

ROBERT MARSZAŁEK

## CZŁOWIECZE STWO NA ROZDROU

**Gernot Böhme:** *Antropologia filozoficzna. Uj cie pragmatyczne - Wykłady z Darmstadt*, tłum. Piotr Domański, przedmowa i red. nauk. Stanisław Czerniak. Warszawa, Wyd. IFiS PAN, 1998, XLVII + 274 s.

Cykl wykładów Gernota Böhme z Politechniki w Darmstadt, zatytułowany *Antropologia filozoficzna. Uj cie pragmatyczne*, stanowi cenne kompendium współczesnej - i jak najbardziej zgodnej z duchem tera niejszo ci (cho oryginał ukazał si w 1985 r., a w mi dzyczasie Böhme opublikował co najmniej pi doniosłych pozycji) - wiedzy filozoficznej o człowieku, czyli antropologii wła nie. Autor jest jedn z ciekawszych indywidualno ci na niemieckim rynku filozoficznym, my licielem nieszablonowym, wymykaj - cym si standardowym klasyfikacjom - podziałom według kryteriów „konfesyjnych”. Ale nie mo e te uj uwagi, e horyzont jego poszukiwa wyznacza krytyczna filozofia Szkoły Frankfurckiej (zwłaszcza w uj ciu klasycznym, horkheimerowsko-adornia skim). My l krytyczna wszelako jest w zasadzie odporna na dogmatyczne kostnienie i dlatego tylko za spraw partacza mogłaby wyrodzi si w jakie kolejne wyznanie wiary.

Kim takim z pewno ci nie jest Böhme. Nawi zuje on bowiem do najwa niejszych historycznych (od Platona do Nietzschego) i współczesnych (Scheler, Gehlen, Plessner) filozoficznych stanowisk antropologicznych, wyzyskuje tezy przeciwników klasycznie rozumianej antropologii (zwł. Heideggera i Sartre'a), uwzgl dnia ustalenia nauk empirycznych (socjologii, psychologii, medycyny tudzie etnologu), a w swych tyle miałych, co celnych diagnozach i syntezach ani nie waha si wygłasza pogl dów niepopularnych, ani nie obawia si spo ytkowa okazałego dorobku my liciela mo e niesłusznie zapomnianego, mianowicie Hermanna Schmitza.

Przejrzyste i wyczerpuj ce przedstawienie miejsca koncepcji Böhme na tle historycznym i w kontek cie dzisiejszych debat antropologicznych, jakiego dostarcza przedmowa Stanisława Czerniaka, zwalnia nas z obowi zku bli szej prezentacji usytuowania owej koncepcji wobec teorii jej pokrewnych. Z drugiej strony sama immanentna rekonstrukcja głównych w tków i motywów organizuj cych my lenie niemieckiego filozofa nie mo e oby si bez przywołania podło a polemicznego, a przynajmniej jego najwa niejszej „warstwy”, czyli rozprawy z antropologi Kanta. Albowiem idea czło-

wieczyste suwerenne, spajające przemycenie Böhme jako centralna pozytywna propozycja teoretyczna, formułowana jest w opozycji do Kantowskiej nauki o racjonalnej autonomii jednostki ludzkiej. Autor pyta, jaki „człowiek [...] ukazuje się na tle wielowymiarowej wiedzy o człowieku?” I odpowiada: dla „odróżnienia od autonomicznego człowieka rozumnego u Kanta chciałbym go nazwać człowiekiem suwerennym. Wyraz *suvereno* bywa ł czony z panowaniem. Lecz nie chciałbym, by go tutaj tak rozumiano. Człowiek suwerenny różni się od autonomicznego bynajmniej nie w jakimś stopniu panowania nad sobą czy innymi. Suwerenność oznacza tu być raczej, a nie trzeba panować nad wszystkim” (s. 250).

To charakterystyczne dla podejścia „krytycznego” i jego dążenie do samookrelenia, a niesprawiedliwe wobec Kanta wyeksponowanie momentu represyjnego jako konstytutywnego składnika racjonalności nowożytnej w aspekcie praktycznym - przygotowuje zarazem grunt pod konkretyzację pojęcia suwerenności. Dla postawy człowieka suwerennego najistotniejsze ma być uznawanie wszelkich przejawów odmiennie i szeroko rozumianych zachowań - wszelkich alternatywnych modeli życia czy współżycia - za równorzędne i równoprawne względem modelu najbardziej rozpowszechnionego w świecie kultury i cywilizacji zachodnioeuropejskiej, czyli właśnie względem owej demonizowanej racjonalności jako racjonalności panowania i represji. Człowiek suwerenny wie bowiem, że iluzoryczne były rozmaite próby podania zbioru niezmiennych cech tworzących naturę ludzką, gdy nie liczyły się z nieredukowalną historycznością ludzkiego bycia; wie on także, że nie sposób uzasadnić wysokości jednych form organizacji życia zbiorowego w stosunku do innych - preferujących odmienne typy interakcji i inaczej definiujących to, co dla człowieczeństwa istotne - gdyby do wykluczenia jest ostatecznie arbitralnym aktem przemocy bądź sfłumienia, niegodnym miana uzasadnienia.

Jedynym rozstrzygnięciem jest więc postawa otwartości wobec innych, inaczej kulturowo określonych lub skonstruowanych konstelacji wyznaczników człowieczeństwa, czyli *humanów* (termin Böhme), do których należą m. in. ciało, psychika i wiadomość. Ale te i inne *humana* nie istnieją jako takie w sposób trwały ani nie dają się realnie wyizolować - człowiek „raczej bywa w stanach, w których zaczyna się wyróżniać coś takiego jak *ja*, jak wiadomość czy odczuwanie cielesne” (s. 101). Czym zupełnie względnie i historycznie uwarunkowanym (choć trudno powiedzieć, że ponadto przypadkowym) jest np. uznawanie *ja* nie opartej na woli za fundament antropologiczny. W czasach homeryckich - twierdzi Böhme - działania ludzkie nie postrzegano jako następstw wiadomych, autonomicznych postanowień płynących z chęci, które samodzielnie określa swój cel; widziano w nich natomiast skutki ingerencji lub cierpienia się ponadindywidualnych mocy,

personifikowanych jako bóstwa. Dopiero rozci gnę ty w czasie sprzeciw wobec bezradno ci indywidualnego jestestwa, które całkowicie poddane obiektywnym mocom etycznym mogło w ko ciu zatraci si w nich, spowodował stopniowe wykształcanie si najpierw sofistyczno-sokratejskiego, a pó niej chrze cija skiego wzorca wolno ci i odpowiedzialno ci.

Podobne uj cie genezy zachodnioeuropejskiej psychiki jako fenomenowi kulturowo-cywilizacyjnego znane s co najmniej od czasów Schellinga i Hegla, a szerszej publiczno ci ju na pewno z wyst pie Cassirera, Horkheimera i Adorna. Wszyscy oni w swych nader tre ciwych analizach dziejów podkre lali rol mitu w kształtowaniu si racjonalnej podmiotowo ci chrze - cija skiego mieszczanina, przy czym mit pełnił funkcj albo siły negatywnej, od której trzeba si wyzwoli , albo pozytywnej, stwarzaj cej dopiero warunki wyłonienia si pełnowarto ciowego człowiecze stwa. Zawsze jednak przesłank była pewna teleologia procesu historycznego: u jego podło a le ała religijnie lub dialektycznie nacechowana idea odr bno ci bytu swoi cie ludzkiego. Böhme z jednej strony nie zadaje sobie trudu bardziej szczegółowego i dogł bnego prze ledzenia kolejnych faz stawania si owej racjonalnej podmiotowo ci, z drugiej strony za w swej konsekwencji krytyka radykalnego posuwa si do zanegowania wszelkiej celowo ci stawania si jakiego jestestwa jako ciowo wyró nionego spo ród ywych ciał zwierz cych.

Takie odró nianie si ma by kolejnym - bardziej elementarnym ni wewn trzspołeczne rz dy represywnej racjonalno ci i chyba dlatego tym bardziej zideologizowanym i zafałszowanym - przejawem czysto siłowego zaprowadzania porz dku. O nieoczywisto ci naszego wywy szenia ponad wiat zwierz t wiadczy nie tylko współczesne eksperymentalne potwierdzenia faktu, e zwierz ta komunikuj si , s obdarzone inteligencj czy potrafi posługiwa si przedmiotami jako narz dziami (autor nie wspomina, e te sprawy znane były ju staro ytnym sceptykom); wiadczy o tym tak e „cze oddawana im jako bogom we wczesnych kulturach wysokich, jak Azteków czy Egipcjan. Boskie zwierz ta - to te wła nie, które si wyró niły dzi ki umiej tno ciom wy szym ni ludzkie [... ]” (s. 206). St d postulat autora - id cy w parze z podkre laniem (po cz ci za Schmitzem) doniosło ci egzystencji cielesnej („Trzeba i za odczuwaniem cielesnym, za intencjami, które si samoistnie budz w ciele.”[s. 118]) - by zwierz ta traktowa *rzeczywi - cie* jak równorz dnych partnerów naszego istnienia, by dostrzega w nich materializacj owej wypartej i stłumionej, cielesno-nie wiadomej inno ci w nas samych.

Dlatego nie dziwi ju nawoływanie Böhme - przygotowane przez *Dialektyk o wiecenia*, ale posuwaj ce si znacznie dalej - do wypracowania wra liwo ci innej ni ta kontrolowana przez autonomiczn podmiotowo . Chodzi mu bowiem bardziej o przywrócenie lub odtworzenie form doznawa-

nia, które polega by miały na poddawaniu się zewnętrznemu warunkowaniu przez określone konstelacje obiektywnych elementów. W ten sposób ograniczone by zostały roszczenia nowożytnej podmiotowości do władzy absolutnej, do sprawczo-nastawczego poddawiania, zestawiania tudzież przedstawiania rzeczywistości; zresztą sama ta władza w swym wymiarze techniczno-manipulacyjnej obiektywizacji (panowania zarówno nad przyrodą, jak i nad społeczeństwem) doprowadza jednostkę do uzależnienia od jej wytworów, które przejawia się jako dobrowolne poddawanie się zewnętrznemu sterowaniu, począwszy od zachowań politycznych, a skończywszy na odwołaniu się zgodnie z „unaukownymi” zaleceniami medyczno-kucharskimi.

I właśnie temu zagubieniu przeciwdziałać winna rehabilitacja nastrojów, czyli owych konstelacji obiektywnych elementów w ich funkcji wskrzeszania uczuciowej więzi człowieka ze światem. Albowiem wbrew pozorom czym zupełnie innym niż *sterowanie* z zewnątrz jest zewnętrzne *warunkowanie* przez nastroje. Rehabilitacja nastrojów wzbogaciłaby o nowe doznania ludzkie życie i uwolniłaby ludzką wiedzę z tego stanu racjonalistycznego usztywnienia, w którym traktuje się magię i czarodziejstwo jako czyste oszustwo, a świat pogańskich bogów jako rzecz niebyły i nieważny albo jako projekcję. Pozwoliłaby też na inną ocenę cielesnej rzeczywistości człowieka. „Każdy człowiek ma bowiem swój klimat, współtworzy klimat ogólny, w jakim się ze sobą stykamy” (s. 177). Ważne jest to podkreślenie, że chodzi o *wzbogacenie*, a nie o całkowitą zmianę ludzkiego życia. A zatem odwieczna uczuciowo *nadbudowywałaby* się raczej nad dotychczas dominującymi formami samokontrolowania. „Iluzją byłoby zrównywanie zdolności życia uczuciowego z brakiem dyscypliny, uznawanie go za nie wiadomego poprzez wyłączenie wiadomości, mieszanie przyzwolenia na poddanie się biegowi zdarzeń z utratą panowania nad sobą. Raczej jest tak, jak w tezie Marksa: socjalizm może na zrealizować tylko wtedy, gdy przejdzie się przez kapitalizm. Nowa ludzka egzystencja uwydatni się nam dopiero na tle zdobyczy o wieczenia” (s. 250). Ale nie tylko o wieczenia – tak w innych epokach lub kulturach (tzn. innych *stanów antropologicznych*), w tej mierze, w jakiej zdolni jesteśmy hermeneutycznie przeniknąć sposoby do wiadczenia inne od naszego i sensownie komponować je w nasze życie (por. s. 230, 252). A może to robi, ponieważ obco i inno w istocie odczuwany jako coś własnego, tylko w wypartego w procesie konstytuowania własnej tożsamości (por. s. 248).

Jednak ten, kto w ród kierunków dalszego – zrywania z dominacją modelu „racjonalności autonomicznej” – kształtowania ludzkiego bycia, sugerowanych przez Böhme, doszukiwałby się drogi religijnej jako opcji równorzędnej, zapoznawałby krytyczny charakter jego „antropologii filozoficznej w ujęciu pragmatycznym”. Jeżeli postawa religijna zasadza się na

uznawaniu, e w swym byciu zdani jeste my przede wszystkim na *numinosum*, to nie ma dla niej miejsca w granicach takiej antropologii. Wszak uzale nienie tego typu wyklucza nie tylko autonomi , lecz tak e suwerenno podmiotu „o wieconego”. Wszelkie *sacrum*- a ju bóg monoteistyczny w szczególno ci - da wył czno ci dla siebie, a z ni bynajmniej nie licuje samoistno podmiotu, który przecie *sam* ma wdawa si w nastroje czy wnika w odmiennie kultur i sposobów ycia, by spontanicznie - a przy tym „ekologicznie” - ograniczy sw „nowo ytno-nowoczesn ” ekspansywno . Inno za *moj* inno uzna mog za tylko wtedy, gdy nie narusza ona mojej „mojo ci”, tak jak ja nie naruszam jej „swoisto ci”, gdy przeto wiem, e pole mojego oddziaływania z ni nie jest ju okre lone przez przemoc.

Tote ani klasyczny humanizm (usiłuj cy uchwyci i wyrazi „natur ” człowieka), ani jakiegokolwiek podej cie teologiczne nie jest w stanie wytyczy drogi antropologii przyszło ci. Skoro umarł i Bóg (co wiemy od Nietzschego), i „istotny” człowiek (czego z wolna dowiadujemy si od heideggerystów, egzystencjalistów i innych „postmodernistów”, którzy zatroskani marszcz czoła, po czym puszczaj si w m tny wir paplaniny), pozostaje zastanowi si , co stanowi o godno ci człowieka li tylko „istniej cego”; bo nie sposób ju pyta o jego ontycznie trwałe „człowiecze stwo”.

Gernot Böhme widzi t godno w zdolno ci sprzeciwu, a szerzej: negacji, co potwierdza ma dwudziestowieczna antropologia i co u zarania naszej cywilizacji Homer wyraził w historii Odyseusza, który przed zemst Polifemata ratuje si nazywaj c si „Nikiem”. Nale y tu równie współczesny protest przeciw wypieraniu alternatywnych form bycia człowiekiem i przeciw „totalizuj cym” projektom aksjologicznym. Mo na si jednak zastanawia , czy przywracanie wa no ci tym formom, tym stanom antropologicznym - nawet pizy zało eniu, e nie wracamy po prostu do czego , co ju było, lecz kreujemy now syntez - nie prowadzi ostatecznie do zaprzeczenia tak rozumianej godno ci. Bo w tpliwe, czy rozległa pozytywno akceptowanych („aktywnie” tolerowanych) odmiennie ci pozostawia miejsce na jaki przyszły sprzeciw, który nie zostałby przez ni „zniwelowany” („wchłoni ty”) i nie popadłby przy tym w religijny (zatem z gruntu antyludzki) obskurantyzm, a wi c nie wyzbył si - niczym owa synteza - mo liwo ci przeczenia. Trudno natomiast uwa a tak czy inn (humanistyczn b d religijn ) posta negacji samego sprzeciwu za najwy sze potwierdzenie ludzkiej godno ci, która w tym akcie negacji doznawałaby swego „dialektycznego wyostrenia”. Jako nast pstwem takiego *salto mortale* byłaby albo stagnacja etycznej nieokre lono ci, albo cisza niebytu. W obu przypadkach bycie człowiekiem zanikałoby.

Rozwi zanie Böhme go nie przekonuje. Postuluje on, by przyszłe „posta wy etyczne zrodzone w akcie sprzeciwu były w jakiej mierze postawami

arystokratycznymi, wzorcem dobra uosabianym przez nielicznych. Nosiciele takich postaw nie liczą na aprobatę wszystkich, ale zdani są na uznanie i solidarność co najmniej niewielu, by nie gasły one w zarzewiu, lecz mogły zyskać stabilność etosu” (s. 271). Nie wiadomo, przeciw czemu miałyby się protestować w społeczeństwie wyostrożonej tolerancji dla odmiennej jako wręcz (potencjalnego) składnika nas samych - wyrażenia „beźmiar powodów do protestu” i nieuchronny partykularyzm ruchów protestacyjnych” (s. 271) zakrawają na pustosławie. A mówienie o postawach arystokratycznych, wzorcach dobra i etosie tchnie stąd chłizną porzucanych wartości i niezmiennych „istot” antropologicznych.