalnej *Da-sein* w odniesieniu do „pytania o bycie”. Zachowuje ono jednak, jako antropologiczne doświadczenie, dostęp do tych dwóch perspektyw. Nie tylko czyni ono zrozumiałym, lecz dostarcza struktury dla możliwości i konieczności udzielenia odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?”, jak również dla tego, aby samą tę odpowiedź poprzez to pytanie opatrzyć znakiem zapytania. Chodzi tu innymi słowy o to, aby uczynić zrozumiałym, że tam, gdzie nie ma żadnych odpowiedzi o charakterze przedmiotowym, należy udzielić odpowiedzi o charakterze odpowiedzialnym, odpowiedzi, które wprawdzie opatrują znakiem zapytania określone pytania, ale nie pytanie jako takie. Punkt ciężkości antropo-ontologicznego zapośredniczenia zdaje się leżeć w prawidłowo rozumianej strukturze pojęć: pytanie — odpowiedź — odpowiedzialność⁶⁵. „Krytyczno-kryzysowe fundamentalne nastrojenie” — tak mi się przynajmniej wydaje — tkwi u podstaw problematyczności „filozoficznej antropologii” i pytalności pytania „czym jest człowiek?”, o ile pyta się w nim nie tylko o „co” ludzkiego bytu, lecz o istotę człowieka w jego przynależności do bycia.

Jestem zdania, że właściwe uprawianie „krytyczno-kryzysowej antropologii” polega na tym, że prowadzi się tu badania na sposób antropologiczny, ale też zarazem antropologia ta opatruje ontologicznie znakiem zapytania samą siebie. Wynikają z niej nie tylko określone stanowiska badawcze i negacje, a zatem

⁶⁵ Richard Wisser, *Anthropologische Grundlagen der Verantwortung*, w: *Wirtschaftspädagogik im spektrum ihrer Problemstellung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Joachim Peege*, wyd. Manfred Becker i Ulrich Pleiss, Beltmannsweiler 1988, s. 1–18.

odpowiedzi, ale zachowuje ona otwartą postawę wobec pytań, które wiodą poza człowieka, w których jednak ma się na uwadze relacje istotne dla człowieka. „Krytyczno-kryzysowa antropologia” — „krytyczna” nie w potocznym sensie jako zgłaszająca roszczenie do lepszej wiedzy, oraz „kryzysowa” nie w potocznym sensie jako odrzucana uciążliwa choroba — odpowiada według mnie raczej temu, w jaki sposób człowiek może doświadczyć siebie jako fundamentalnie nastrojony, jako istota „kryzysowo-krytyczna”, a więc jako istota żyjąca i istota ludzka zarazem, która ani nie sprowadza się do stanowisk, jakie przyjmuje, ani nie może pozostawać przy dokonywanych przez siebie negacjach. Ale też właśnie dlatego, że człowiek nie może pozostawać przy obranych przez siebie stanowiskach i negacjach, ale jest w sposób istotowy człowiekiem wówczas, gdy tam, gdzie możliwe są odpowiedzi w oparciu o wiedzę, udziela ich będąc świadom ich ograniczonego charakteru, tam zaś, gdzie wymagane są odpowiedzi życiowej i bytowej rangi, jest świadom tego, że winien udzielić odpowiedzialnych odpowiedzi, które nie zamykają perspektywy pytania, ale ją otwierają.

Tłumaczył Paweł Dybel