

Martin

BUBBER

Problem człowieka

Przełożył i wstępem opatrzył
Jan Doktor



Warszawa 1993
Wydawnictwo Naukowe PWN

Tytuł oryginału

Das Problem des Menschen

w: *Werke*, Bd. I, *Schriften zur Philosophie*

Kösel-Verlag, München 1962

Okladkę i strony tytułowe projektowała

Maryna Wiśniewska

Redaktor

Wanda Lipnik

Redaktor techniczny

Teresa Skrzypkowska

Copyright © for the Polish edition
by Wydawnictwo Naukowe PWN Sp. z o.o.
Warszawa 1993

Druk i oprawa: „DROGOWIEC”, Sp. z o.o. Kielce, ul. Sienna 2

ISBN 83-01-11252-2

Spis treści

Wprowadzenie	VII
------------------------	-----

Problem człowieka

Część I. Droga problemu

Pytania Kanta	3
Od Arystotelesa do Kanta	11
Hegel i Marks	23
Feuerbach i Nietzsche	32

Część II. Próby naszych czasów

Kryzys i jego wyraz	43
Nauka Heideggera	50
Nauka Schelera	69
Perspektywy	87
Indeks osób	94

Wprowadzenie

W dziejach współczesnej myśli europejskiej należy bez wątpienia do postaci największych i najbardziej kontrowersyjnych. Szczególnie szokujący był i jest kontrast między uznaniem, a niekiedy wręcz fascynacją, jaką wzbudzał wśród chrześcijan, zwłaszcza protestanckich i katolickich teologów, a niemal całkowitą obojętnością wobec jego dzieła w świecie żydowskim. Ten wielki apostoł Izraela zdawał się mówić — jak to zauważył kiedyś jego przyjaciel Gershom Scholem — „językiem, który najmniej rozumieli sami Żydzi”. Wprawdzie po śmierci jego prace zaczęły zdobywać sobie uznanie również w Izraelu, ale nie dotyczy to kręgów religijnych, dla których pozostaje on „religijnym anarchistą” i które konsekwentnie odrzucają jego wizję judaizmu.

Dzieło Bubera można podzielić na pięć kręgów tematycznych: pisma poświęcone judaizmowi i religioznawstwu porównawczemu, tzn. pisma chasydzkie; tłumaczenie Biblii na język niemiecki (sam Buber uznał to zadanie za najważniejsze dzieło jego życia; Biblię tłumaczył, początkowo z Franzem Rosenzweigem, a po jego śmierci samodzielnie, blisko 60 lat); dialogika oraz próby jej zastosowania w antropologii, psychologii, socjologii i pedagogice; wreszcie polityczna publicystyka, dotycząca przede wszystkim problemów państwa Izrael.

Największą popularność zdobyły sobie jego pisma dialogiczne i chasydzkie, które przetłumaczono na wiele języków, a najważniejsze z nich, stale wznawiane, uznano już za klasyczne prace filozoficzne (dotyczy to przede wszystkim *Ja i Ty*) i religioznawcze.

*

W swoim długim życiu Buber kilkakrotnie zmieniał nie tylko kraj zamieszkania, ale i język, którym posługiwał się na co dzień i w którym tworzył. Urodził się w 1878 r. w Wiedniu, ale wychowywał się w Galicji, w domu dziadka, bogatego kupca i znanego wydawcy midraszy, Salomona Bubera. W domu z dziadkami rozmawiał po niemiecku

i niemiecki uważał też później za swój język ojczysty — *Muttersprache*. Ze służbą natomiast rozmawiał po polsku. Uczęszczał też we Lwowie do polskiego gimnazjum im. Franciszka Józefa, po polsku pisze i wydaje swoje pierwsze utwory. Próbuje przełożyć na język polski *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego¹.

Po maturze wyjeżdża na studia do Wiednia, a później do Lipska, Zurychu i Berlina. W Niemczech osiada na stałe i tam też wydaje swoje najważniejsze prace. Jego przekład Biblii, który miał przybliżyć niemieckiemu czytelnikowi ducha pierwotnego judaizmu, budzi zachwyt znawców i przynosi Buberowi miano mistrza języka niemieckiego. Wgnany z Niemiec w roku 1938 osiada w Jerozolimie, gdzie szybko doskonali swój hebrajski, którego nauczył się jeszcze w domu dziadka, ale władał nim tylko biernie. Po hebrajsku pisze kolejne książki, między innymi *Problem człowieka* oraz swą jedyną powieść, *Gog i Magog*, opisującą poruszenie mesjańskie wśród polskich chasydów w okresie napoleońskim. Szybko też zostaje uznany za mistrza również języka hebrajskiego.

Mimo tak powikłanego życiorysu — Buber uważał się zawsze za polskiego Żyda. Szczególnie często podkreślał to w Niemczech, gdzie spędził nie tylko najbardziej twórczy okres swego życia, ale też poznał niemal wszystkich swoich przyjaciół. Słowo „Żyd polski” nie oznaczało jednak wcale — jakbyśmy chcieli to zapewne usłyszeć — identyfikacji z polską kulturą, którą poznał chociażby w gimnazjum. Buber odrzucała od niej przesadna, jego zdaniem, egzaltacja narodowa profesorów gimnazjalnych i kolegów, jej „prowincjonalizm”, a także swoisty szowinizm, polegający na braku zainteresowania dla kultury współmieszkańców tego kraju — Żydów, którą odsłaniał przed nim dziadek. Dużo bardziej uniwersalna wydawała mu się kultura niemiecka, której siłę przyciągania wzmacniało jeszcze to, że dzięki dokonaniom asymilujących się w niemczyźnie historyków i badaczy judaizmu zdawała się nie istnieć konieczność wyboru między nią a wyniesioną z domu tradycją żydowską.

Osobiste zetknięcie się z żydostwem niemieckim przyniosło jednak Buberowi wielkie rozczarowanie. Doceniał jego osiągnięcia, ale widział w nich raczej osiągnięcia kultury niemieckiej niż niemieckiego żydostwa. Uważał, że utraciło ono żywy kontakt z tradycją i przez to stało się

¹ Inne publikacje Martina Bubera w języku polskim, które udało mi się odnaleźć: w cyklu „Z literatury wiedeńskiej” publikowanym w warszawskim „Przeglądzie Tygodniowym Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” w latach 1897 i 1898 sylwetki Hermanna Bahra, Hugo von Hofmannsthal, Petera Altenberga i Arthura Schnitzlera, a ponadto artykuły *Co czyni należy?* *Kilka uwag do odpowiedzi młodzieży*, „Moriah” II/2, luty 1904 r.; *Dyplomatyzm a syonizm. Słowo o sytuacji*, „Moriah” II/9, wrzesień 1904 r.; *Ruch a odrodzenie (a syonizm)*, „Rocznik Żydowski”, 1905; *Syon i młodzież* (przemówienie), „Moriah”, Miesięcznik Młodzieży Żydowskiej, Wiedeń, czerwiec 1918 r.; *Chasydyzm a chrześcijaństwo*, „Nowy Głos Żydowski”, Dziennik Poranny, Warszawa, 27 lutego 1939 r.

jałowe. Wszystko, co go w żydostwie pociągało, znajdowało się na Wschodzie: nie tylko barwne chasydzkie dwory, ale też przesiąknięte duchem mistycznych spekulacji jesziwy i klauzy. Wprawdzie asymilujące się żydostwo niemieckie udostępniało judaizmowi świat kultury zachodniej, ale nadzieją przyszłej odnowy żydostwa jest — jak wierzył Buber — żydostwo polskie, a zwłaszcza chasydyzm, który przechował najpełniej pierwotne posłanie judaizmu.

Znając pogardliwy lub co najmniej niechętny stosunek niemieckiego żydostwa do *Ostjuden*, jak określano wszystkich Żydów z terenów dawnej Rzeczypospolitej, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że ta pozytywna identyfikacja z polskim żydostwem zawierała w sobie pierwiastek kontestacji. Wrażenie to potęguje bliższe przyjrzenie się życiu Martina Bubera: kontestacja okazuje się istotnym rysem jego życia i twórczości. Już jako dziecko odrzucił Prawo Mojżeszowe, a wraz z nim wiele tradycyjnych zwyczajów i wierzeń. Swoją bunt wobec rygorów tradycji dobitnie zmanifestował podczas własnej bar micwy, czyli uroczystości związanej z osiągnięciem dojrzałości. Jak każde żydowski obyczaj, chłopcy, którzy ukończyli trzynasty rok życia, przyjmują na siebie obowiązek wypełniania micwot — przepisów Prawa, a na znak, że są do tego przygotowani, wygłaszają podczas owej uroczystości mowę poświęconą jednemu z rozdziałów Tory. Martin zaszokował otoczenie wygłaszając mowę o Schillerze.

Jedynym autorytetem był dla Bubera dziadek, który, choć sam żył w świecie tradycji żydowskiej, zachęcał wnuka do studiowania kultury europejskiej, a zwłaszcza filozofii. Tolerował też młodzieńcze bunty wnuka starając się zdobyć go dla judaizmu — pokazując możliwość judaizmu tolerancyjnego i otwartego na świat. Po śmierci dziadka Buber nie znalazł już nikogo, kogo mógłby bez zastrzeżeń zaakceptować jako autorytet. Nie można też powiedzieć, aby zbyt gorliwie szukał autorytetów. Szybko stał się zdeklarowanym przeciwnikiem wszelkiej, nie tylko religijnej, ortodoksji, pojętej jako zbiór prawd, które należy przyjąć bez zastrzeżeń i poprawek.

Dzięki ojcowskim majątkom we wschodniej Galicji Buber był niezależny finansowo i mógł samodzielnie wytyczać swoją drogę życiową. Zrezygnował ze świetnie zapowiadającej się kariery akademickiej (choć nie z wykładów na uniwersytetach), od której odstręczała go sztywna hierarchia uniwersyteckich układów i nienaruszalność „autorytetów naukowych”. Dotyczyło to w pierwszym rzędzie judaistyki, w której na początku bieżącego stulecia niezachwianie panowała szkoła zwana *Wissenschaft des Judentums*. Szkoła ta, której najbardziej znanym reprezentantem był historyk Heinrich Graetz, uznawała judaizm za religię w swej istocie racjonalną i stąd łatwą do pogodzenia z racjonalną tradycją europejską. Całą uwagę badacze tej szkoły

koncentrowali więc na racjonalnych wątkach tradycji, konsekwentnie deprecjonując wszelkie tendencje i nurty mistyczno-mesjańskie jako irracjonalne, a zatem stanowiące jeżeli nie obcą naleciałość, to w każdym razie szkodliwą herezję. Wprawdzie Buber nigdy nie zaatakował tej szkoły wprost, ale jego fascynacja chasydyzmem — w opinii Graetza „zakonem cudowidzów, dla którego istotną treścią judaizmu były najdziksze fantazje” — i przekonanie, że najlepiej ze wszystkich prądów żydostwa uosabia on istotę judaizmu, musiały doprowadzić do otwartego konfliktu nie tylko z rabinicznym autorytetem, ale także judaistycznym establishmentem, do konfliktu, który w gruncie rzeczy nie wygasł do końca jego życia. To właśnie sprzeciw judaistycznych i rabinicznych autorytetów nie pozwolił mu objąć na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie ani katedry religioznawstwa, ani biblistyki, na których mu szczególnie zależało, zmuszając władze uniwersytetu do utworzenia specjalnie dla Bubera (był on już w roku 1938 niewątpliwie najbardziej znanym w świecie myślicielem żydowskim) katedry „filozofii społecznej i socjologii ogólnej”. Fakt ten długo pozostawał dla niego kamieniem obrazy i prawdopodobnie zaproponowanej katedry by nie przyjął, gdyby nie sytuacja finansowa: utrata majątków ojcowskich uniemożliwiła mu prowadzenie życia wolnego twórcy.

Osobliwa nazwa zaproponowanej Buberowi katedry wskazuje również na problematyczny stosunek Bubera do wykładanej na uniwersytetach filozofii, którą otwarcie oskarżał o zbyt „egocentryzm” i dla której począwszy od lat dwudziestych próbował wypracować alternatywę w postaci swojej dialogiki. Takich ortodoksji, które Buber odrzucał i dla których próbował wypracować własne, konkurencyjne rozwiązania, można wyliczyć zresztą znacznie więcej. To buntownicze nastawienie, które wielu jego, zwłaszcza religijnych krytyków skłaniało do pomawiania go o anarchizm, wynikało częściowo z doświadczeń I wojny światowej. Wojna ta oznaczała dla Bubera całkowitą kompromitację mijającej epoki oraz tradycji myślowej, która ją ukształtowała. Dotychczasowy, skompromitowany ład polityczny i społeczny zdawał się faktycznie załamywać, czego widocznym symptomem była dla Bubera rewolucja bolszewicka, a jeszcze bardziej rozpad monarchii habsburskiej, a mimo to stare wzory myślenia i postępowania trwały niewzruszenie, uniemożliwiając rzeczywisty początek nowej epoki.

Swoją niechęć do rzeczywistości, która choć skompromitowana nie chciała odejść w przeszłość, dzielił Buber z całą europejską lewicą. W przeciwieństwie jednak do większości socjalistów, o komunistach nie wspominając, Buber nie wierzył w możliwość budowy „nowego społeczeństwa” w oparciu o „stare myślenie”. Dlatego stanowczo odżegnywał się od wszelkich rewolucyjnych poczynań, a rewolucjonistów

traktował, podobnie jak mesjańskich aktywistów, jako „przyspieszczów końca”, to znaczy tych, którzy chcą spełnić daną przez Boga obietnicę nie pytając o zgodę Jego samego. Buber, podobnie jak chasydzi, głęboko wierzył w to, że człowiek może pracować na rzecz zbawienia, ale ostatni widzialny akt zbawczego procesu zdecydowanie oddawał w ręce Boga.

Sceptycznie odnosił się też do wysiłków lewicowych intelektualistów, skupionych w tzw. szkole frankfurckiej, którzy, podobnie jak on, odcięli się od rewolucyjnego aktywizmu i próbowali stworzyć interdyscyplinarną „teorię krytyczną” zarówno tradycji, jak istniejących stosunków. Bubera raziło negatywne nastawienie tej szkoły, to znaczy koncentrowanie się wyłącznie na krytyce bez próby przedstawienia wizji alternatywnej. Sam unikał krytyki konkretnych stosunków i teorii, skupiając się na wypracowaniu zasady „nowego myślenia”, które wyprowadziłoby ludzkość poza fałszywą alternatywę współczesnej cywilizacji: albo pozbawiony zmysłu wspólnotowego indywidualizm, albo niszczący indywidualność kolektywizm. „Prawdziwe trzecie”, „po prostu między-ludzkie”, które starał się wypracować, miało nie tylko posłużyć za fundament nowej filozofii i innych nauk humanistycznych, ale także pomóc stworzyć wizję nowego ładu społecznego.

Wszelako kontestacja autorytetów miała też bardziej osobiste źródła. Martin wychowywał się praktycznie bez rodziców w domu starzejących się dziadków, którzy choć kochani i szanowani nie potrafili z nim nawiązać bardziej intymnego kontaktu ani nawet, pochłonięci rozlicznymi obowiązkami społecznymi, poświęcić mu wystarczająco dużo czasu. Dziadkowie w przesadnej trosce o wygodę wnuka oszczędzili mu też trudu chodzenia do szkoły podstawowej, zatrudniając domowego nauczyciela, z którym Martin nie bardzo potrafił się dogadać. Większość czasu spędzał sam w obszernym domu dziadków. Fizycznie rzecz biorąc nie był samotny, bo cały czas towarzyszyła mu służba (służbę zresztą utrzymywał aż do roku 1938 i, jak sam przyznał, nigdy nie usmażył sobie nawet jajecznicy), jednakże traktował ją raczej jak żywe sprzęty niż jako partnerów do rozmowy. W istocie wychowywał się więc sam. Dziadek wprawdzie pomagał mu niekiedy w wyborze lektury, ale na rozmowy o przeczytanych książkach nie miał już czasu. Martin nie miał też komu zwierzyć się ze swoich młodzieńczych doświadczeń i przemyśleń. Do wszystkiego dochodził sam. Podobnie było w gimnazjum, gdzie poszedł jako młodzieniec mający już własne zdanie na temat niemal wszystkich interesujących go spraw, zdanie, z którego nie zamierzał rezygnować pod wpływem niczyich argumentów z wyjątkiem dziadka. Z nikim się też nie zaprzyjaźnił, także podczas późniejszych studiów, które niechętnie

nie wspominał jako okres duchowego zamętu raczej niż rozwoju intelektualnego.

Tylko kilka razy w życiu zdarzyło mu się pracować w zespole. Pierwszy raz, kiedy został redaktorem naczelnym syjonistycznego pisma „Die Welt”. Ustąpił jednak natychmiast, gdy tylko pojawiła się groźba ograniczenia jego kierowniczych prerogatyw. Także w innych przypadkach zgadzał się na zespołową pracę wyłącznie jako niekwestionowany przywódca. Gdy po II wojnie światowej postanowił aktywnie włączyć się w życie polityczne niedawno powstałego państwa Izrael, założył własne ugrupowanie, które pod jego kierownictwem głosiło „alternatywny” i z pewnością prowokacyjny wobec politycznego establishmentu program, zakładający rezygnację z idei jednonarodowego państwa żydowskiego w Palestynie.

To właśnie niechęć do zaakceptowania czyjegokolwiek przywództwa i programu innego niż własny doprowadziła Bubera do szybkiego zerwania z ruchem syjonistycznym, do którego przyłączył się w czasie studiów w Lipsku. Ruch ten od samego początku miał niekwestionowanego przywódcę — Teodora Herzla — i program: budowę państwa żydowskiego w Palestynie. Buber godził się z przywództwem Herzla i jego programem tylko przez trzy lata. Na V Kongresie Syjonistycznym w Bazylei dwudziestosześcioletni wówczas Buber wraz z grupą swoich zwolenników ukonstytuował własną frakcję, którą nazwał „kulturalno-demokratyczną opozycją”, i wysunął własny program, alternatywny wobec programu Herzla. W przemówieniu na kongresie nazwał plany Herzla „oderwaną od życia pustą grą polityczną”, twierdząc, że o przyszłości żydostwa zadecyduje nie zewnętrzna aktywność nastawiona na realizację odległych celów, lecz kulturalne i duchowe odrodzenie. Gdy jednak większość zebranych poparła Herzla, Buber wycofał się z ruchu i zaczął samotnie realizować własny program duchowego odrodzenia żydostwa w diasporze, popularyzując chasydyzm, ruch, który miał zasymilowanemu zachodniemu żydostwu ponownie zaszczepić utracone orędzie tradycji.

Zbuntowanym samotnikiem pozostał do końca życia. Mimo ogromnej popularności w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, jego idee, a jeszcze bardziej polityczna aktywność, spotykały się w Izraelu z obojętnością, a czasem nawet z wrogością. Gdy umarł w 1965 r., jego wieloletni przyjaciel Ernst Simon napisał o nim w pośmiertnym wspomnieniu: „Najczęściej był sam. Wspierany przez nielicznych przyjaciół, owacyjnie oklaskiwany przez oczarowanych ignorantów, zwalczany przez urażonych konkurentów, zraniony odsuwaniem się od niego w milczeniu rozczarowanych zwolenników”. Buber odrzucił wszystkie autorytety, ale też sam został jako autorytet odrzucony. Na szczęście tylko w Izraelu.

*

Jeżeli czytelnik biorący tę książkę do ręki oczekuje, że przedstawi mu ona filozofię dialogu bądź chasydyzm, które najczęściej kojarzą się z nazwiskiem Bubera, to spotka go rozczarowanie. Ta bardzo ważna w intelektualnej biografii Bubera książka, napisana w podeszłym już wieku, jest próbą rozrachunku z nowożytną filozofią europejską, do której zawsze miał niejednoznaczny i raczej krytyczny stosunek. Ze względu na poruszaną tematykę należałoby ją zaliczyć do dziedziny antropologii filozoficznej: przedstawia najwybitniejsze koncepcje antropologiczne nowożytnych myślicieli od Kanta do Heideggera, ale przecież nie z zamiarem ich popularyzacji. Buber przedstawiając najbardziej znaczące dla naszej epoki „próby” wielkich filozofów chce wykazać, że nie są oni w stanie dać satysfakcjonującej odpowiedzi na zasadnicze antropologiczne pytania Kanta: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? Równocześnie rozprawa ta była odpowiedzią Bubera na krytykę jego własnej filozofii dialogu — która przecież podejmowała te same pytania — ze strony tradycyjnej filozofii. Krytycy zarzucali jej nieściśłość pojęć, niejasność wywodu, a niekiedy wręcz chaos myślowy, który miał się kryć za poetyckimi sformułowaniami. Wielu filozofów w ogóle podawało w wątpliwość „filozoficzność” jego dialogiki twierdząc, że nie odpowiada ona podstawowym wymogom stawianym zazwyczaj filozoficznej teorii.

Zarzuty te były bolesne i trudne do odparcia. Dlatego Buber zrezygnował z czasem — może nieco kokieteryjnie, na co zdaje się wskazywać ostatni rozdział tej książki — z roszczeń do filozoficzności swojej dialogiki. W posłowniu do jednego z wydań swojej najbardziej filozoficznej pracy, *Ja i Ty*, napisał, że nie ma żadnej teorii, a tylko „pokazuje coś w rzeczywistości, coś, co nie było lub było za mało dostrzegane”. W pisanych zaś jeszcze później wspomnieniach twierdzi, że *Ja i Ty* pisał w religijnym natchnieniu i z tego też powodu nie dokonał w tej książce nigdy żadnych zmian: chciał zachować jej pierwotny „natchniony” charakter. Wypowiedzi takie miały najwyraźniej chronić jego filozofię dialogu przed krytyką ze strony akademickich filozofów. Faktem jest jednak, że myśl Bubera czerpie inspirację z doświadczenia, które jest doświadczeniem nie tyle filozoficznym, ile religijnym, czego dowodzą prace poprzedzające *Ja i Ty*, m.in. *Daniel*, które sam nazywał później „ekstatycznymi”, „mistycznymi” bądź „monologicznymi”.

Ten mistyczno-monologiczny etap twórczości przezwyciężył Buber podczas I wojny światowej. Wrażenie szczególne zrobiła na nim chasydzka nauka, według której człowiek obcuje z Bogiem wyłącznie za pośrednictwem świata i dialog ten stanowi istotę dziejów. Idea ta

powraca później w różnych formach także w jego dialogice. Nie będziemy tutaj rozstrzygać, czy rację mają jego judaistyczni krytycy, m.in. Gershom Scholem, którzy zarzucali Buberowi, że w usta wielkich cadyków wkłada po prostu własne przemyślenia, często niewiele mające wspólnego z ich nauczaniem zachowanym w piśmiennictwie chasydzkim. Ważne jest, że sam Buber czuł się zainspirowany nauką chasydzką i że pod jej wpływem dokonał wielkiego zwrotu w swoim myśleniu. Był to zwrot ku światu i odrzucenie ekstatycznego doświadczenia mistycznego na rzecz „cichego objawienia codzienności”, a pasywnej kontemplacji na rzecz czynu. Miejsce wiedzy i poznania jako podstawowych faktów ludzkiej egzystencji zajmuje spotkanie i dialog. Dzięki temu Buber może, a nawet musi, zrezygnować w swojej nauce ze wszystkich elementów konfesyjnych, ponieważ zasada dialogiczna, choć w pismach chasydzkich nie została jeszcze sformułowana *explicite*, czyni bezprzedmiotowymi granice religii. Tak więc swemu, w istocie religijnemu posłaniu postanawia nadać bardziej uniwersalny charakter i ująć je w postaci koncepcji filozoficznej.

W 1919 r. przystępuje do pracy nad *Ja i Ty*, które pierwotnie było zaplanowane jako filozoficzne wprowadzenie do kilkutomowego dzieła religioznawczego (nie ujrzało ono nigdy światła dziennego). „Podczas pracy nad tą książką — wspominał później Buber — wszystkie doświadczenia, jakie dotąd poczyniłem, coraz bardziej uobecniały mi się jako jedno wielkie doświadczenie religijne [...] jego opracowanie musiało być jednak z konieczności filozoficzne”². Bardzo pomocne okazały się tu wcześniej publikowane prace innych dialogików, które dostarczyły Buberowi wielu pojęć i modeli.

Wszystkie późniejsze filozoficzne prace Bubera służyły już tylko dalszemu dookreśleniu i precyzowaniu przedstawionych w *Ja i Ty* koncepcji. Mimo wysiłków nie udało mu się jednak nadać dialogice postaci koherentnej teorii filozoficznej. Dużo lepiej przyjęte były późniejsze próby zastosowania dialogicznych idei w innych naukach humanistycznych, idei, które zainspirowały wielu socjologów, psychologów, pedagogów, a zwłaszcza teologów i antropologów. Do takich prac należy też zaliczyć *Problem człowieka*. Z jednym zastrzeżeniem: w książce tej Buber stara się przedstawić dotąd koncepcje poddać krytycznej refleksji z pozycji dialogicznej, ale — w odróżnieniu od innych tego rodzaju prac — nie próbuje stworzyć dla nich w oparciu o swoją dialogikę pozytywnej alternatywy. Zadawała się stwierdzeniem niewystarczalności koncepcji opartych na zasadzie monologicznej.

² Martin Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: *Philosophy of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 12.

Jego idee mają inspirować „nową antropologię” i „nową filozofię” przyjmującą za podstawę „zasadę dialogiczną”, to znaczy założenie, że fundamentalnym faktem egzystencji jest nie człowiek sam w sobie, lecz „człowiek z drugim człowiekiem”. Wszelako opracowanie tej nowej antropologii odsyła Buber w przyszłość.

Problem człowieka powstał na bazie wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie w 1938 r. Celem tej książki było — jak pisał Buber w przedmowie do pierwszego wydania — „historyczne umiejscowienie poznania zasady dialogicznej, przedstawionej w innych pracach, i jej krytyczne odgraniczenie od innych teorii”. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku *Ja i Ty*, Buber traktował tę książkę jako wprowadzenie do bardziej obszernego dzieła antropologicznego, które jednak nigdy nie powstało.

*

Pora teraz przedstawić choćby w zarysie Buberowską dialogikę, która w książce tej niemal w ogóle nie dochodzi do głosu. Buber nie był jedynym ani nawet pierwszym myślicielem, który starał się przezwyciężyć „egologię” pokartezjańskiej filozofii i wypracować nowy, dialogiczny paradygmat nowej filozofii, a nawet nowej kultury. Niemal równocześnie z *Ja i Ty* ukazały się prace dialogiczne innych filozofów: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1919) Ferdynanda Ebnera, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) Hermanna Cohena, *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (1926) Friedricha Gogartena, *Journal metaphisique* (1926) Gabriela Marcela (wydanie polskie *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987), *Angewandte Seelenkunde* (1924) Eugena Rosenstock-Huessy’ego, *Stern der Erlösung* (1921) Franza Rosenzweiga. Autorzy tych książek zgodnie uznawali, że człowiek realizuje swoje specyficznie ludzkie potencje i swoje przeznaczenie dopiero w bezpośrednim spotkaniu ze swoim Ty, przy czym dla większości z nich owym Ty mógł być tylko Bóg. Uznani też zostali za twórców nowego kierunku w filozofii, zwanego filozofią dialogu.

Dialogicznej zasady przyszłej filozofii nie tworzyli od zera. Nawiązywali do koncepcji Johanna Georga Hamanna, Wilhelma von Humboldta, Johanna Gottlieba Fichtego, Jacoba Grimma czy wreszcie Ludwiga Feuerbacha. Na Bubera szczególnie wielki wpływ wywarł Feuerbach. Myśliciel ten, zniechęcony do epoki „wyrafinowanych iluzji i obrzydliwych przesądów”, w jakiej przyszło mu żyć, starał się wypracować zasady filozofii, która „wyprowadzi filozofię z królestwa osamotnionych dusz”. To właśnie Feuerbach jako pierwszy miał sformułować zasadę dialogiczną pisząc: „Pojedynczy człowiek sam

w sobie nie posiada w sobie istoty człowieka ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej. Istota człowieka zawarta jest tylko we współnocie, w jedności człowieka z człowiekiem — jedności, która jednak opiera się na rzeczywistej różnicy między Ja i Ty⁷³.

Sam Buber ujmował ludzką egzystencję jako przejaw metakosmicznego przemiennego ruchu odwracania się od Boga, to znów zwracania się ku Bogu. Przy czym w odróżnieniu od innych dialogików zwrócenie się ku światu nie jest dlań alternatywą zwracania się ku Bogu. Świat nie jest przeciwieństwem Boga, lecz, jak uczyła tradycja kabalistyczna i chasydzka, „boskim zamieszkaniem”, „bramą do Boga”. Zarówno więc odwracanie się od Boga, jak zwracanie się ku Niemu następuje w świecie i jest w istocie gubieniem i odnajdywaniem Boga w świecie rzeczy. Są to dwa ruchy lub dwie postawy, z których jedna jest nastawiona na byt w sobie, a druga na ustalanie związku. Ruchy te czy postawy warunkują się przy tym nawzajem: człowiek jest człowiekiem dzięki swej ontologicznej możności dystansowania się (odwracania od Boga) oraz wejścia w związek (zwrócenia się ku Bogu).

Możność dystansowania się wyjaśnia nam fenomen ludzkiej egzystencji. Dopiero bowiem dystans konstytuuje, zdaniem Bubera, specyficznie ludzką sytuację: człowiek jest jedyną istotą, która odbiera świat jako coś wobec niej zewnętrznego, coś, co stoi przed nią lub przed czym ona sama stoi. Również czasowo-przestrzenną jednolitość świata może odebrać wyłącznie człowiek. Zwierzę odbiera zmysłami sygnały otoczenia jedynie ze względu na swoje biologiczne potrzeby. Jest całkowicie wkomponowane w swoje środowisko. Tylko człowiek zna świat jako całość, którą można sobie wyobrazić i pomyśleć. Dystansowi odpowiada w koncepcjach Bubera sfera relacji Ja—Ono. W relacji tej Ja doświadcza siebie jako podmiot, a otaczający świat jako obiektywność. Doświadczenie świata ma za podstawę kontinuum przestrzeni i czasu, to znaczy świat doświadczany jest jako ciąg występujących obok siebie przedmiotów. „Bo gdzie jest coś — pisze Buber — jest też inne coś. Każde Ono graniczy z innym Ono. Ono jest tylko dzięki temu, że graniczy z innym Ono⁷⁴. Mamy więc tu do czynienia ze stosunkiem przedmiotowym, który choć warunkuje ludzką egzystencję, to jednak nie pozwala wejść w jej głębszy wymiar. W stosunku przedmiotowym można przedmiot poznania wyodrębnić i określić, ujmując go z pomocą niezbędnych dla refleksji pojęć, ale nie można doświadczyć jego rzeczywistości, albowiem doświadczany jest on nie bezpośrednio,

³ Ludwig Feuerbach, *Wybór pism*, t. II, *Zasady filozofii przyszłości*, tłum. Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, Warszawa 1988, s. 88.

⁴ Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktor, Warszawa 1992, s. 40.

a tylko poprzez subiektywną intencjonalność Ja, za pośrednictwem zmysłów, pojęć i innych dostępnych mechanizmów selekcji.

Tylko ten, kto posiadał zdolność dystansowania się, może wejść w związek, może bezpośrednio spotkać się z Ty — bytem istotnie innym od niego. Sferę bezpośredniego spotkania Ja z Ty, w której, jak pisze, dwie istoty wychodzą poza ograniczoność własnych struktur bytowych i komunikują się ponad nimi, nazywa Buber sferą Pomiedzy. Pojęcie to jest kluczem do zrozumienia Buberowskiej dialogiki. Owo Pomiedzy właśnie jest punktem wyjścia dialogiki i „nowym punktem archimedejskim” filozofii, który pozwala przezwyciężyć jej dotychczasową egologię. Buber ma tu na myśli swoisty wymiar ludzkiej egzystencji, którego, jak wielokrotnie podkreśla, można tylko doświadczyć, nigdy zaś adekwatnie ująć z pomocą pojęć. Wymiar ten dostępny jest tylko dwóm osobom (przy czym osobą może być też Bóg!) w momencie ich bezpośredniego spotkania i pozbawiony jest kontynuacji. Ten moment spotkania, w którym „w tajemnicy własnego bycia doświadczam tajemnicy Innego”, jest dla Bubera krytycznym punktem w rozwoju człowieka. To właśnie w spotkaniu człowiek staje się „prawdziwym Ja” — osobą: „człowiek staje się Ja dzięki Ty”.

Nic więc dziwnego, że właśnie spotkanie i powstająca w momencie spotkania sfera Pomiedzy skupia na sobie uwagę Bubera, ale też i jego krytyków. Mimo obszernych opisów nie udało się Buberowi pozytywnie scharakteryzować spotkania, które by spełniało przeznaczoną dlań rolę. Buber najczęściej przytacza określenia negatywne, odróżniające je od relacji podmiotowo-przedmiotowej (Ja—Ono). Raz tylko, w eseju *Między osobą a osobą*, wyliczył podstawowe cechy takiego spotkania. Są to:

— wyłączność — dla jego uczestników świat staje się dualny, to znaczy istnieje tylko Ja i Ty, żaden trzeci element nie niweluje inności partnerów,

— obecność i otwartość na Innego, którego się spotyka, co zakłada między innymi rezygnację z chęci jego określenia i klasyfikowania,

— dwustronność,

— jedność aktywności i pasywności uczestników,

— bezpośredniość, to znaczy brak jakiegokolwiek zapośredniczenia, nawet przez indywidualną intencjonalność.

Buber poza wyliczeniem cech nie był jednak w stanie wykazać, że tego rodzaju spotkanie jest w ogóle możliwe. Szczególne kłopoty miał z dwiema ostatnimi cechami, to znaczy jednością aktywności i pasywności oraz bezpośredniością. Ani jemu, ani tym bardziej jego krytykom nie wystarczyło stwierdzenie, że spotkanie jest nie tyle efektem starań, ile darem łaski, która nie daje się przecież uchwycić filozoficznym pojęciem. Aby uwolnić spotkanie od intencjonalności, która ze wszystkich

stron starała się w nie wślizgnąć, Buber uciekł się do czegoś, co nazwał „wrodzonym Ty”. W *Ja i Ty* pisze, że „na początku jest relacja: jako kategoria istoty, gotowość, ogarniająca forma, model psychiki, apriori relacji, wrodzone Ty”⁵. Koncepcja ta miała rozwiązać problem nawiązania bezpośredniej relacji Ja—Ty, ale w efekcie — co szybko zauważyli jego krytycy — prowadziła do zaprzeczenia bezpośredniości spotkania. W takim wypadku bowiem bynajmniej nie doświadczam Ty bezpośrednio, lecz zawsze za sprawą pewnych apriorycznych struktur doświadczenia. Potwierdza to zresztą sam Buber, który przyznaje, że „przeżyte relacje są jedynie realizacjami wrodzonego Ty na Ty spotkanym”⁶.

Pojęcie wrodzonego Ty nie najlepiej chyba pasowała do zajmującego Bubera zjawiska i szybko z niego zrezygnował. Intencje Bubera lepiej w tym miejscu oddaje inne stwierdzenie, również znajdujące się w *Ja i Ty*, mianowicie, że „przedłużone linie relacji przecinają się w Wiecznym Ty”⁷. Trzeba bowiem pamiętać, że Buber był przede wszystkim myślicielem religijnym i prawdziwym Ty mógł być dla człowieka, jego zdaniem, wyłącznie Bóg, ten dla człowieka Prawdziwie Inny. Nie wyklucza to, rzecz jasna, możliwości relacji Ja—Ty z innym człowiekiem, zwierzęciem lub rzeczą. Takie spotkanie z ziemskim, materialnym Ty nie tylko nie przeszkadza relacji z Bogiem, ale właśnie ją ułatwia, a może nawet warunkuje, bowiem człowiek rzadko tylko zwraca się do Boga bezpośrednio.

Dialogika Bubera sięga granic poznania filozoficznego. Buber jak każdy prawdziwy filozof stara się te granice przesunąć, ale, jak się zdaje, często je raczej przekracza, zwłaszcza gdy przystępuje do opisu kluczowych momentów swojej filozofii, a przede wszystkim spotkania z Ty. Nie udało mu się wypracować zadowalających pojęć i modeli, za pomocą których mógłby opisać spotkanie, które wydaje się po prostu doświadczeniem religijnym, z natury swej nie poddającym się intelektualnej obróbce i analizie. Buber nie był pierwszym, który tego próbował, ale na pewno jednym z bardzo niewielu, których wysiłków nie sposób mimo wszystko nazwać porażką. Udało mu się zwrócić uwagę wielu filozofów na wymiar zazwyczaj pomijany bądź uznawany za niedostępny, który wszelako — i to udało mu się wykazać z całą pewnością — ma decydujące znaczenie dla zrozumienia fenomenu człowieka: wymiar tajemnicy i spotkania z Innym.

Jan Doktor

⁵ Tamże, s. 39.

⁶ Tamże, s. 56.

⁷ Tamże, s. 85.

Problem człowieka

Pytania Kanta

1

Opowiada się o rabbim Bunamie z Przysuchy, jednym z ostatnich wielkich nauczycieli chasydyzmu, że powiedział kiedyś swoim uczniom: „Chciałem napisać księgę, miała nazywać się «Adam» i ująć całego człowieka. Jednak po zastanowieniu odstąpiłem od tego zamiaru”.

Te prostoduszne słowa prawdziwego mędrca wyrażają — choć ich intencją było coś zgoła innego — całe dzieje ludzkiego namysłu nad człowiekiem. Od wiek wieków człowiek wie, że to on sam jest przedmiotem najbardziej godnym siebie, ale równocześnie wzdraga się ów przedmiot właśnie traktować jako całość, a więc zgodnie z jego byciem i sensem. Niekiedy zabiera się nawet za to, ale problematyka ta, to zajmowanie się własną istotą, przytłacza go szybko i wyczerpuje, i zrezygnowany dyskretnie wycofuje się, aby rozmyślać nad wszystkimi innymi rzeczami na niebie i ziemi z wyjątkiem człowieka lub też, aby dzielić człowieka na fragmenty, którymi można zajmować się osobno w sposób mniej problematyczny, mniej wymagający i mniej zobowiązujący.

Filozof Malebranche, najwybitniejszy spośród kontynuatorów badań kartezjańskich, we wstępie do swego zasadniczego, wydanego w roku 1674 dzieła *De la recherche de la vérité* napisał: „Spośród wszystkich nauk ludzkich najbardziej godną człowieka jest nauka o człowieku. Mimo to nauka ta nie jest ani powszechnie uprawiana, ani też najbardziej rozwinięta z tych, jakie posiadamy. Ogół ludzi całkowicie ją zaniedbuje. Nawet między tymi, którzy poświęcają się nauce, uprawiają ją bardzo nieliczni, a jeszcze mniej jest takich, którzy uprawiając ją odnoszą sukces”. On sam wprawdzie stawia w swej książce pytania tak prawdziwie antropologiczne, jak chociażby to, jaki

wpływ na powstawanie omyłek ma funkcjonowanie nerwów, które prowadzą do płuc, żołądka i wątroby, ale i on nie stworzył nauki o istocie człowieka.

2

Zadania stojące przed antropologią filozoficzną najbardziej dobitnie wyraził Kant. W podręczniku do swoich wykładów o logice — którego wprowadzie sam nie opublikował i który nie oddaje wiernie jego notatek, ale został przez niego jednoznacznie zaakceptowany — Kant rozróżnia filozofię w pojęciu szkolnym i filozofię w pojęciu światowym (*in sensu cosmico*). Tę drugą określa jako „naukę o ostatecznych celach rozumu ludzkiego” albo jako „naukę o najwyższej zasadzie używania naszego rozumu”. Zakres filozofii w owym odnoszącym się do obywatelstwa w świecie znaczeniu można, jego zdaniem, sprowadzić do następujących pytań: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać? 4. Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiedzi udziela metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, na czwarte zaś antropologia”. I Kant dodaje: „W zasadzie można by wszystkie je zaliczyć do antropologii, gdyż pierwsze trzy pytania odnoszą się do ostatniego”. Sformułowanie to powtarza trzy pytania, o których w *Krytyce czystego rozumu* w rozdziale zatytułowanym „O ideale najwyższego dobra” napisał, że skupiają w sobie całe zainteresowanie rozumu, zarówno spekulatywne, jak praktyczne. Ale inaczej niż w *Krytyce czystego rozumu* tutaj sprowadza je do pytania czwartego, do pytania o istotę człowieka, i przyporządkowuje je dyscyplinie nazwanej antropologią, pod którą — jako że chodzi o podstawowe kwestie ludzkiego filozofowania — można rozumieć tylko antropologię filozoficzną. To ona zatem byłaby fundamentalną nauką filozoficzną.

Ale dziwnym zbiegiem okoliczności własna antropologia Kanta, i to zarówno prace ogłoszone przez niego samego, jak znakomite wykłady poświęcone wiedzy o człowieku opublikowane już po jego śmierci, zgoła nie realizuje celów, jakie stawiał antropologii filozoficznej. Zarówno w deklarowanej intencji, jak w treści oferuje ona coś całkiem innego: mnóstwo cennych uwag wzbogacających wiedzę o człowieku, np.

o egoizmie, szczerości i kłamstwie, o fantazji, wróżbach, marzeniach, chorobach psychicznych czy żartach. Ale o to, czym jest człowiek, nie pyta, a nawet nie porusza poważnie problemów, które kryją się za tym pytaniem, jak: szczególne usytuowanie człowieka w Kosmosie, jego stosunek do przeznaczenia, stosunek do świata rzeczy, jego rozumienie bliźnich, jego egzystencja jako istoty, która wie, że musi umrzeć, jego postawa we wszystkich zwyczajnych i nadzwyczajnych spotkaniach z tajemnicą przenikającą jego życie. Antropologia ta nie obejmuje *całości* człowieka. Wygląda, jakby Kant wzdragał się postawić w sposób prawdziwie filozoficzny pytania, które sam uznał za fundamentalne.

Martin Heidegger, który w pracy *Kant a problem metafizyki* zajął się tą zadziwiającą sprzecznością, tłumaczył ją *nieokreślonością* pytania, czym jest człowiek. Heidegger sądzi, że sam sposób pytania o człowieka jest problematyczny. Trzy pierwsze pytania Kanta dotyczą przede wszystkim *skończoności* człowieka: „co mogę wiedzieć?” zawiera w sobie pewną niemoc, a więc ograniczoność; „co powinienem czynić?” każe sądzić, że się czegoś jeszcze nie spełniło, a więc także pewną ograniczoność, pytanie zaś „czego mogę się spodziewać?” oznacza, że jedno oczekiwanie pytającego jest uprawnione, inne zaś nie, a zatem i ono oznacza ograniczoność. Czwartym pytaniem jest pytanie o „skończoność w człowieku”, to jednak jest pytanie zgoła już nie antropologiczne, odnosi się bowiem do istoty samego istnienia. W efekcie miejsce antropologii zajmuje „ontologia fundamentalna” jako podstawa metafizyki.

Jakkolwiek jednak ocenimy wynik, nie sposób już go przypisać Kantowi. Heidegger przesunął akcenty trzech pytań Kanta. Kant nie pyta, „co mogę wiedzieć”, lecz „co mogę *wiedzieć*”. Istotne jest tutaj nie to, że tylko coś mogę, a czegoś innego już nie mogę, istotne jest nawet nie to, że *tylko* coś wiem, a czegoś innego nie wiem, istotne jest to, że w ogóle coś *mogę wiedzieć* i mogę pytać, czym jest to, co mogę wiedzieć. Chodzi nie o moją skończoność, lecz o moje realne uczestniczenie w wiedzeniu tego, co jest w ogóle do wiedzenia. Podobnie pytanie „co powinienem czynić?” znaczy, że *jest* jakieś czynienie, które jest moją powinnością, a zatem nie jestem oddzielony od „słusznego” czynienia, lecz — właśnie dlatego, że mogę *doświadczać* mojej powinności — znajduję dostęp do czynienia. Wreszcie pytanie „czego mogę się spodziewać?” nie oznacza, jak sądzi Heidegger, że wątpliwa staje się tu możliwość i że w oczekiwaniu

objawia się coś, czego oczekiwać nie mogę, natomiast znaczy ono, po pierwsze, że jest coś, czego się mogę spodziewać (Kant bowiem z pewnością nie sądził, iżby odpowiedź na trzecie pytanie brzmiała: „niczego!”), po drugie, że wolno mi się tego spodziewać, i, po trzecie, że właśnie dlatego, iż mi wolno, mogę doświadczyć, czym jest to, czego wolno mi się spodziewać. I to właśnie *mówi* Kant. Także sens czwartego pytania, do którego można sprowadzić pierwsze trzy, jest u Kanta taki: Czym jest ta istota, która może wiedzieć, która powinna czynić, której wolno się czegoś spodziewać? To zaś, że można do niego sprowadzić pierwsze trzy pytania, oznacza: istotowe poznanie tej istoty powie mi, *co* może ona, właśnie jako taka istota, wiedzieć, *co* powinna, właśnie jako taka istota, czynić i *czego* wolno jej, właśnie jako takiej istocie, się spodziewać. Ale wynika z tego także i to, że ze skończonością, daną wraz z faktem, że *tylko* to można wiedzieć, nierozzerwalnie związane jest uczestnictwo w nieskończoności, które to uczestnictwo dane jest z kolei wraz z faktem, że w ogóle można wiedzieć. Wynika z tego więc, że *równocześnie* ze skończonością człowieka i *wraz* z nią musimy poznać jego uczestnictwo w nieskończoności — nie jako dwie równoległe właściwości, lecz jako dwoistość procesów, w których to procesach dopiero można poznać istnienie człowieka. Działa w nim to, co skończone, i to, co nieskończone, a on ma udział w skończoności i nieskończoności.

W rzeczy samej, w swojej antropologii Kant nie odpowiedział ani nawet nie próbował odpowiedzieć na pytanie, które postawił antropologii: „Czym jest człowiek?”. Przedstawił inną, chętnie powiedziałbym wcześniejszą z punktu widzenia historii antropologii, związaną jeszcze z bezkrytyczną siedemnasto- i osiemnastowieczną wiedzą o człowieku, antropologię niż ta, którą sam postulował. Ale zadanie, jakie sformułował pod adresem postulowanej antropologii filozoficznej, pozostało jako testament.

3

Oczywiście i ja mam wątpliwości, czy tego rodzaju dyscyplina będzie w stanie stworzyć podstawę filozofii bądź, jak to sformułował Heidegger, podstawę metafizyki, aczkolwiek prawdą jest, że nieustannie

doświadczam, co mogę wiedzieć, co powinienem czynić i czego mogę się spodziewać. Dalej — prawdą jest też, że filozofia przyczynia się do tego, iż tego doświadczam, a mianowicie w odniesieniu do pierwszego pytania jako logika i teoria poznania mówi mi, co oznacza możliwość wiedzenia, jako kosmologia, filozofia dziejów itd. mówi mi, co jest do wiedzenia, w odniesieniu do drugiego pytania jako psychologia mówi mi, jak psychicznie realizuje się powinność czynienia, jako etyka, nauka o państwie, estetyka itd. mówi mi, co jest do czynienia, w odniesieniu do trzeciego pytania przynajmniej jako filozofia religii mówi mi, jak w konkretnych wierzeniach oraz w dziejach religii przedstawia się możliwość spodziewania się, choć oczywiście nie będzie już mogła powiedzieć, czego wolno się spodziewać, bowiem sama religia i jej pojęciowa eksplikacja, teologia, które biorą na siebie to zadanie, nie należą do filozofii. To wszystko prawda. Ale filozofii i jej poszczególnym dziedzinom udaje się udzielić mi tego rodzaju pomocy właśnie dlatego, że żadna z tych dyscyplin *nie* rozpatruje i nie może rozpatrywać całości człowieka. Albo dana dyscyplina filozoficzna wyklucza integralność człowieka i traktuje go — jak kosmologia — wyłącznie jako cząstkę przyrody, albo też — jak wszystkie inne dyscypliny — wrywa z całości człowieka swoją własną szczególną dziedzinę, wyodrębnia ją spośród innych dziedzin, ustanawia własne zasady i rozwija własne metody. Musi ona przy tym pozostać otwarta i dostępna, po pierwsze, dla idei samej metafizyki jako nauki o byciu (*Sein*), o bycie (*Seiende*) i o istnieniu (*Dasein*), po drugie, dla wyników szczegółowych dyscyplin filozoficznych i, po trzecie, dla odkryć antropologii filozoficznej. Wszelako w najmniejszym nawet stopniu nie może się od nich uzależnić, albowiem możliwość ich własnej pracy myślowej polega właśnie na obiektywizacji, na odczłowieczeniu poniekąd, i nawet dyscyplina tak bardzo zwrócona ku człowiekowi, jak filozofia dziejów, jeśli chce uchwycić człowieka *jako istotę historyczną*, musi odstąpić od rozważań o całym człowieku, którego istotną częścią jest człowiek poza historią, żyjący w niezmiennym rytmie przyrody. Jeżeli dyscypliny filozoficzne mogą pomóc mi odpowiedzieć na trzy pierwsze pytania Kanta — chociażby tylko przez to, że wyjaśniają pytania i uczą mnie poznawać zawarte w nich problemy — to tylko dlatego, iż *nie* oczekują odpowiedzi na pytanie czwarte.

Wszelako również antropologia filozoficzna nie może brać na siebie zadania stworzenia ani podstaw metafizyki, ani poszczególnych nauk filozoficznych. Rozmijałaby się z rzeczywistością swego przedmiotu, próbując na tyle ogólnie odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek, aby można było z tego wywieść odpowiedzi również na inne pytania. Zamiast właściwej całości, która może się uwidocznic dopiero w łącznym oglądzie całej różnorodności, osiągnęłaby jedność fałszywą, obcą rzeczywistości, pozbawioną rzeczywistości. Prawowita antropologia filozoficzna musi wiedzieć, że jest nie tylko rodzaj ludzki, lecz również narody, nie tylko dusza ludzka, lecz także typy i charaktery, nie tylko życie ludzkie, lecz także stadia dojrzewania i starzenia się; dopiero dzięki systematycznemu ujęciu tych i wszystkich innych różnic, dzięki poznaniu dynamiki, która rządzi tym, co dzieje się wewnątrz każdej z tych odrębności oraz między nimi, i dzięki nieustannemu wykazywaniu jedności w wielości może ona dostrzec całość człowieka. I dlatego też nie może ona uchwycić człowieka w owej absolutności, o której wprawdzie czwarte pytanie Kanta milczy, ale która bardzo łatwo pojawia się, gdy tylko próbuje się na nie odpowiedzieć — czego sam Kant, jak wspominaliśmy, uniknął. Jak chcąc *rzetelnie* scalić, musi rozróżnić i ciągle na nowo rozróżniać w ramach rodzaju ludzkiego, tak, chcąc wiarygodnie określić szczególne usytuowania człowieka, musi ona z całą powagą umieścić go w przyrodzie, musi porównać go z innymi rzeczami, z innym istotami żyjącymi, z innymi nosicielami świadomości. Dopiero tą podwójną drogą rozróżniania i porównywania dochodzi ona do całego, rzeczywistego człowieka, który bez względu na to, do jakiego należy narodu, do jakiego typu i w jakim jest wieku, wie to, czego nie może wiedzieć żadna inna istota ziemską: że podąża stromą ścieżką od narodzin ku śmierci; doświadcza tego, czego nikt poza nim nie doświadcza: zмага się z przeznaczeniem, buntuje i godzi, a niekiedy nawet, z własnej woli towarzysząc innemu człowiekowi, czuje w samym sobie to, co skrycie dzieje się w drugim człowieku.

Antropologia filozoficzna nie zamierza sprowadzać problemów filozoficznych do ludzkiej egzystencji i dyscyplin filozoficznych budować od dołu niejako miast od góry. Usiłuje ona tylko poznać samego człowieka. Ale tym samym staje przed zadaniem zgoła odmiennym od wszystkich innych zadań myślenia. W antropologii filozoficznej

bowiem przedmiotem w najbardziej ścisłym znaczeniu tego słowa jest dla człowieka on sam. Tutaj, gdzie chodzi o całość, badacz nie może już — jak w antropologii jako nauce szczegółowej — zadowolić się rozpatrywaniem człowieka jak każdej innej części przyrody i abstrahować od tego, że on sam, badacz, jest człowiekiem i własnego człowieczeństwa doświadcza wewnątrznie w sposób, w jaki nie jest w stanie doświadczyć żadnej innej części przyrody, a więc nie tylko w zupełnie innej perspektywie, lecz także w zupełnie innym wymiarze bycia, w wymiarze, w którym ze wszystkich części przyrody doświadcza tylko tej jednej. Filozoficzne poznanie człowieka jest ze swej istoty namysłem nad samym sobą, człowiek zaś może zastanawiać się nad sobą tak tylko, że najpierw osoba poznająca, a więc filozof uprawiający antropologię, zastanawia się nad samym sobą jako osobą. Zasada indywidualności, fundamentalny fakt nieskończonej różnorodności osób ludzkich, pośród których ta właśnie jest tylko jedną, tak a nie inaczej ukształtowaną, nie relatywizuje wcale poznania antropologicznego, a przeciwnie, daje mu jądro i konstrukcję. Wokół tego, co odkrywa rozmyślający nad sobą filozof, musi skupić się i skryształizować wszystko, co odnajduje on w człowieku historycznym i współczesnym, w mężczyznach i kobietach, Indianach i Chińczykach, włóczęgach i imperatorach, idiotach i geniuszach — jeśli ma stać się prawdziwą filozoficzną antropologią. Jest to wszakże procedura zupełnie inna od tej, gdy dajmy na to psycholog poprzez samoobserwację, samoanalizę i eksperyment uzupełnia i wyjaśnia na samym sobie to, co wie z literatury i obserwacji. Chodzi bowiem tu zawsze o pojedyncze, zobiektywizowane procesy i zjawiska, o coś wyrwanego z kontekstu całej cielesnej osoby. Natomiast antropolog filozoficzny musi posłużyć się ni mniej, ni więcej tylko swą cielesną całością, swoim konkretnym byciem sobą. Więcej nawet. Nie wystarczy, gdy ze swego bycia sobą uczyni *przedmiot* poznania. *Całość* osoby, a przez nią *całość człowieka* może on poznać dopiero wtedy, gdy swej *subiektywności* nie zostawi na zewnątrz i nie ograniczy się do roli obojętnego obserwatora. Chcąc postrzec ludzką całość od wewnątrz, musi on naprawdę całkowicie wejść w akt namysłu nad samym sobą. Innymi słowy, wspomnianego aktu wejścia w ów jedyny w swoim rodzaju wymiar musi on dokonać jako *aktu życiowego*, bez przygotowanego filozoficznego ubezpieczenia,

a więc musi narazić się na to wszystko, co może się przydarzyć, gdy żyje się naprawdę. Tutaj poznaje się nie tak, jak wtedy, gdy stoi się na plaży i przygląda spienionym bałwanom, tu trzeba zdobyć się na odwagę i rzucić się w nie, trzeba płynąć, uważnie, ale ze wszystkich sił, a w jakiejś chwili nawet może się wydawać, że zawodzi nas przytomność umysłu: tak właśnie, a nie inaczej rodzi się antropologiczna refleksja. Jak długo się siebie „ma”, ma się siebie jako przedmiot, tak długo doświadcza się człowieka tylko jako rzecz pośród innych rzeczy, całości, którą należy uchwycić, jeszcze nie ma. Dopiero wówczas, gdy się *jest*, uobecnia się ona i daje uchwycić. Postrzega się tylko tyle, ile pozwala dostrzec rzeczywistość „uczestnictwa”, „bycia obecnym”, tyle jednak się postrzega, a wtedy formuje się jądro krystalizacji.

Od Arystotelesa do Kanta

1

Do namysłu, o jakim mówię, do namysłu nad sobą najbardziej skłonny i najbardziej zdolny jest człowiek, który czuje się osamotniony, a więc człowiek, który zgodnie ze swym sposobem życia lub zgodnie ze swym przeznaczeniem, lub zgodnie z jednym i drugim, jest sam ze sobą i swoją problematyką i któremu w tej samotności udaje się spotkać siebie, odkryć w sobie człowieka, a w swojej problematyce problematykę ludzką. Myśl antropologiczna sięgała głębi swego doświadczenia w tych epokach dziejów ducha, w których człowieka brało w posiadanie uczucie dojmującej, nieuniknionej samotności, a jej owoce dane były tym, którzy byli najbardziej samotni. W przenikliwym chłodzie samotności człowiek staje się pytaniem dla siebie w sposób najbardziej nieustępliwy i właśnie dlatego, że pytanie to bezlitośnie wyzywa i wciąga do gry jego największe tajemnice, sam dla siebie staje się on doświadczeniem.

W dziejach ludzkiego ducha rozróżniam epoki zadomowienia i bezdomności. W jednych człowiek żyje w świecie jak w domu, w drugich żyje w świecie jak na otwartym polu, nie mając niekiedy nawet czterech palików do rozbicia namiotu. W jednych myśl antropologiczna pojawia się wyłącznie jako część myśli kosmologicznej, w drugich osiąga głębię i samodzielność. Chciałbym w tym miejscu przytoczyć kilka przykładów jednych i drugich i w ten sposób rzucić okiem na kilka rozdziałów z *prehistorii* antropologii filozoficznej.

Bernhard Groethuysen — uczeń mojego nauczyciela Wilhelma Diltheya, który położył fundamenty pod historię antropologii filozoficznej — słusznie napisał w swojej *Philosophische Anthropologie* (1931) o Arystotelesie, że człowiek dowiaduje się tu o swojej problematyczno-

ści, że o sobie mówi tu zawsze jakby w trzeciej osobie, że dla samego siebie jest tu tylko „przypadkiem”, że świadomość siebie uzyskuje jedynie jako „on” nie „ja”. Szczególny wymiar, w którym człowiek poznaje samego siebie w sposób, w jaki poznać samego siebie może tylko człowiek, pozostaje nietknięty i dlatego nie zostaje odkryte szczególne usytuowanie człowieka w Kosmosie. Dostrzega się jedynie człowieka w świecie, nie dostrzegając zarazem świata w człowieku. Skłonność Greków do pojmowania świata jako zamkniętej w sobie przestrzeni, w której także człowiek ma swoje stałe miejsce, znalazła uwieńczenie w geocentrycznym, kulistym systemie Arystotelesa. Dominacja wzroku nad innymi zmysłami, która jako niesłuchanie *novum* po raz pierwszy w dziejach ludzkiego ducha pojawiła się w narodzie greckim, owa dominacja właśnie, która uczyniła ten naród zdolnym do *życia nadającego kształty*, oparcia kultury na kształcie, panuje także w jego filozofii. Powstaje optyczny obraz świata, zbudowany z optycznych wrażeń zmysłowych, zobiektywizowany przedmiotowo, tak jak to może uczynić tylko zmysł wzroku, a doznania innych zmysłów nanoszone są nań dopiero później. Również Platoński świat idei jest światem optycznym, światem widzianych kształtów. Ale dopiero u Arystotelesa ów optyczny obraz świata zyskuje niedościgle dobitną realizację jako świat *rzeczy*; człowiek jest teraz rzeczą pośród innych rzeczy świata, obiektywnie uchwytnym gatunkiem obok innych gatunków; nie jest już gościem na obczyźnie jak człowiek platoński, lecz otrzymuje własne mieszkanie w kosmicznym domu, co prawda nie na jego najwyższych piętrach, ale też i nie na najniższych, w godziwym środku. Brak tu przesłanek dla antropologii filozoficznej w sensie, jaki kryje w sobie czwarte pytanie Kanta.

2

Pierwszym myślicielem, który z górą siedem stuleci po Arystotelesie postawił ponownie prawdziwie antropologiczne pytanie, i to w pierwszej osobie, jest św. Augustyn. Samotność, z głębi której je postawił, zrozumiemy dopiero wtedy, gdy uprzytomnimy sobie, że ów okrągły, jednolity świat Arystotelesa od dawna już leżał w ruinie. Zawalił się, ponieważ dusza ludzka, rozdarta wewnątrz, jako prawdę mogła

przyjąć jedynie świat rozdarty wewnątrz. Miejsce rozbitej kuli zajęły teraz dwa samodzielne i wrogie sobie królestwa, królestwo światła i królestwo ciemności. Odnajdujemy je we wszystkich niemal systemach gnozy — rozległego i zróżnicowanego ruchu duchowego, jaki porwał wówczas bezradnego dziedzica wielkich kultur starożytnego Wschodu i antyku, rozszczepił mu bóstwo i zdewaluował stworzenie; w najbardziej konsekwentnym z tych systemów, manicheizmie, istnieje nawet podwójna ziemia. Tutaj człowiek nie może już być rzeczą pośród rzeczy i mieć stałego miejsca w świecie. Ponieważ składa się z duszy i ciała, podzielony jest między oba królestwa będąc zarazem areną walki i łupem zwycięzcy. W każdym człowieku manifestuje się upadły praczłowiek, w każdym rozgrywa się we właściwy życiu sposób problematyka bycia. Augustyn wyszedł ze szkoły manicheizmu. Bezdomny w świecie, samotny pomiędzy potęgami górnymi i dolnymi, pozostaje nimi obiema, nawet znalazłszy ratunek w chrześcijaństwie jako zbawieniu, które się już *dokonało*. Stawia on przeto pytanie Kanta w pierwszej osobie, ale nie jako problem zobiektywizowany, jak stawiał je Kant. Słuchacz wykładu logiki Kanta z pewnością nie mógł traktować go jako pytania skierowanego do siebie, Augustyn zaś, przywołując pytanie psalmisty w innym już sensie i tonie, rzeczywiście zwraca się do swego słuchacza i pyta: „Kim jest ów człowiek, którego nosisz w pamięci?”. Pyta kogoś, kto może mu udzielić informacji: *quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* Nie tylko samego siebie ma on na względzie; słowo *natura* mówi wyraźnie, że przez osobę rozumie człowieka, tego człowieka właśnie, którego nazywa *grande profundum*, wielką tajemnicą. I wyciąga antropologiczny wniosek, ten sam, który usłyszeliśmy od Malebranche’a. Czyni to w słynnym zdaniu, w którym oskarża ludzi, że podziwiają szczyty gór, morskie fale i bieg gwiazd, „poniechawszy” zarazem zadziwienia nad sobą. To dziwienie się człowieka samemu sobie, którego domaga się Augustyn na podstawie samodoświadczenia, jest czymś całkowicie różnym od dziwienia się, które Arystoteles, śladem Platona, stawia u początku każdego filozofowania. Człowiek arystotelesowski dziwi się między innymi także człowiekowi, ale tylko jako części zgoła zdumiewającego świata. Człowieka augustiańskiego zdumiewa w człowieku to, czego nie sposób zrozumieć jako części świata, jako rzeczy pośród innych rzeczy,

i dopiero gdy to drugie zdumienie przekształca się w metodyczne filozofowanie, jego własne zdumienie staje się naprawdę głębokie i przejmujące grozą. Nie jest ono filozofią, ale wywiera wpływ na wszelką przyszłą filozofię.

Na poaugustiańskim Zachodzie nie przyrodoznawstwo jak u Greków, lecz wiara buduje nowy kosmiczny dom dla samotnej duszy. Powstaje chrześcijański Kosmos tak rzeczywisty dla średniowiecznego chrześcijanina, że czytając *La Divina Commedia* podróżował on duchem do najniższych kręgów piekieł i na grzbiecie Lucyfera przez czyściec do nieba Trójcy Świętej jakby objeżdżał okolice z mapą w ręku, a nie udawał się na wyprawę do nieznanych krain. Jest to znowu świat zamknięty w sobie, dom, w którym człowiek może mieszkać. Świat ten jest jeszcze bardziej skończony niż świat arystotelesowski, bowiem do obrazu z całą powagą dołączono także skończony czas, skończony czas Biblii, który tutaj wszakże zdaje się nabierać cech chrześcijańskich. Schematem tego obrazu świata jest krzyż, którego belka pionowa, skończona przestrzeń, biegnie od nieba do piekieł przez serce osoby ludzkiej, belka zaś poprzeczna, skończony czas, rozciąga się od stworzenia świata aż do końca dni, przy czym jego środek, śmierć Chrystusa, osłaniając i odkupując, zajmuje środek przestrzeni, serce biednego grzesznika. Wokół tego schematu rozbudowuje się średniowieczny obraz świata. Dante wymalował na nim życie, życie ludzi i duchów, ale pojęciowe kontury naniósł nań Tomasz z Akwinu. Podobnie jak do Arystotelesa, tak i do Tomasza — choć był teologiem, a więc miał obowiązek znać rzeczywistego człowieka, który mówi „ja” i do którego mówi się „ty” — odnosi się stwierdzenie, że człowiek mówi u niego „zawsze jakby w trzeciej osobie”. W systemie Tomasza człowiek jest wprawdzie odrębnym gatunkiem zupełnie szczególnego rodzaju, ponieważ złączone są w nim substancjalnie ludzka dusza, czyli najniższy z duchów, z ludzkim ciałem, czyli najwyższą z rzeczy cielesnych, tak iż zdaje się on „horyzontem i działem natury duchowej i cielesnej”, ale dla Tomasza nie istnieje szczególny problem i szczególna problematyka istoty ludzkiej, które Augustyn odbierał i wyrażał z bijącym sercem. Pytanie antropologiczne znowu ucichło; w zdomowionym i nieproblematycznym człowieku nie wzbiera już pęd do pytającej konfrontacji z samym sobą, który nie da się z miejsca wyciszyć.

3

Już w późnym średniowieczu wyłania się nowe poważne podejście do człowieka jako człowieka. Skończony świat jest jeszcze dla człowieka bezpiecznym ogrodzeniem; *hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum* — mawiał w XVI w. Carolus Bovillus. Ale ten sam Bovillus woła do człowieka: *homo es, sistere in homine*, podejmując tym samym motyw, jaki przed nim wyraził wielki Kuzańczyk: *homo non vult esse nisi homo*. Słowa te nie mówią jeszcze, że człowiek zgodnie ze swą istotą wykracza poza świat. Dla Kuzańczyka nie ma takiej rzeczy, która nie przedkładałaby własnego bycia nad wszelkie inne bycie i własnego sposobu bycia nad wszelkie inne sposoby bycia. Wszystko, co jest, chce być na wieczność niczym innym jak właśnie sobą, i to być coraz bardziej doskonale i w sposób odpowiedni do swej natury; stąd właśnie wyrasta harmonia uniwersum, każda bowiem istota zawiera w sobie wszystko w szczególnym „złączeniu”.

W przypadku człowieka dochodzi do tego jednakowoż myślenie, mierzący i oceniający rozum. Człowiek ma w sobie wszystkie rzeczy stworzone, jak Bóg, tyle że Bóg ma je w sobie jako prawzory, człowiek zaś jako relacje i wartości. Kuzańczyk przyrównuje Boga do bijącego monetę, człowieka zaś do właściciela kantoru wymiany, który szacuje jej wartość; Bóg może wszystko stworzyć, my możemy wszystko poznać; możemy zaś dlatego, że potencjalnie my także nosimy wszystko w sobie. Z tej dumnej pewności siebie niedługo po Kuzańczyku wyciągnie Pico della Mirandola antropologiczny wniosek, który znowu przypomina stwierdzenie Malebranche’a: *nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur*. Tutaj wyraźnie już pojawia się temat antropologii, choć bez problematyki niezbędnej dla rzetelnego ugruntowania antropologii, bez śmiertelnej powagi pytania o człowieka. Człowiek tu jest tak autonomiczny i taki pewien siły, iż zgoła nie dostrzega właściwego pytania. Wspomniani myśliciele Renesansu zapewnają, że człowiek może wiedzieć, ale obce jest im Kantowskie pytanie, *co może on wiedzieć*: może wiedzieć wszystko; choć ostatni z grona tych myślicieli, Bovillus, wyłącza tu Boga: Jego duch ludzki sięgnąć nie może. Natomiast cały świat dostępny jest poznaniu człowieka, który stwo-

rzony został poza nim jako jego widz, ba, zgoła oko. Tak pewnie w pewnym świecie zadomowieni są ci pionierzy nowej epoki. Wprawdzie Kuzańczyk pisze o przestrzennej i czasowej nieskończoności świata odmawiając tym samym Ziemi roli środka i niszcząc w myśli średnio-wieczny schemat, ale nieskończoność ta jest na razie tylko pomyślana, nie jest jeszcze oglądana i przeżywana. Człowiek nie jest jeszcze na nowo samotny, nie nauczył się jeszcze ponownie pytać pytaniem samotnego.

W tej samej wszelako godzinie, gdy Bovillus wychwala świat jako *amplissima domus* człowieka, wszystkie ściany tego domu faktycznie wałą się pod ciosami Kopernika, nieograniczoność wdziera się ze wszystkich stron, a człowiek staje w świecie, w którym konkretnie trudno już czuć się jak w domu, niepewny, ale najprzód z heroicznym zachwytem dla jego wielkości jak Bruno, później z matematycznym zachwytem dla jego harmonii, jak Kepler, a w końcu, z górą sto lat po śmierci Kopernika i ogłoszeniu jego dzieła, nowa rzeczywistość człowieka okazuje się silniejsza od nowej rzeczywistości świata. Wielki badacz, matematyk i fizyk, młody i przedwcześnie zmarły Pascal, pod gwiazdzistym niebem odczuwa nie tylko jego wzniosłość, jak później Kant, lecz bardziej jeszcze jego niesamowitość: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”. Z przenikliwością nieprześcignioną do dziś przygląda się obu nieskończonościom, temu, co nieskończenie wielkie, i temu, co nieskończenie małe, ucząc się w ten sposób poznawać ograniczoność, niedostateczność i przypadkowość człowieka: *combien de royaumes nous ignorent!* Zachwyt Bruna i Keplera, przeskakujący jakby nad człowiekiem, zastępuje tu przeraźliwie przenikliwa trzeźwość, melancholijna, ale wierząca. Jest to trzeźwość człowieka osamotnionego głębiej niż kiedykolwiek dotychczas, a jego wargi z trzeźwym patosem na nowo wypowiadają antropologiczne pytanie: czym jest człowiek w nieskończoności? Samouwielbieniu Kuzańczyka, którego człowiek chwali się, że w sobie nosi wszystko i stąd wszystko też może poznać, przeciwstawia się tu poznanie samotnego, który wytrzymuje to, iż człowiek wydany jest na pastwę nieskończoności: „Znajmy więc naszą wartość; jesteśmy czymś, lecz nie jesteśmy wszystkim; to, czym możemy być, zaślania nam świadomość pierwszych zasad, które rodzą się z nicości, a nikość naszego istnienia broni nam widoku nieskończoności”. To właśnie tak wnikliwemu przemyśleniu samego siebie

odnowiona idea antropologiczna zawdzięcza szczególnie usytuowanie człowieka w Kosmosie: „Człowiek jest tylko trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroidł się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym”. Nie jest to wszakże odtworzenie postawy stoickiej, jest to nowa postawa osoby, która stała się bezdomna w nieskończoności, wszystko tu bowiem wiąże się z wiedzą, że wielkość człowieka rodzi się z jego nędzy, że człowiek inny jest niż wszystko dlatego, bo nawet w przemijaniu potrafi być synem ducha. Człowiek jest istotą, która poznaje swoje położenie w świecie i dopóki władza swoimi zmysłami jest w stanie posuwać to poznanie dalej. Najważniejsze jest nawet nie to, że stworzenie owo jako jedyne waży się zbliżyć do świata i poznawać go — choć i to jest doprawdy zdumiewające; decydujące jest to, że poznaje ono relację między światem a samym sobą. W ten sposób spośród świata wyłoniło się światu jakieś Naprzeciw. To zaś oznacza, że owo „spośród” ma własną szczególną problematyczność.

4

Zobaczyliśmy, że ściśle antropologiczne pytanie, mające na uwadze człowieka z jego specyficzną problematyką, staje się głośnie w czasach, w których jakby zerwany został pierwotny pakt między światem a człowiekiem i człowiek czuje się w świecie samotny i obcy. W ślad za rozpadem jakiegoś obrazu świata, to znaczy *bezpieczeństwa* w świecie, natychmiast pojawia się nowe pytanie człowieka, który stał się niepewny, bezdomny, a więc i problematyczny dla samego siebie. Można wszakże wykazać, że od jednego takiego kryzysu do następnego, a od tego znowu do następnego prowadzi pewna *droga*. Istota tych kryzysów jest ta sama, ale nie są one do siebie podobne. Arystotelesowski obraz świata rozpada się od wewnątrz na skutek tego, że dusza doświadcza problemu zła w całej jego głębi i czuje wokół siebie świat rozdwojony; teologiczny obraz świata Tomasza rozpada się od zewnątrz na skutek

tę, że świat wyjawia swą nieograniczoność. Tak więc w pierwszym wypadku kryzys wywołuje mit, dualistyczny mit gnozy, w drugim nie obleczonej już w żaden mit kosmos samej nauki. Samotność Pascala jest rzeczywiście historycznie *późniejsza* niż samotność Augustyna, jest pełniejsza i trudniejsza do przezwyciężenia. I w rzeczy samej wyłania się coś nowego, czego jeszcze nigdy nie było: wprawdzie pracuje się nad nowym *obrazem* świata, ale nie buduje się już nowego światowego *domu*. Skoro się już raz potraktowało poważnie pojęcie nieskończoności, nie sposób czynić świata mieszkaniem człowieka. I samą nieskończoność trzeba włączyć w obraz świata — paradoks, bowiem obraz, jeśli jest rzeczywiście obrazem, a więc kształtem, jest z natury ograniczony, teraz zaś musi się w nim zmieścić nieograniczoność. Innymi słowy, dotarcie tam, gdzie kończy się obraz, a więc — używając języka dzisiejszej astronomii — do galaktyk oddalonych od nas miliony lat świetlnych, musi wywołać gwałtowny wstrząs, bo on się nie kończy i nie może się skończyć. Chciałbym tu zauważyć, choć jest to oczywistość, że Einsteińskie pojęcie skończonej przestrzeni kosmicznej jest nieprzydatne do tego, aby na nowo przebudowywać świat na dom człowieka, „skończoność” ta bowiem jest istotowo różna od tej, która wytworzyła poczucie światowego domu. Więcej nawet, wprawdzie jest całkiem możliwe, że to pojęcie świata, które ogarnia dzisiaj wyzwolony ze zmysłowości geniusz matematyka, stanie się kiedyś dostępne naturalnemu rozumowi człowieka, ale nie będzie ono w stanie stworzyć nowego *obrazu* świata, nawet paradoksalnego, jak niegdyś Kopernikańskie. Kopernikańskie pojęcie spełniło bowiem tylko to, co dusza ludzka przeczuwała w chwilach, gdy arystotelesowski czy tomistyczny dom kosmiczny wydawał się jej zbyt ciasny i ważyła się walić w jego mury próbując, czy nie da się aby wybić okna na zewnątrz — spełniło oczywiście w ten sposób, który samą duszę nappełnił głębokim lękiem, bo taka już ona jest. Einsteińskie jednak pojęcie świata w żadnym razie nie jest spełnieniem tęsknot duszy, lecz zaprzeczeniem wszystkich jej przeczuć i wyobrażeń; ten świat daje się tylko pomyśleć, ale już nie wyobrazić, człowiek zaś, który go myśli, nie żyje w nim naprawdę. To pokolenie, które z nowoczesnej kosmologii zrobi swoje naturalne myślenie, po kilku tysiącleciach zmieniających się obrazów świata będzie pierwszym zmuszonym do wyrzeczenia się posiadania własnego

obrazu świata. To właśnie, życie w świecie nie dającym się zobrazować, będzie z całą pewnością jego odczuciem świata, żeby tak rzec — jego obrazem świata: *imago mundi nova* — *imago nulla*.

5

Znacznie uprzedziłem bieg naszych rozważań. Wróćmy więc do naszego drugiego przykładu i zapytajmy, jak dojdziemy stąd do naszej epoki, do charakterystycznej dla niej bezdomności i samotności człowieka i do nowego usytuowania pytania antropologicznego.

Największy wysiłek uporania się z nową sytuacją człowieka pokopernikańskiego, tak jak ją nam ukazał Pascal, podjął wkrótce po śmierci Pascala człowiek, któremu przeznaczone było umrzeć niemal równie młodo. Z perspektywy naszego problemu próba Spinozy oznacza, że astronomiczna nieskończoność zostaje bezwarunkowo zaakceptowana, a zarazem pozbawiona grozy: rozciągłość, która wyraża i oddaje nieskończoność, jest tylko jednym z nieskończenie wielu atrybutów nieskończonej substancji, a dokładnie mówiąc, jest jednym z dwóch atrybutów, o których w ogóle wiemy — drugim jest myślenie. Ale sama nieskończona substancja, którą Spinoza nazywa także Bogiem i w stosunku do której owa przestrzenna nieskończoność może być tylko jednym z nieskończenie wielu atrybutów, *kocha*, kocha samą siebie, a także, i szczególnie, kocha samą siebie w człowieku, bo miłość ludzkiego ducha do Boga jest tylko *pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*. Tutaj odpowiada się poniekąd na pytanie Pascala, czym jest człowiek w nieskończoności: istotą, w której Bóg kocha samego siebie. Kosmologia i antropologia jawią się tu wspaniale pojednane, lecz Kosmos nie stał się ponownie tym, czym był u Arystotelesa i Tomasza: obrazowo uporządkowaną różnorodnością, w której każda rzecz i każda istota ma swoje miejsce, a istota zwana człowiekiem czuje się w towarzystwie ich wszystkich u siebie w domu. Nie ma nowego bezpieczeństwa bycia-w-świecie, ale też Spinoza wcale go nie potrzebuje: jego nabożeństwo do nieskończonej *natura naturans* sięga ponad czysto szkicowy charakter jego *natura naturata*, która należy do systemu jedynie pojęciowo, jako ogół boskich modi, nie zaś odpowiednio do realnego

ujęcia i połączenia rodzajów i porządków życia. Nie ma tu nowego kosmicznego domu, nie ma planu domu ani budulca: człowiek przyjmuje swą bezdomność, bezświatowość, ponieważ uczyniła go ona zdolnym do *adaequata cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei*, a więc zdolnym poznać, jak Bóg w nim kocha samego siebie, a człowiek, który to poznaje, nie może już być problemem dla siebie.

Spinozjańskie pojednanie nastąpiło w myślowej abstrakcji. W konkretnym życiu faktycznego człowieka z faktycznym światem, w życiu niewyabstrahowanym i nie dającym się wyabstrahować, z którego przemawiał Pascal, wyrażając kruchość człowieka na równi z grozą świata, stawało się ono coraz trudniejsze. Epoka racjonalizmu osłabiła i uładziła Spinozjańską obiektywizację bytu, w którym zjednoczeni są człowiek i świat, złamała kolec antropologicznego pytania, drzazga jednak dalej tkwi w ciele i niewidocznie ropieje.

Można oczywiście wskazać człowieka, który w epoce poracjonalistycznej — jako prawdziwy spadkobierca Spinozy, natchniony jego „łaknieniem pokoju”, „dziecięciem pokoju” i utrzymywaniem zamierzonego pokoju „zawsze i z całym światem” — ujmuje i przenika żywą pełnię tego świata jako całość, która w syntezie z duchem „zapewnia nas święcie o harmonii istnienia”. Goethe, który na swym dziejowym stanowisku pod wieloma względami sprawia na nas wrażenie łagodnej euforii u kresu epoki, wprawdzie był jeszcze w stanie realnie żyć w Kosmosie, zgłębił jednak otchłanie samotności („o wielu rzeczach rozprawić mogę tylko z Bogiem”) i w głębi serca wydany był na antropologiczne pytanie. To prawda, że człowiek był dlań „pierwszą rozmową, jaką natura wie dzie z Bogiem”, ale przecież jak Werter słyszał „głos istoty zdanej na samą siebie, zatracającej się, spadającej niepowstrzymanie w przepaść”.

6

Dopiero Kant ujął krytycznie problematykę antropologiczną, dając odpowiedź na rzeczywiste pytanie Pascala, odpowiedź, która wprawdzie nie zajmowała się metafizycznie byciem człowieka, lecz teorio-poznawczo jego stosunkiem do świata, ale podjęła problemy

fundamentalne: czym jest świat, który poznaje człowiek? Jak człowiek, taki jaki jest w swej konkretnej rzeczywistości, może w ogóle poznać? Jak czuje się człowiek w poznanym przez siebie świecie, czym jest dla niego świat i czym on jest dla świata?

Aby ocenić, jak dalece *Krytykę czystego rozumu* można uznać za odpowiedź na pytanie Pascala, musimy raz jeszcze rozpatrzyć to pytanie. Nieskończona przestrzeń wszechświata napawa Pascala grozą i uświadamia mu problematyczność człowieka wydanego na jego pastwę. Ale przeraża go i budzi sprzeciw nie nowo odkryta nieskończoność przestrzeni w przeciwieństwie do skończoności, w którą wcześniej wierono. Wrażenie nieskończoności powoduje, że przeraża go przestrzeń w ogóle, w równej mierze skończona co nieskończona, ponieważ chęć rzeczywistego wyobrażenia sobie skończonej przestrzeni okazuje się przedsięwzięciem równie karkołomnym jak chęć rzeczywistego wyobrażenia sobie przestrzeni nieskończonej i równie wyraźnie uprzytamnia człowiekowi, że nie dorasta on do świata. Doświadczyłem tego zresztą sam mając czternaście lat, i to w sposób, który miał głęboki wpływ na całe moje życie. Naszedł mnie otóż niepojęty przymus: musiałem nieustannie starać się sobie wyobrazić kres przestrzeni lub jej bezkresność, czas, który się zaczyna i kończy, lub czas bez początku i końca, i choć obie próby były równie beznadziejne, równie niemożliwe do spełnienia, to przecież wydawało mi się, że mogę wybierać tylko między jedną niedorzecznością a drugą. Pod nieodpartym przymusem tacałem się od jednej do drugiej i niekiedy byłem już tak bliski obłędu, że poważnie nosiłem się z myślą umknięcia mu przez samobójstwo. Wybawienie przyniosła mi, czternastolatкови, dopiero książka, Kantowskie *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, którą odważyłem się przeczytać, mimo iż już pierwsze zdanie mówiło, że przeznaczona jest nie dla uczniów, lecz dla przyszłych nauczycieli. Książka ta wyjaśniła mi, że przestrzeń i czas są tylko formami, w których koniecznie dokonuje się mój ludzki ogląd tego, co jest, a więc wiążą się one nie z wewnętrzną strukturą świata, lecz z właściwościami moich zmysłów. Dalej uczyła ona, że żadne z moich pojęć nie pozwala również stwierdzić, że świat jest nieskończony w przestrzeni i w czasie ani też, że jest skończony, „bo zasady tego poznania nigdy nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia”, i ani jedno, ani drugie nie może leżeć w samym świecie, gdyż

świat dany jest nam wyłącznie jako ogół zjawisk, „to jest przedstawię w nas samych i z tego powodu prawo ich powiązania zaczerpnąć można wyłącznie tylko z zasad powiązania zjawisk w nas samych”. Równie dobrze więc można twierdzić i jedno, i drugie, i żadnego nie sposób dowieść; między tezą i antytezą zachodzi nierozzerwalna sprzeczność, antynomia kosmologicznych idei; bytu samego nie dotyka żadna z nich. Odtąd nie musiałem się już dręczyć usiłowaniem wyobrażenia sobie najpierw tego, co niewyobrażalne, a później przeciwstawnego mu równie niewyobrażalnego: mogłem myśleć, że sam byt jest równie wolny od przestrzenno-czasowej skończoności, jak od przestrzenno-czasowej nieskończoności, bowiem on tylko przejawia się w przestrzeni i czasie, nie wcielając się samemu w swoje przejawy. Zacząłem wówczas przeczuwać, że istnieje to, co wieczne, które jest czymś innym niż to, co nieskończone, i tak samo czymś innym niż to, co skończone, i że między mną, człowiekiem, a tym, co wieczne, może istnieć łączność.

Odpowiedź, jakiej udzielił Kant Pascalowi, można sformułować tak: to, co ze świata wyłania się i staje przed tobą napawając cię przerażeniem, tajemnica przestrzeni i czasu, jest tajemnicą twego własnego ujmowania świata i twej własnej istoty. Twoje pytanie, „czym jest człowiek”, jest zatem pytaniem rzeczywistym, na które musisz szukać odpowiedzi.

Tutaj antropologiczne pytanie Kanta okazuje się z całą wyrazistością testamentem dla naszej epoki. Nie zaprojektowano człowiekowi nowego kosmicznego domu, od niego jako budowniczego domów żąda się, by postanowił poznać samego siebie. Nadchodzące czasy z całą ich niepewnością Kant rozumiał jako czasy godzenia się z sobą i namysłu nad sobą, jako czasy antropologiczne. Dopiero w podjęciu czwartego pytania — jak to wynika z jęgo znanego listu z roku 1793 — dostrzegał zadanie, które postawił samemu sobie i którego rozwiązanie miało być podjęte po rozwiązaniu trzech pierwszych; w rzeczywistości już do niego nie doszedł, ale postawił je tak jasno i dobitnie, że pozostało jako zadanie kolejnym pokoleniom, aż wreszcie nasze postanowiło z nim się uporać.

Hegel i Marks

1

Z początku następuje odwrócenie się od problematyki antropologicznej tak gwałtowne, jak nigdy dotąd w dziejach ludzkiego myślenia. Mam tu na myśli system Hegla, a więc system, który nie tylko na sposób myślenia epoki, lecz także na postępowanie społeczne i polityczne miał wpływ decydujący — przyczynił się do zdetronizowania konkretnej osoby ludzkiej i konkretnej ludzkiej wspólnoty na rzecz rozumu świata, jego dialektycznych procesów i obiektywnych wytworów. Wpływ ten rozciągał się, jak wiadomo, również na myślicieli, którzy wyszli ze szkoły Hegla, lecz później się odeń oddalili, jak, z jednej strony, Kierkegaard, krytyk współczesnego chrześcijaństwa (wprawdzie jak żaden inny myśliciel naszych czasów uchwycił znaczenie osoby, ale jej życie widzi jeszcze całkowicie w formach Heglowskiej dialektyki, jako przejście od estetyki do etyki, a stamtąd do religii), z drugiej zaś strony Marks, który tak wnikliwie jak nikt inny zajął się faktycznością ludzkiego społeczeństwa, ale jego rozwój rozpatrywał w formach dialektyki Heglowskiej — jako przejście od pierwotnej gospodarki wspólnotowej do własności prywatnej i dalej do socjalizmu. W młodości Hegel podjął antropologiczne pytania Kanta, które wprawdzie nie ukazały się jeszcze wówczas w ich wersji ostatecznej, ale ich sens był z pewnością dobrze znany młodemu człowiekowi. Hegel bardzo wnikliwie zajmował się Kantem, zgłębił go i wychodząc od jego stanowiska starał się rozwinąć tę problematykę w sposób prawdziwie antropologiczny, próbując zrozumieć organiczną zależność władz psychicznych i tą drogą dotrzeć do tego, co dla samego Kanta było jedynie ideą regulatywną, nie zaś żywym byciem, a co młody Hegel (około roku 1798) nazwał „jednością całego człowieka”. To, do czego dążył, nazwano słusznie antropologiczną

metafizyką. Tak poważnie przy tym traktuje konkretną osobę ludzką, że właśnie na niej demonstruje swoją koncepcję szczególnego usytuowania człowieka; przytoczę w tym miejscu piękne zdanie (ze szkicu *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*), ponieważ pokazuje ono wyraźnie, jak Hegel poprzez Kanta stara się wniknąć w problem antropologiczny: „W każdym człowieku jest światło i życie, jest on własnością światła; światło go nie rozjaśnia, jak rozjaśnia ciemne ciało, które świeci blaskiem odbitym, lecz rozpała to, co w nim samym zajmuje się ogniem i jest jego własnym płomieniem”. Godne uwagi jest, że Hegel mówi tu nie o ogólnym pojęciu człowieka, lecz o „każdym człowieku”, a więc o rzeczywistej osobie, od której z całą powagą musi wyjść prawdziwa filozoficzna antropologia. Takiego wszakże stawiania problemu trudno szukać w późniejszych pracach Hegla, to jest tych, które wywarły tak wielki wpływ na myślenie owego stulecia. Chciałoby się nawet powiedzieć, że próżno szukać u niego rzeczywistego człowieka. Gdy utworzymy na przykład *Encyklopedię nauk filozoficznych* na rozdziale zatytułowanym „Antropologia”, zobaczymy, że Hegel rozpoczyna go od wypowiedzi o istocie i sensie ducha, a później przechodzi do wypowiedzi o duszy jako substancji; następują teraz kolejno po sobie cenne uwagi na temat różnic w obrębie rodzaju ludzkiego i ludzkiego życia, a zwłaszcza na temat płci, różnic pomiędzy poszczególnymi stadiami życia, między marzeniem sennym a jawą, ale odnieść tego wszystkiego do pytania o rzeczywistość i znaczenie tego ludzkiego życia nie jesteśmy w stanie; również rozdziały poświęcone uczuciu, samopoczuciu, przyzwyczajeniu, nie pomagają nam w tym wcale. Nawet z rozdziału o „duszy rzeczywistej” dowiadujemy się tego jedynie, że dusza jest rzeczywista jako „tożsamość tego, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne”. Hegel systematyk nie wychodzi już, jak czynił to młody Hegel, od człowieka, lecz od rozumu świata; człowiek jest dla niego już tylko zasadą, w której rozum świata osiąga doskonałą samoświadomość i tym samym swoje spełnienie. Wszelka sprzeczność w życiu i dziejach człowieka, miast prowadzić do antropologicznej problematyczności i pytania, mieni się jedynie „chytraścią”, którą posługuje się idea, aby właśnie poprzez przewyciężenie sprzeczności osiągnąć własne spełnienie. Na zasadnicze pytanie Kanta, „czym jest człowiek”, pada tu, zgodnie z oczekiwaniem, zasadnicza odpowiedź, która w istocie jednak

zaciemnia, a nawet znosi pytanie. Milczeniem zresztą kwituje się już pierwsze z trzech filozoficznych pytań Kanta poprzedzających pytanie antropologiczne, pytanie „co mogę wiedzieć?”. Jeśli człowiek jest miejscem i medium, w którym rozum świata poznaje sam siebie, to żadnym ograniczeniem nie podlega to, co człowiek może wiedzieć. Podług idei, człowiek wie wszystko, tak jak i wszystko, wszystko mianowicie, co jest w rozumie, urzeczywistnia. I jedno, i drugie dokonuje się w dziejach, w których doskonałe państwo jawi się jako spełnienie bytu, a doskonała metafizyka jako spełnienie poznania. Doświadczając obu, doświadczamy zarazem w sposób adekwatny sensu dziejów i sensu człowieka.

Hegel próbuje dać człowiekowi nowe bezpieczeństwo, zbudować mu nowy kosmiczny dom. W przestrzeni kopernikańskiej domu takiego zbudować się nie da; Hegel buduje go wyłącznie w *czasie*, który jest „najwyższą mocą wszystkiego, co jest”¹. Nowym domem człowieka ma być czas pod postacią dziejów, których sens daje się w pełni doświadczyć i pojąć. System Hegłowski jest w myśli zachodniej trzecią wielką próbą zyskania bezpieczeństwa: po kosmologicznej próbie Arystotelesa i teologicznej próbie Tomasza jest próbą logiczną. Przewycięzona jest wszelka niepewność, wszelki niepokój o sens, wszelki strach związany z podejmowaniem decyzji, wszelka problematyka bez dna. Rozum świata ma swoją niezmienną drogę przez dzieje i poznający człowiek ją poznaje, a dokładnie mówiąc jego poznanie jest właściwym celem drogi, u której kresu urzeczywistniająca się prawda zna samą siebie. Stadia tej drogi następują po sobie kolejno w absolutnym porządku: rządzi nimi suwerennie prawo dialektyki, według którego tezę przewycięża antyteza, a antytezę synteza. Jak pewnym krokiem idzie się z piętra na piętro, z pokoju do pokoju dobrze zbudowanego domu o mocnych fundamentach, ścianach i dachu, tak wszystkowiedzący człowiek Hegla idzie przez swój nowy dom dziejów, których cały sens poznał. Jeśli tylko rzetelnie przemyśli ostateczną metafizykę, nie dostanie zawrotu głowy, bowiem wszystko można dostrzec jak na dłoni. Młody człowiek, który od czasu przewrotu kopernikańskiego, otwierając nocą okno swej izdebki i stając samotnie w ciemności, tonął

¹ Jeneńska Realphilosophie z lat 1805–1806.

w trwodze nieskończoności, powinien teraz się uspokoić; jeśli nawet Kosmos w tym, co nieskończenie wielkie, i w tym, co nieskończenie małe, jest dla jego umysłu niedostępny, przyjmuje go w swe ramiona sprawdzony porządek dziejów, który „jest niczym innym jak urzeczywistnieniem ducha”. Samotność jest przewyciężona, a pytanie o człowieka wymazane.

Teraz jednak pojawia się zadziwiający fenomen dziejowy. W dawniejszych czasach trzeba było wielu stuleci krytycznej pracy, by zburzyć kosmiczne bezpieczeństwo i ponownie wynieść na piedestał antropologiczne pytanie. Teraz Hegłowski obraz świata co prawda oddziałuje z przemożną siłą przez całą epokę we wszystkich sferach ducha, ale niemal od razu budzi się bunt przeciwko niemu, a wraz z nim powraca żądanie perspektywy antropologicznej. Hegłowski dom jest podziwiany, wyjaśniany i naśladowany, lecz okazuje się niezdatny do zamieszkania. Myśl go potwierdza, słowo chwali, ale rzeczywisty człowiek nie przekracza jego progu. Rzeczywisty człowiek antyczny czuł się swojsko w świecie Arystotelesa, rzeczywisty człowiek chrześcijański w świecie Tomasza, natomiast świat Hegla nigdy nie stał się światem rzeczywistym rzeczywistego współczesnego człowieka. Tylko na moment udało się Hegłowi zepchnąć w myśleniu ludzkości antropologiczne pytanie Kanta, natomiast w życiu człowieka ani na chwilę nie uciszył wielkiego antropologicznego niepokoju, który w czasach najnowszych doszedł po raz pierwszy do głosu w pytaniu Pascala.

W tym miejscu chciałbym wskazać tylko jedną z przyczyn tego zjawiska. Myślowy obraz świata zbudowany na fundamencie *czasu* nigdy nie może zapewnić tego poczucia bezpieczeństwa, jakie daje obraz świata zbudowany na fundamencie przestrzeni. By pojąć ten fakt, musimy możliwie precyzyjnie rozróżnić czas kosmologiczny i czas antropologiczny. Czas kosmologiczny możemy poniekąd ogarnąć, to znaczy posługiwać się jego pojęciem tak, jak gdyby w jakiś względny sposób istniał czas jako całość, jakakolwiek przyszłość nie jest nam w ogóle dana. Natomiast nie sposób ogarnąć czasu antropologicznego, to znaczy czasu ze względu na szczególną rzeczywistość konkretnego, dysponującego świadomą wolą człowieka, przyszłość bowiem nie może być czymś, co występuje, jako że w pewnej mierze, zgodnie z moją świadomością i wolą, zależy od mojej decyzji. Czas antropologiczny jest

rzeczywisty jedynie w tej jego części, która stała się czasem kosmologicznym, to znaczy w części, która zwie się przeszłością. Rozróżnienie to nie jest więc identyczne ze znanym rozróżnieniem Bergsona, którego *durée* oznacza płynącą terażniejszość, dla czasu antropologicznego zaś, który miałem na uwadze, organem właściwym jest pamięć, oczywiście z punktu widzenia terażniejszości zawsze nazbyt „słabo umocowana”: skoro tylko doświadczamy czegoś jako *czasu*, uświadamiamy sobie wymiar czasu, już w grę wchodzi pamięć. Innymi słowy: czysta terażniejszość nie zna specyficznej świadomości czasu. Wprawdzie nie znamy też pełni czasu kosmologicznego, mimo całej naszej wiedzy o ruchach gwiazd itp., ale przecież możemy pomyśleć jako o czymś rzeczywistym także o tym, czego o nim nie wiemy, również, rzecz jasna, o tym, czego nie wiemy o przyszłych działaniach ludzi, bowiem w chwili, gdy myślimy, występują wszystkie ich przyczyny. Nie możemy natomiast myśleć o przyszłości antropologicznej jako o czymś rzeczywistym, bowiem mojej decyzji, którą za chwilę podejmę, jeszcze nie podjąłem. To samo odnosi się do decyzji innych ludzi, ponieważ na gruncie antropologicznego pojęcia człowieka jako istoty myślącej i chcącej wiem, że nie można go uznać po prostu za część świata. W kręgu świata ludzkiego, który wytycza problem ludzkiego bycia, przyszłość nie jest pewna. Czas, na którym oparł Hegel swój obraz świata, czas kosmologiczny, nie jest konkretnym czasem człowieka, lecz jego czasem myślowym. Włączenie spełnienia w rzeczywistość bytu jest w mocy myśli ludzkiej, lecz już nie w mocy żywego ludzkiego wyobrażenia; jest czymś, co można pomyśleć, ale z czym nie sposób żyć. Filozoficzny obraz świata, którego częścią jest „cel dziejów świata”, nie ma mocy zapewniającej bezpieczeństwo; linia ciągła przechodzi tutaj jakby w linię przerywaną, której największy nawet filozof nie zmieni w twardy szlak. Wyjątkiem jest obraz świata oparty na wierze: siła wiary, i tylko ona, może spełnienie doświadczać jako coś zapewnionego, albowiem jest to coś, za co ręczy nam ktoś, komu ufamy — komu ufamy także jako poręczycielowi czegoś, co na naszym świecie jeszcze nie istnieje. W dziejach religii znamy przede wszystkim dwa takie wielkie obrazy świata: irański mesjanizm, w którym przyszłe ostateczne i całkowite zwycięstwo światła nad ciemnością zagwarantowane jest co do godziny, i mesjanizm izraelski, który odrzuca tego rodzaju ustalenia, ponieważ dla niego sam człowiek,

kruchy, pełen sprzeczności i problematyczny, jest elementem mogącym równie dobrze przyczynić się do zbawienia, jak stanąć mu na przeszkodzie, choć i w nim ostateczne i całkowite zbawienie gwarantuje wiara w zbawczą moc Boga, za pośrednictwem dziejów dokonującego swego dzieła na stawiającym opór człowieku. Mesjanizm żyje nadal, choć może już nieco słabszy, w chrześcijańskim obrazie świata, którego w pełni ukształtowaną postać widzieliśmy u Tomasza. W systemie Hegla mesjanizm ulega sekularyzacji, to znaczy zostaje przeniesiony ze sfery wiary, w której człowiek czuje się złączony z przedmiotem swej wiary, w sferę jasnego przekonania, w której człowiek rozważa i przemyśliwa przedmiot swoich przekonań. Mówiono o tym wielokrotnie. Nie zwrócono jednak dostatecznej uwagi na to, że przy takim przeniesieniu nie można przenieść również elementu *zaufania*. Przekonanie o rozwoju może zastąpić wiarę w stworzenie świata, przekonanie o coraz pełniejszym poznaniu — wiarę w objawienie, ale wiary w zbawienie naprawdę nie zastąpi przekonanie o spełnieniu się w świecie idei, bo tylko zaufanie do tego, co godne zaufania, może być podstawą bezwarunkowej pewności co do *przyszłości*. Napisałem: nie zastąpi naprawdę, to znaczy w prawdziwym życiu i dla prawdziwego życia. Albowiem w samym myśleniu przekonanie o samourzeczywistnianiu się absolutnego rozumu w dziejach ma dla stosunku człowieka do przyszłości te same skutki co mesjanistyczna wiara w Boga, ba, nawet jego oddziaływanie jest większe, ponieważ jest ono, jeśli się tak można wyrazić, chemicznie czyste i nie wykazuje żadnych zakłócających konkretnych domieszek. Sama myśl wszakże nie ma mocy budowania rzeczywistego życia człowieka i nawet najbardziej usilne filozoficzne zapewnienie nie może dać duszy owej intymnej pewności, że ten tak niedoskonały świat prowadzony jest ku swemu spełnieniu. W ostateczności nie istnieje dla Hegla, prawdę mówiąc, problematyka przyszłości, bowiem początek spełnienia dostrzega on w gruncie rzeczy we własnej epoce i własnej filozofii, tak iż dialektyczny ruch idei w czasie już dobiegł właściwie swego kresu. Któryż jednak z wiernych wielbicieli filozofa współuczestniczył prawdziwie w automesjanizmie, to znaczy nie tylko myślą, lecz całym rzeczywistym życiem, tak jak to zawsze miało miejsce w dziejach religii?

2

Prawdą jest wszakże, że w kręgu oddziaływania Hegla występuje znaczące zjawisko, które zdaje się przeczyć temu, co mówiłem o stosunku do przyszłości. Mam tu na myśli opartą na Hegłowskiej dialektyce historiozofię Marksa. Również i tu głosi się pewność spełnienia, również i tu sekularyzuje się mesjanizm, lecz pewność tę przejął rzeczywisty człowiek w postaci proletariackich mas naszej epoki czyniąc z tego zeświecczonego mesjanizmu wiarę. Jak to należy rozumieć? Metodą Hegla Marks dokonał czegoś, co można nazwać socjologiczną redukcją. To znaczy nie chce on już ofiarowywać nowego obrazu świata. Żaden obraz świata nie jest już potrzebny. (Późniejsza, podjęta w 1880 r. próba Engelsa przedstawienia obrazu świata w *Dialektyce przyrody*, w której powieliła on tylko koncepcje Haeckela i innych rewolucjonistów, jest całkowicie sprzeczna z redukcją zastosowaną przez Marksa). Marks chce dać człowiekowi swojej epoki nie obraz świata, lecz obraz społeczeństwa, a ściślej mówiąc obraz drogi, którą społeczeństwo ludzkie musi przebyć, aby dojść do doskonałości. Miejsce Hegłowskich idei czy też rozumu świata zajmują ludzkie stosunki produkcji, których zmiana powoduje zmianę społeczeństwa. To stosunki produkcji są dla Marksa tym, co istotne i sprawcze, od czego on wychodzi i do czego dochodzi; nie istnieje dla niego inny początek i inna zasada. Na pewno nie można traktować ich jako tego, co pierwsze i ostatnie — jak Hegłowski rozum świata, ale redukcja socjologiczna oznacza właśnie bezwarunkową rezygnację z takiej perspektywy bytu, w której istnieje to, co pierwsze i ostatnie. Według Marksa, dom, w którym może mieszkać człowiek, to jest dom, w którym, gdy będzie kiedyś gotowy, człowiek będzie mógł zamieszkać, buduje się wyłącznie ze stosunków produkcji. Światem człowieka jest społeczeństwo. W rzeczy samej, dzięki tej redukcji ustanowiona została pewność, którą masy proletariackie naprawdę przyjęły i uczyniły częścią składową swego życia, przynajmniej na czas trwania tej epoki. Ilekroć próbowano w marksizmie — jak to robił na przykład Engels — zrezygnować z redukcji i dać proletariuszowi obraz świata, tylekroć wypróbowana pewność witalna mieszała się z, pozbawioną podstaw, pewnością intelektualną, tracąc przez to swą właściwą siłę. Naturalnie, do redukcji dochodzi jeszcze

coś innego, szczególnie ważnego. Hegel początek spełnienia widział we własnej epoce, w której duch absolutny osiąga swe cele. Marks nie mógł upatrywać początku spełnienia w czasach rozkwitu kapitalizmu, który ma być zastąpiony przez mający nadejść socjalizm. Widział on jednak w swojej epoce coś, czego egzystencja wydaje się obwieszczać i gwarantować spełnienie: proletariat właśnie. W jego egzystencji zawarta jest zapowiedź zniesienia kapitalizmu, „negacja negacji”. „Gdy proletariat głosi zniesienie dotychczasowego porządku świata, to wyraża tylko tajemnicę własnej egzystencji, jest nią bowiem faktyczne zniesienie tego porządku”. Ta fundamentalna teza pozwoliła Marksowi dać proletariatowi pewność. Wystarczy tylko, by wierzył w życie, które jest przed nim — do chwili, aż z jego egzystencji zrodzi się czyn. Przyszłość jawi się tu złączona z bezpośrednio przeżywaną terażniejszością i przez nią zagwarantowana. Myślenie nie ma więc mocy budowania rzeczywistego życia człowieka; moc tę ma samo życie i ma ją duch, gdy uznaje moc życia i gdy z mocą życia łączy moc własną, inną co do rodzaju i działania.

Głosząc swoje poglądy na temat mocy życia społecznego Marks ma rację, a zarazem jej nie ma. Ma rację, bo faktycznie życie społeczne, jak każde życie, samo rodzi siły zdolne je odnowić. Nie ma racji, bo życie ludzkie, do którego należy życie społeczne, różni się od wszystkich innych rodzajów życia tym, że jest w nim siła decyzji, odmienna od wszystkich innych rodzajów siły: różni się ona od nich tym, że nie mierzy się jej ilością, lecz poznaje wyłącznie w działaniu. Tylko od kierunku i potęgi tej siły zależy, jak dalece mogą działać odnawiające siły życiowe, a nawet, czy nie przekształcą się one w siły niszczyielskie. Rozwój zależy istotnie od czego, czego nie sposób na jego podstawie wyjaśnić. Innymi słowy, nie wolno mylić czasu antropologicznego z czasem kosmologicznym ani w życiu osobistym człowieka, ani w jego życiu społecznym, nawet jeśli czasowi kosmologicznemu nada się formę dialektycznego procesu, jak czyni to Marks np. w swoim znanym powiedzeniu, że produkcja kapitalistyczna wytwarza swoje własne przeciwieństwo „z nieuchronnością właściwą procesom przyrody”. Przy całej socjologicznej redukcji — Marks śladem Hegla wprowadza do rozważań nad przyszłością czas kosmologiczny, to znaczy czas, któremu obca jest rzeczywistość człowieka. Nie istnieje tu w ogóle problem ludzkiej decyzji jako dającej początek dzianiu się i losowi, także

społecznemu dzianiu się i losowi. Tego rodzaju nauka może sprawować rządy tylko do czasu, aż zderzy się z momentem historycznym, który przeraźliwie da odczuć problematykę ludzkiej decyzji. Mam tu na myśli moment, w którym katastrofalne wydarzenia oddziałują destrukcyjnie i hamująco na siłę decyzji i często skłaniają do rezygnacji na rzecz negatywnej elity ludzi pozbawionych hamulców wewnętrznych, którzy zachowują się tak, jak się zachowują, nie na skutek rzeczywistej decyzji, lecz tylko w obronie swej władzy. W takich sytuacjach człowiek, który dąży do odnowy życia społecznego, człowiek socjalistyczny, może uczestniczyć w rozstrzygnięciu o losach swojego społeczeństwa jedynie wówczas, gdy wierzy w potęgę własnej decyzji, gdy wie, że los ten od niej zależy, tylko wtedy bowiem w działaniu swej decyzji aktualizuje najwyższą moc swojej siły decyzyjnej. W momencie takim może on wziąć udział w rozstrzygnięciu o losach swojego społeczeństwa jedynie wtedy, gdy jego pogląd na życie nie jest sprzeczny z jego *doświadczeniem* życiowym.

Hegel przemocą niejako połączył tor gwiazdny z drogą dziejów w spekulatywną pewność. Marks, który ograniczył się do świata ludzi, w nim tylko ulokował gwarancje na przyszłość, które także są dialektyczne, lecz oddziałują jakby były faktyczne. Dzisiaj pewność zginęła w uporządkowanym chaosie groźnego zakrętu dziejów. Minęło uspokojenie, obudziła się nowa trwoga dziejowa, jak nigdy dotąd staje przed nami w całej swej wielkości i grozie pytanie o istotę człowieka, i to już nie w przebraniu filozoficznym, lecz w egzystencjalnej nagości. Przed upadkiem nie chroni człowieka żadna dialektyczna gwarancja; on sam musi unieść nogę i zrobić krok, który oddali go od przepaści. Siły koniecznej do uczynienia tego kroku z całą pewnością nie znajdzie w przeszłości, lecz tylko w owych głębinach niepewności, w których zrozpaczony człowiek własną decyzją odpowiada na pytanie o istotę człowieka.

Feuerbach i Nietzsche

1

Wraz z Marksem znaleźliśmy się w samym centrum antropologicznego buntu przeciw Heglowi. U Marksa widzimy też z całą wyrazistością swoisty charakter tego buntu: sięga się po antropologiczną redukcję obrazu świata, nie sięgając po antropologiczną *problematykę*, antropologiczne pytania. Filozofem, który tak buntuje się przeciwko Heglowi, jest Feuerbach, jego uczniem w tym względzie — mimo wszystko, co ich różni, a nawet przeciwstawia sobie — jest naszym zdaniem Marks. Antropologiczna redukcja Feuerbacha poprzedza socjologiczną redukcję Marksa.

Chcąc właściwie zrozumieć walkę Feuerbacha z Heglem i jej znaczenie dla antropologii, najlepiej zrobimy wychodząc od zasadniczego pytania: co jest *początkiem* filozofii? Kant, przeciwstawiając się racjonalizmowi i nawiązując do Hume'a, na początku postawił poznanie jako to, co jest bezpośrednio pierwsze dla filozofującego człowieka, a zatem decydującym problemem filozoficznym uczynił pytanie, czym jest poznanie i jak jest ono możliwe. Problem ten doprowadził go następnie do antropologicznego pytania: cóż to za istota ów człowiek, który poznaje? Hegel przeskakuje to, co Kant uznał za pierwsze, i to z pełną świadomością. Jego zdaniem, u początków filozofii nie może leżeć, jak to wyraźnie stwierdził już w pierwszym wydaniu swojej *Encyklopedii nauk filozoficznych* (1817), *żaden* bezpośredni przedmiot, ponieważ bezpośrednio ze swej istoty umyka myśleniu filozoficznemu. Innymi słowy, filozofia nie może wychodzić, jak czynił to Kant, a przed nim Kartezjusz, od sytuacji filozofującego, lecz musi „antycypować”. Tej antycypacji dokonuje Hegel w zdaniu: „Początek stanowi czysty byt”, które zaraz tu-

maczy: „Czysty byt jest czystą abstrakcją”. Na tej podstawie przedmiotem filozofii czyni Hegel rozwój rozumu świata miast ludzkiego poznania. Jest to punkt, w którym podjął walkę Feuerbach. Rozum świata jest tylko nowym pojęciem Boga i tak jak teologia, mówiąc „Bóg”, przenosi istotę ludzką z ziemi do nieba, tak filozofia, mówiąc „rozum świata”, przenosi istotę ludzką z bycia konkretnego w bycie abstrakcyjne. Nowa filozofia — tak formułuje to Feuerbach w swojej programowej pracy *Zasady filozofii przyszłości* (1843) — „przyjęła nie ducha absolutnego, czyli abstrakcyjnego, nie rozum *in abstracto*, lecz rzeczywistą i całą istotę człowieka”. Feuerbach nie chce zatem, śladem Kanta, początkiem ludzkiego filozofowania czynić poznanie, lecz całego człowieka. Również przyrodę trzeba, jego zdaniem, traktować wyłącznie jako „bazę człowieka”. „Nowa filozofia — pisze — czyni go [człowieka] jedynym, uniwersalnym i najwyższym przedmiotem filozofii — czyni więc antropologię [...] nauką uniwersalną”. Tym samym dokonana zostaje redukcja antropologiczna, redukcja bytu do ludzkiego istnienia. Można by powiedzieć, że Hegel z uwagi na miejsce, jakie wyznacza człowiekowi, podąża za pierwszą opowieścią o stworzeniu z pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju*, opowieścią o stworzeniu *przyrody*, kiedy to na koniec zostaje stworzony i umieszczony na swoim miejscu w Kosmosie człowiek, u niego jednak stwarzanie nie tylko tym samym dobiega końca, ale też znajduje zgodne ze swym sensem spełnienie, dopiero teraz bowiem powstaje „obraz Boga”. Feuerbach podąża za drugą opowieścią o stworzeniu, z drugiego rozdziału *Księgi Rodzaju*, za opowieścią o stworzeniu *dziejów*, w której nie ma innego świata niż świat człowieka, człowiek jest jego ośrodkiem — każdej żywej istocie nadając jej prawdziwe imię. Nigdy przedtem nie domagano się antropologii filozoficznej tak zdecydowanie. Jednak postulat Feuerbacha nie przeprowadza nas przez próg, do którego przywiodło nas czwarte pytanie Kanta. Więcej nawet, czujemy, że pod pewnym, i to decydującym względem nie tylko nie znaleźliśmy się dalej niż u Kanta, lecz wręcz zostaliśmy w tyle. Otóż w postulacie Feuerbacha zabrakło pytania „czym jest człowiek”, a sam postulat oznacza w istocie rezygnację z tego pytania. Jego antropologiczna redukcja bytu jest redukcją do człowieka *nieprob-*

lematycznego. Natomiast człowiek rzeczywisty, człowiek w obliczu bytu nieludzkiego, wciąż przezeń jako przez nieludzki los pokonywany, który mimo to waży się poznać ten byt i ten los, nie jest nieproblematyczny, jest raczej początkiem wszelkiej problematyczności. Antropologia filozoficzna nie jest możliwa, jeśli nie wychodzi od antropologicznego pytania. Można do niej dojść tylko wtedy, gdy jeszcze głębiej, jeszcze ostrzej, jeszcze ściślej, jeszcze straszniej niż dotąd ujmie się i sformułuje to pytanie. I na takim pogłębieniu i wyostreniu pytania polega, jak to zaraz zobaczymy, właściwe znaczenie Nietzschego.

Ale na razie musimy pozostać jeszcze przez chwilę przy Feuerbachu ze względu na pewną rzecz, która ma niezwykle ważne znaczenie dla myślenia o człowieku w naszej godzinie dziejów. Otóż dla Feuerbacha człowiek, którego uważa za najwyższy przedmiot filozofii, jest człowiekiem nie jako jednostką; Feuerbach ma bowiem na uwadze człowieka z człowiekiem, połączenie Ja i Ty. „Pojedynczy człowiek sam w sobie — pisał w swojej programowej pracy — nie posiada w sobie istoty człowieka ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej. Istota człowieka zwarta jest tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem — jedności, która jednak opiera się tylko na rzeczywistości różnicy między Ja i Ty”. Twierdzenia tego nie rozwinął Feuerbach w żadnym ze swych późniejszych pism. Również Marks nie włączył do swego pojęcia społeczeństwa elementu rzeczywistej relacji między realnie różnymi Ja i Ty, i dlatego właśnie obcemu rzeczywistości indywidualizmowi przeciwstawił równie obcy rzeczywistości kolektywizm. Niemniej zdaniem tym zainaugurował Feuerbach owo odkrycie Ty, które nazwane zostało później „przewrotem kopernikańskim” w nowoczesnym myśleniu i „fundamentalnym wydarzeniem”, „równie brzemienne w następstwa jak odkrycie Ja przez idealizm”, które „po raz drugi musi dać nowy początek europejskiemu myśleniu, wyprowadzając nas poza kartezjański początek filozofii nowożytnej”². Mnie samemu dostarczył on w młodości decydującej inspiracji.

² Karl Heim, *Ontologie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge”, 1930, t. XI, s. 333; tenże, *Glaube und Denken*, 1931, s. 405 (w nowej wersji z 1934 r. ustępu tego brak). Podobnie twierdził zwłaszcza Emil Bruner.

Nietzsche opiera się na antropologicznej redukcji Feuerbacha dużo mocniej, niż to się zazwyczaj przyjmuje. Pozostaje w tyle za Feuerbachem tracąc z oczu samodzielną sferę stosunku między Ja i Ty, a w kwestii relacji międzyludzkich zadowala się kontynuacją linii siedemnasto- i osiemnasowiecznych francuskich moralistów, uzupełnioną przedstawieniem powstania i rozwoju moralności, ale daleko wyprzedza Feuerbacha czyniąc, jak żaden myśliciel przed nim, ośrodkiem myślenia o świecie człowieka, i to nie jako istotę przejrzystą i jednoznaczną, jak Feuerbach, lecz jako istotę problematyczną, a tym samym dając pytaniu antropologicznemu bezprzykładną siłę i namiętność.

Problematyka człowieka jest prawdziwym wielkim tematem Nietzschego, zaprzatającym go od pierwszych prób filozoficznych aż do śmierci. Już w rozważaniach o Schopenhauerze (1874) Nietzsche postawił pytanie, które brzmi jak glosa do czwartego pytania Kanta i w którym tak samo odzwierciedla się nasza epoka jak epoka Kanta w pytaniu Kantowskim: „Jak może człowiek znać siebie?“, i wyjaśniając dodaje: „Jest to rzecz ciemna i tajemnicą osłonięta”. Dziesięć lat później wyjaśnił owo wyjaśnienie tak: człowiek jest „zwierzęciem jeszcze nie ustalonym”. To znaczy nie jest określonym, jednoznacznym i definitywnym gatunkiem jak inne, nie jest postacią gotową, lecz czymś, co się dopiero staje. Gdy traktujemy go jako postać skończoną, musi wydawać się nam „czymś niesłychanym, zagadkowym i brzemienym w sprzeczności”, jest bowiem istotą, która „wskutek gwałtownego oderwania się od przeszłości zwierzęcej rozchorowała się na siebie samą”, istotą, którą gnębi problem własnego sensu. Ale tak naprawdę to człowiek jest poniekąd — jak wyraził się Nietzsche w zapiskach wydanych pośmiertnie pod tytułem *Wola mocy* — „embrionem człowieka przyszłości”, embrionem człowieka prawdziwego, prawdziwego gatunku „człowiek”. Paradoksalność sytuacji polega wszakże na tym, że powstanie tego prawdziwego, przysłego człowieka wcale nie jest pewne; człowiek dzisiejszy, przejściowy, musi go dopiero stworzyć z materiału, którym jest „Człowiek jest płynny i plastyczny — można zrobić z niego, co się chce”. Człowiek, zwierzę człowiek „nie miał dotąd żadnego sensu”. Jego egzystencji na ziemi brak było celu, pytanie zaś

„po co w ogóle człowiek”, było pytaniem bez odpowiedzi. Cierpiął, „lecz nie cierpienie samo było jego problemem, tylko to, że brakło odpowiedzi na okrzyk pytającego «*po co cierpieć?*»”. Ascetyczny ideał chrześcijaństwa chce wyzwolić człowieka z bezsensu cierpienia i robi to odrywając go od podstaw życia i prowadząc ku nicości. Sens, jaki człowiek powinien nadać samemu sobie, musi wziąć sobie z życia. Życie zaś jest „wolą mocy”; każde wielkie człowieczeństwo, każda wielka kultura rozwinęły się z woli mocy i spokojnego względem niej sumienia. Wolę tę tłumili ascetyczne ideały, które dały człowiekowi „nieczyste sumienie”. Prawdziwy człowiek będzie miał czyste sumienie względem swojej woli mocy. Takiego człowieka mamy „stworzyć”, mamy „wyhodować”, z myślą o nim mamy przetrwać to, co nazywa się człowiekiem. Dzisiejszy człowiek jest „nie celem, lecz tylko drogą, ogniwem, mostem, wielką obietnicą”. I to właśnie różni, zdaniem Nietzschego, człowieka od wszystkich zwierząt: jest on „zwierzęciem, które może przyrzekać”, to znaczy traktuje kawałek przyszłości jako coś, co zależy od niego i za co on odpowiada. Tego nie potrafi żadne inne zwierzę. Jest to cecha ludzka, która powstała ze stosunku między wierzycielem a winnym, z powinności dłużnika. „Owo moralne zasadnicze pojęcie «wina» wzięło początek swój z bardzo materialnego pojęcia «bycia winnym», «dłużnym»”. A społeczeństwo ludzkie wszelkimi sposobami wzmacniało tę nowo powstałą właściwość, by skłonić jednostkę do wypełniania jej moralnych i społecznych obowiązków. Jako środek najwyższy zastosowało ideały ascetyczne. By stać się naprawdę drogą, człowiek musi uwolnić się od tego wszystkiego, od swego nieczystego sumienia i od złych środków oczyszczających sumienie. Teraz przyrzeka on już nie innym spełnienie obowiązków, lecz samemu sobie spełnienie człowieka.

Wszystko, co w tych wywodach Nietzschego jest *odpowiedzią*, jest fałszywe. Fałszywe jest, po pierwsze, socjologiczne i etnologiczne założenie co do prehistorii człowieka. Pojęcie wina, i to w najbardziej rozwiniętej postaci, można znaleźć już w najbardziej pierwotnych ze znanych nam społeczeństwach, w których stosunek między wierzycielem a dłużnikiem jest prawie nie znany: winien jest, kto złamie jedno z pierwotnych praw panujących w społeczeństwie i przypisywanych najczęściej boskiemu prawodawcy; przyrzekać uczy się chłopiec przyjmowany do wspólnoty plemiennej i poznający prawa, które odtąd go

obowiązują; sygnatariuszem tego przyrzeczenia jest często znak śmierci — symboliczna śmierć chłopca, po której następuje symboliczne odrodzenie. Właśnie dlatego, że człowiek nauczył się tak przyrzekać, może później wykształcić charakterystyczny dla gospodarki rynkowej stosunek zaufania między dłużnikiem, który przyrzeka, a wierzycielem, któremu się przyrzeka. Po drugie, fałszywy jest również psychologiczny i historyczny pogląd na temat woli mocy. Nietzscheańskie pojęcie woli mocy nie jest tak jednoznaczne, jak Schopenhauerowskie pojęcie woli życia, na którym się wzoruje. Nietzsche rozumie pod nim raz wolę zdobycia coraz większej mocy; „wszystko, co jest dążeniem”, pisze, „z istoty swojej jest dążeniem do wzrostu mocy”, a więc wszystko, co żyje, dąży „do mocy, do mocy w mocy”, do „maksimum poczucia mocy”; kiedy indziej definiuje zaś wolę mocy jako „nienasyconą żądzę okazania mocy, stosowania, używania mocy”. A więc dwojako. Można to uznać za dwie strony lub za dwa momenty tego samego procesu. W każdym razie dowiadujemy się, że prawdziwej wielkości w dziejach, dziejach ducha lub kultury, ale także w dziejach narodów i państw, nie da się scharakteryzować ani za pomocą jednej, ani za pomocą drugiej. Wielkość z istoty zawiera w sobie moc, lecz nie wolę mocy. Do wielkości należy wewnętrzna siła, która niekiedy nagle i niepowstrzymanie urasta do władzy nad człowiekiem, niekiedy cicho i powoli oddziałuje w cicho i powoli rosnącej gromadzie, a kiedy indziej znowu zdaje się zgoła nie oddziaływać, lecz tylko trwa w sobie wysyłając promienie, które dostrzeże być może dopiero spojrzenie odległych czasów. Do wielkości nie należy jednak ani dążenie do „wzrostu” mocy, ani do jej „okazania”. Wielki człowiek, czy przy najbardziej intensywnej pracy nad swoim dziełem, czy też w spoczywającej równowadze sił, jest mocny, spontaniczny i opanowany, mocny, lecz nie łaknący mocy. Łaknie on natomiast urzeczywistnienia tego, o czym jest przekonany, ucieleśnienia ducha. Do tego urzeczywistnienia potrzebuje, rzecz jasna, mocy, bowiem moc — gdy pozbawimy to pojęcie dytyrambicznej patetyki, którą obdarzył je Nietzsche — oznacza nic innego jak tylko możliwość realizowania tego, co chce się zrealizować. Pragnie on wszelako nie tej możliwości, która jest tylko oczywistym, niezbędnym środkiem, lecz za każdym razem *tego*, co chce móc. Tak na rzecz patrząc rozumiemy *odpowiedzialność*, do której poczuwa się człowiek mocny: czy i jak

dalece rzeczywiście służy on swojemu celowi. Ale tak na rzecz patrząc rozumiemy także pokusę, aby zdradzić cel i oddać się już tylko mocy. Widząc wielkiego człowieka, który pragnie mocy miast swoich rzeczywistych celów, poznajemy od razu, że popadł w chorobę, albo, ściśle biorąc, że choroba trawi jego stosunek do dzieła. Dzieło mu się nie poddaje, nie dokonuje się ucieleśnienie ducha, toteż, aby umknąć zagrażającemu bezsensowi, człowiek ów wywyższa siebie, sięga po gołą moc. Choroba ta sprowadza geniusz do poziomu owych histeryków dziejów, którzy z natury pozbawieni mocy gonią za mocą, za coraz to nowym okazywaniem mocy, za kolejnym wzrostem mocy, by napawać się iluzją wewnętrznej potęgi, i w tym dążeniu nie ustają na chwilę, gdyż każda pauza może stać się okazją do namysłu nad sobą, ten zaś może doprowadzić do załamania. Z tego punktu widzenia oceniać trzeba stosunek mocy i kultury. Jest istotnym elementem dziejów niemal każdego narodu, że polityczne przywództwo nacji, które odgrywa w jej historii doniosłą rolę, pragnie dla niej mocy i wzrostu mocy, co znaczy, że to, co w życiu osobistym ma charakter patologiczny, jest czymś zgoła normalnym w stosunkach między narodem a jego historycznymi reprezentantami. Teraz wszakże oba te rodzaje znów się kategorięcznie rozdzielają. Decydujące jest to, czy człowiek, który stoi na czele, w głębi serca, w swoich najskrytszych życzeniach i marzeniach pragnie mocy swojego narodu dla samej mocy czy też pragnie jej po to, by naród mógł urzeczywistnić to, co w wizjach przywódcy jawi się jako istota i przeznaczenie jego narodu lub nawet co odkrył on we własnej duszy jako znak przyszłości, która czeka, by naród ów ją urzeczywistnił. Jeśli *tak właśnie* człowiek historyczny pragnie mocy dla swojego narodu, to wszystko, co czyni w służbie swej woli lub powołania, wspiera, wzbogaca i odnawia narodową kulturę; ale jeśli pragnie on mocy narodu dla samej mocy, wszystko, co czyni, będzie tylko osłabiać i obezwładniać kulturę narodową, którą chciał uświetnić. Okresy rozkwitu kultury jakiejś wspólnoty rzadko tylko pokrywają się z okresami jej szczytowej mocy. Wielka autentyczna spontaniczna produktywność kulturalna z reguły poprzedza okresy silnego dążenia do mocy i zdobywania mocy, a następująca potem aktywność kulturalna jest najczęściej tylko zbieraniem, uzupełnianiem i naśladowaniem, chyba że jakiś podbity naród przekaże potężnemu zwycięzcy nową

żywiolową siłę kultury i wejdzie z nim w związek, w którym naród bezsilny politycznie, ale potężny kulturalnie staje się zapładniającym czynnikiem odnowy. To, że polityczna przemoc i kulturotwórcza możliwość urzeczywistniania ukrytego kształtu rzadko idą ze sobą w parze, mało kto wiedział równie dobrze jak człowiek, którego Nietzsche szanował bardziej niż kogokolwiek ze swoich współczesnych, a który odnosił się doń z coraz większą dezaprobatą, historyk Jacob Burckhardt. Dziwnym trafem iskra, która rozpałała entuzjazm Nietzschego dla woli mocy, padła prawdopodobnie na wykładzie Burckhardta, którego słuchał w 1879 r. Wykłady te, dzięki publikacji spuścizny Burckhardta, stały się teraz dostępne pod tytułem *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, jest to jedna z nielicznych ważnych książek o mocach, które decydują o tym, co nazywamy dziejami. Czytamy tam, że właściwym wewnętrznym bodźcem działania wielkich postaci historycznych jest wcale nie żądza sławy i pycha, lecz „żądza mocy, która niepowstrzymanie wynosi wielką jednostkę”. Ale Burckhardt ma tu na myśli coś zgoła innego niż wola mocy sama w sobie. Jego zdaniem, „przeznaczeniem wielkości jest spełnianie woli wychodzącej poza to, co jednostkowe”. Woli tej może być nieświadoma wspólnota, epoka; „jednostka wie, czego właściwie musiałby chcieć naród, i spełnia to”, ponieważ „w niej skupia się siła i zdolności nieskończenie wielu”. Wychodzi tu na jaw, jak mówi Burckhardt, „tajemnicza koincydencja egoizmu jednostki” wielkością ogółu. Ale koincydencja może się załamać, jeśli zastosowane środki mocy „oddziałują zwrotnie na jednostkę i na długo odbierają jej ochotę na sięganie po wielkie cele”. Zgodnie z tym poglądem i w nawiązaniu do słów wcześniejszego historyka, Schlossera, powiedział Burckhardt na innym wykładzie z tego samego okresu owo pamiętne, często powtarzane, ale równie często też źle rozumiane zdanie: „A więc to władza sama w sobie jest zła, ktokolwiek ją sprawuje. Nie jest trwaniem, lecz żądzą, *eo ipso* nie do zaspokojenia, stąd sama w sobie nieszczęśliwa, musi też unieszczęśliwiać innych”. Zdanie to zrozumiemy w kontekście koncepcji Burckhardta, jeśli będziemy pamiętać, iż tu mowa jest o mocy *samej w sobie*. Dopóki moc człowieka, to znaczy jego możliwość urzeczywistniania, wiąże się z tym właśnie, o czym jest przekonany, a więc z celem, z dziełem, z powołaniem, dopóty jego moc, rozpatrywana sama w sobie, nie jest ani

dobra, ani zła, jest tylko właściwym lub niewłaściwym narzędziem. Skoro jednak zerwie się lub rozluźni związek z celem, gdy człowiek będzie miał na uwadze już nie moc czynienia czegoś, lecz moc jako własność, a zatem moc jako taką, to jego moc, moc oderwana i zaspokajająca samą siebie, jest zła; jest to moc unikająca odpowiedzialności, moc zdradzająca ducha, moc sama w sobie. Jest ona zgubą dla dziejów powszechnych. Prawdziwe poznanie rzeczywistości dziejowej musi sprostować błędną odpowiedź Nietzschego na pytanie antropologiczne, tę odpowiedź, która mówi, że człowieka należy rozumieć poprzez wolę mocy i poprzez nią uwolnić go od jego problematyki.

Nietzsche nie położył filozoficznych podwalin pod antropologię filozoficzną, ale przydał pytaniu antropologicznemu nowy potężny bodziec przez to, że, jak żaden myśliciel przed nim, przedmiotem filozofowania uczynił problematyczność ludzkiego życia. Na uwagę zasługuje zwłaszcza, że od pierwszych prób aż do śmierci usiłował przezwyciężyć szczególny problem, jakim jest człowiek w jego ścisłym znaczeniu. U Augustyna, Pascala, a także jeszcze Kanta patos pytania antropologicznego brał się stąd, że dostrzegamy coś w sobie, czego nie jesteśmy w stanie wyjaśnić odwołując się tylko od przyrody i jej rozwoju. Dla filozofii przednietzscheańskiej, o ile oczywiście zainteresowana jest ona problematyką antropologiczną, „człowiek” jest nie tylko gatunkiem, jest kategorią. Jednakże Nietzsche, zdecydowanie ukształtowany przez wiek osiemnasty, wręcz mistyk Oświecenia, nie uznawał takiej kategorii, takiego problemu jako problemu pierwotnego. Próbuje rozwinąć myśl, której zapowiedź znajdujemy już u Empedoklesa, a której nikt później już nie roztrząsał w prawdziwie filozoficzny sposób: chce on pojąć człowieka czysto *genetycznie*, jako zwierzę, które wyrosło i wyszło ze świata zwierzęcego. „Człowieka — pisał — nie wywodziśmy już z ducha, umieściliśmy go z powrotem między zwierzętami”. Stwierdzenie to można by spokojnie przypisać każdemu z francuskich encyklopedystów. Nietzsche jest jednak przy tym głęboko świadom specyficznie ludzkiej problematyczności. To właśnie tę problematyczność chce rozumieć przyjmując za punkt wyjścia to, że człowiek wyłamał się z królestwa zwierząt, że odszedł od swych instynktów i zblądził, jest problematyczny, bo jest „rodzajem zwierzęcia, które się wyrodziło”, a zatem „chorobą ziemi”. Dla Kanta problem człowieka jest problemem

granicznym, to znaczy problemem istoty należącej wprawdzie do przyrody, ale nie tylko do niej, istoty żyjącej na granicy między przyrodą a innym królestwem; dla Nietzschego problem człowieka jest problemem *brzegowym*, problemem istoty, która z głębi przyrody dotarła na jej skraj, na niebezpieczny kraniec przyrodniczego bycia, gdzie bynajmniej nie zaczyna się, jak twierdził Kant, eter ducha, lecz otchłań nicości, od której kręci się w głowie. Nietzsche przestaje widzieć w człowieku byt dla siebie, coś po prostu „nowego”, co wprawdzie wyszło z przyrody, ale wyszło tak, że ani faktu, ani sposobu tego wyjścia nie da się ująć za pomocą pojęć przyrodniczych; widzi on wyłącznie *stawanie się*, „próbowanie, macanie, błędzenie”, właściwie nie tyle istotę, ile w najlepszym wypadku wstępną formę istoty, owo „zwierzę jeszcze nie ustalone”, a więc skrawek na skraju przyrody, gdzie dopiero zaczęło stawać się coś nowego, co wprawdzie jest na razie bardzo interesujące, ale rozpatrywane w perspektywie jego całości nie wydaje się udane. Z tej nieokreśloności może, jego zdaniem, wyłonić się dwojaka określoność. Albo dzięki swej tłumiącej instynkty „rosnącej moralności” będzie człowiek rozwijać w sobie wyłącznie „zwierzę stadne” i w ten sposób „ustalać” zwierzę zwane człowiekiem jako gatunek schyłkowy dla świata zwierząt, jako zwierzę dekadencje. Albo też człowiek przewycięży to, co jest w nim „zasadniczo nieudane”, przebudzi znowu do życia swoje instynkty, ujawni swoje niewyczerpane możliwości, zbuduje swoje życie na afirmacji woli mocy i wyhoduje się na nadczłowieka, który dopiero będzie człowiekiem prawdziwym, tym nowym, co się udało. Wydaje się, że stawiając taki cel Nietzsche nie zastanowił się, w jaki sposób tak „nieudane” zwierzę mogłoby się samo wyciągnąć z bagna własnej dwuznaczności; domaga się świadomej hodowli na najszybszą skalę zapominając o tym, co sam napisał: „nie można mówić, że da się jakąś rzecz zrobić doskonale, dopóki nie robi się tego świadomie”. Ale nas nie obchodzą tutaj wewnętrzne sprzeczności myśli Nietzschego. Nas interesuje coś zgoła innego. Jak widzieliśmy, Nietzsche z namiętną powagą próbował zrozumieć człowieka w perspektywie świata zwierzęcego; specyficzna problematyka człowieka bynajmniej przy tym nie wyblakła, przeciwnie, stała się nawet widoczna bardziej niż kiedykolwiek. Tyle że na gruncie tego zapatrywania nie pyta się już, jak należy rozumieć fakt istnienia takiej istoty, jak człowiek, lecz jak należy rozumieć fakt, że taka istota jak człowiek wyłoniła się i wyszła

ze świata zwierząt. Tego jednak Nietzsche nam nie wyjaśnił mimo wszystko, co przedstawił w trakcie całego swego twórczego życia. Przy tym w ogóle niemal się nie troszczył o to, co dla nas jest antropologicznym faktem fundamentalnym i ze wszystkich ziemskich faktów najbardziej zdumiewającym: oto jest w świecie istota, która świat poznaje jako świat, przestrzeń jako przestrzeń, czas jako czas i samą siebie w tym wszystkim jako istotę poznającą. Nie oznacza to wcale, że świat istnieje „raz jeszcze” w świadomości człowieka, lecz że *świat* w naszym tego słowa znaczeniu, a więc jednolity, czasowo-przestrzenny świat zmysłów istnieje dopiero dzięki człowiekowi, ponieważ dopiero osoba ludzka jest w stanie złączyć w kosmiczną jedność własne dane zmysłowe z danymi dotyczącymi całego rodzaju. Naturalnie, gdyby Nietzsche wziął ten zasadniczy fakt pod uwagę, przywiódłby go on do tak pogardzanej przezeń socjologii, a konkretnie mówiąc socjologii poznania i socjologii tradycji, do socjologii języka i socjologii pokoleń, jednym słowem: do socjologii ludzkiego zbiorowego myślenia, na które z takim naciskiem wskazywał już Feuerbach. Człowiek, który poznaje świat, to człowiek z człowiekiem. Jednakże ów pominięty problem, że taka mianowicie istota istnieje, w ujęciu Nietzschego zostaje przesunięty ze sfery bycia gatunku w sferę stawania się tego gatunku. Jeśli ze świata zwierząt wyszła jakaś istota, która wie o byciu i o swoim własnym byciu, to faktu tego wyjścia i sposobu tego wyjścia nie da się zrozumieć wyłącznie w perspektywie świata zwierząt ani ująć za pomocą pojęć przyrodniczych. Tak naprawdę to dopiero dla filozofii ponietzscheańskiej człowiek nie jest już tylko gatunkiem, lecz kategorią. Wysiłki antropologiczne Nietzschego stawiają przed nami w sposób jeszcze bardziej naglący Kantowskie pytanie „czym jest człowiek”. Wiemy, że aby znaleźć na nie odpowiedź musimy zwrócić się nie tylko do ducha, lecz i do przyrody, by powiedziała nam to, co ma do powiedzenia; wszakże wiemy też, że o pomoc możemy prosić też inną moc — wspólnotę.

Mówię: „wiemy”, choć oczywiście współczesna antropologia filozoficzna nie zrealizowała jeszcze tej wiedzy nawet w dziełach swych najwybitniejszych przedstawicieli. Bez względu na to, czy zwracała się bardziej ku duchowi czy ku przyrodzie, nie zwracała się ku mocy wspólnoty. Poznanie zaś, które tę wiedzę omija, jest nie tylko fragmentaryczne, lecz z konieczności samo w sobie niedostateczne.

PRÓBY NASZYCH CZASÓW

Kryzys i jego wyraz

1

Dopiero w naszych czasach problem antropologiczny dojrzał jako problem, to znaczy jest traktowany i zgłębiany jako samodzielny problem filozoficzny. Poza samym rozwojem filozoficznym, który prowadził do coraz głębszego wglądu w problematykę ludzkiej egzystencji i którego najważniejsze momenty przedstawiłem w części poprzedniej, oraz w wielorakim związku z tym rozwojem, dwa czynniki sprzyjały dojrzewaniu problemu antropologicznego. Nie mogę przejść do omawiania sytuacji obecnej bez wskazania na charakter i znaczenie tych czynników.

Pierwszy ma naturę głównie socjologiczną. Jest to postępujący rozkład dawnych organicznych form bezpośredniego współżycia ludzkiego. Chodzi tu o wspólnoty, które ilościowo nie powinny być zbyt liczne, aby związani nimi ludzie mogli się zawsze zetknąć i wejść ze sobą w bezpośrednie relacje, a jakościowo powinny być tak ukształtowane, aby ludzie wciąż na nowo wradzali się bądź wrastali w nie, a więc przynależność do nich traktowali nie jako rezultat swobodnej umowy, lecz jako przeznaczenie i żywą tradycję. Formami takimi są: rodzina, cech rzemieślniczy, gmina wiejska i miejska. Ich postępujący rozkład jest ceną, jaką przychodzi zapłacić za polityczne wyzwolenie człowieka przez Rewolucję Francuską i za powstanie społeczeństwa obywatelskiego, którego podwaliny rewolucja ta położyła. Wraz z tym potęguje się ludzka samotność. Człowiekowi ery nowożytnej, który — jak widzieliśmy — utracił poczucie zadomowienia w świecie, kosmologiczną pewność, organiczne formy wspólnoty dawały rodzinność życia, spokój w bezpośrednim ścisłym związku z jemu równymi, socjologiczne bezpieczeństwo, które chroni przed poczuciem, że jest się wydanym na

pastwę. Teraz wszystko to umyka mu coraz bardziej i bardziej. Zewnętrznie dawne formy organiczne niekiedy jeszcze trwają, ale wewnętrznie rozkładają się, tracą sens i duchową moc. Nowe formy społeczne, które wzięły na siebie ponowne powiązanie osoby ludzkiej z innymi, jak stowarzyszenia, związki zawodowe, partie, potrafią wprawdzie rozpałać zbiorowe namiętności, „wypełniające” — jak to się mówi — życie człowieka, ale nie mogą odbudować zniszczonego bezpieczeństwa. Kariera zawodowa zagłusza i tłumi spotęgowaną samotność, gdy tylko jednak człowiek powraca w ciszę właściwej rzeczywistości swojego życia, doświadcza głębi samotności, a wraz z nią, uprzytamniając sobie podstawę swego istnienia, głębi ludzkiej problematyki.

Drugi czynnik wiąże się bezpośrednio z dziejami ducha, a raczej z dziejami ludzkiej psychiki. Od stu lat pogrąża się człowiek coraz głębiej w kryzysie, który wprawdzie ma co nieco wspólnego z kryzysami minionych okresów dziejowych, ale pod jednym istotnym względem jest do nich niepodobny. Chodzi o pozycję człowieka względem nowych rzeczy i stosunków powstałych na skutek jego działania lub przy jego współdziałaniu. Ten szczególny wymiar współczesnego kryzysu chciałbym nazwać nienadążaniem człowieka za własnym dziełem. Człowiek nie może już zapanować nad światem, który powstał dzięki niemu; świat ten staje się odeń silniejszy, uwalnia się od niego i przeciwstawia mu się jako zasadniczo niezależny, a człowiek nie zna zakłęcia, którym mógłby przegnać i unieszkodliwić stworzonego przez siebie Golema. Epoka nasza przeżyła to słabnięcie, tę bezradność duszy ludzkiej w trzech kolejno dziedzinach. Pierwsza to technika. Maszyny wynalezione, aby służyły człowiekowi, zapędziły go do służenia sobie; przestały być narzędziem, przedłużeniem ludzkiej ręki, to człowiek stał się ich przedłużeniem, ogniwem podającym i na końcu odbierającym. Druga dziedzina to gospodarka. Nie udało się rozsądnie skoordynować produkcji monstrualnie spotęgowanej dla zaopatrzenia w potrzebne przedmioty rosnącej liczby ludzi. Wygląda na to, że machina wytwarzania i zużywania dóbr wyrwała się spod władzy człowieka i nie słucha już jego rozkazów. Trzecia dziedzina to życie polityczne. Podczas I wojny światowej, i to we wszystkich walczących obozach, człowiek z rosnącym przerażeniem orientował się, że oto wydany został na pastwę

niepojętych mocy, które wprawdzie zdawały się zależne od woli człowieka, ale rozpetane burzyły wszystkie ludzkie cele, przynosząc ostatecznie wszystkim, po obu stronach frontu, zniszczenie. I tak człowiek stanął wobec przerażającego faktu, że jest ojcem demonów, nad którymi nie potrafi zapanować. A pytanie, jakież sens ma ta moc i niemoc zarazem, łączy się z pytaniem o istotę człowieka, które zyskuje teraz nowe, niezwykle praktyczne znaczenie.

To nie przypadek, lecz pełna głębokiego sensu konieczność, że najważniejsze prace z dziedziny antropologii filozoficznej powstały w pierwszym dziesięcioleciu po I wojnie światowej. Nie wydaje mi się też przypadkiem, że człowiek, którego szkoła i metoda stała się zaczynem najdonioślejszych współcześnie prób zbudowania samodzielnej antropologii filozoficznej, Edmund Husserl, był Żydem niemieckiej kultury, to znaczy synem narodu, który ciężiej i bardziej fatalnie niż jakikolwiek inny doświadczył działania pierwszego z dwóch wymienionych czynników, a mianowicie postępującego rozkładu dawnych organicznych form ludzkiego współżycia, oraz wychowankiem i rzekomo przybranym synem narodu, który ciężiej i bardziej fatalnie niż jakikolwiek inny doświadczył działania drugiego z tych czynników — nienadążania człowieka za własnymi dziełami.

Husserl, twórca metody fenomenologicznej, która zainspirowała dwie próby antropologii filozoficznej omawiane w dalszej części książki, a mianowicie Martina Heideggera i Maxa Schelera, sam nigdy nie zajmował się problemem antropologicznym jako takim. W swojej ostatniej, nie dokończonych pracy, rozprawie o kryzysie nauk europejskich (1936), wniósł wszakże w trzech pojedynczych zdaniach przyczynki do tego problemu, które z uwagi na autora oraz moment, w jakim zostały wypowiedziane, wydają mi się wystarczająco ważne, aby zanim przejdziemy do omówienia i krytyki antropologii fenomenologicznej omówić je i poddać analizie zawartą w nich prawdę.

Pierwsze z trzech zdań mówi, że największym fenomenem dziejowym jest człowieczeństwo, które toczy bój o zrozumienie samego siebie. Husserl chce przez to powiedzieć, że wszystkie brzemiennie w skutki procesy, które odmieniały — jak to się zwykło mawiać — oblicze ziemi i o których traktują księgi dziejopisów, są mniej ważne niż dokonujące się w ciszy i przez historyków zaledwie dostrzegane, wciąż ponawiane

wysiłki ludzkiego ducha, aby zrozumieć tajemnicę ludzkiego bycia. Husserl nazywa te wysiłki zmaganiem Się. Chce przez to powiedzieć, że duch ludzki napotyka w tym na wielkie trudności, ogromny opór materii problemu, którą stara się zrozumieć, a więc własnej istoty, i że musi się z nim zmagać, a zmagania te trwają od początku dziejów, które są dziejami tego właśnie największego ze wszystkich fenomenu dziejowego.

W ten sposób Husserl potwierdza znaczenie, jakie dla stawania się człowieka ma droga dziejowa antropologii, droga wiodąca od pytania do pytania, której niektóre stadia przedstawiłem w tej książce.

Drugie zdanie brzmi: „jeśli człowiek staje się problemem «metafizycznym», specyficznym filozoficznym, to podany jest w wątpliwość jako istota rozumna”. Zdanie to, do którego Husserl przywiązywał szczególną wagę, jest prawdziwe czy też staje się prawdziwe wtedy, jeśli jego intencją jest podanie w wątpliwość stosunku „rozumu” do nierozumu człowieka. Innymi słowy chodzi o to, by nie traktować rozumu jako czegoś specyficznie ludzkiego, tego zaś, co nie jest rozumem w człowieku, jako czegoś niespecyficznego, wspólnego człowiekowi i istotom, które nie są ludźmi, jako czegoś, co w człowieku „naturalne”, jak to niezmiennie robiono od czasów Kartezjusza. Głębi antropologicznego pytania sięgniemy dopiero wtedy, gdy element specyficznie ludzki zobaczymy również w tym, co nie jest w człowieku istotą rozumną. Człowiek nie jest centaurem, lecz na wskroś człowiekiem. Można go zrozumieć jedynie wówczas, gdy, z jednej strony, wie się, że we wszystkim, co jest w nim ludzkie, nawet w myśleniu, jest coś, co należy do ogólnej natury istot żyjących i co trzeba ujmować w tej perspektywie, z drugiej zaś, że nie ma nic ludzkiego, co w całości należałoby do ogólnej natury istot żyjących i co można pojąć *wyłącznie* z tej perspektywy. Nawet głód człowieka nie jest głodem zwierzęcia. Rozum ludzki można zrozumieć tylko w powiązaniu z ludzkim nierozumem. Problem antropologii filozoficznej jest problemem pewnej specyficznego całości i jej specyficznego powiązania. Tak też widziano to w szkole Husserla, której wprawdzie sam Husserl w jej decydujących punktach nie chciał uznać za swoją.

Trzecie zdanie brzmi: „Człowieczeństwem w ogóle jest z istoty swej bycie człowiekiem w generatywnych i powiązanych socjalnie społeczno-

ściach ludzkich”. Zdanie to przeczy zasadniczo całemu dorobkowi antropologicznemu szkoły fenomenologicznej, zarówno szkoły Schele-
 ra, który, choć socjolog, w swoich koncepcjach antropologicznych nie
 uwzględniał na dobrą sprawę społecznych powiązań człowieka, jak
 szkoły Heideggera, który wprawdzie powiązania te uznał za pierwotne,
 ale traktował je w istocie jako wielką przeszkodę utrudniającą osobie
 ludzkiej dotarcie do samej siebie. Husserl powiada w tym zdaniu, że
 istoty człowieka nie można szukać w wyizolowanej jednostce, gdyż więz
 osoby ludzkiej z jej generacją i z jej społeczeństwem jest istotowej natury,
 toteż chcąc poznać istotę człowieka musimy poznać istotę tego powiązania.
 Oznacza to, że antropologia indywidualistyczna albo ma za
 przedmiot człowieka wyizolowanego, który to stan nie odpowiada jego
 istocie, albo też rozpatruje wprawdzie człowieka w jego powiązaniu, ale
 następstwa tego powiązania widzi jedynie w uszczupleniu jego właściwej
 istoty, a zatem nie dostrzega tego fundamentalnego powiązania,
 o którym mówi Husserl w cytowanym zdaniu.

2

Zanim przejdę do omówienia antropologii filozoficznej, muszę wspomnieć o człowieku, którego wpływ nadał jej w znacznej mierze indywidualistyczny charakter: o Kierkegaardzie. Wpływ ten jest oczywiście szczególnego rodzaju. Fenomenologiczni myśliciele, o których będę mówił, zwłaszcza Heidegger, przejęli wprawdzie sposób myślenia Kierkegaarda, ale zgubili jego decydującą przesłankę, bez której Kierkegaardowskie koncepcje, zwłaszcza dotyczące relacji między prawdą a egzystencją, zmieniają barwę i sens. I to nie tylko, jak zobaczymy później, jej wątek teologiczny, także antropologiczny, wszystko, co w niej było zawarte, skutkiem czego charakter „egzystencjalnego” myślenia Kierkegaarda, a wraz z nim również jego oddziaływanie, zmieniło się we własne przeciwieństwo.

W pierwszej połowie dziewiętnastego wieku Kierkegaard, sam jeden i w osamotnieniu, poddał konfrontacji życie chrześcijaństwa z jego wiarą. Nie był reformatorem, stale podkreślał, że nie ma żadnego „upoważnienia” z góry, był tylko chrześcijańskim myślicielem, ale spośród wszystkich myślicieli to on właśnie najdobitniej pokazał, że

myślenie nie może samo siebie uwierzytelnić, że można je uwierzytelnić tylko z perspektywy egzystencji myślącego człowieka. Wszelako myślenie nie było dlań przedmiotem ważnym w sensie ostatecznym; widział w nim jedynie transpozycję wiary — w zależności od okoliczności dobrą lub złą. Co zaś się tyczy wiary, szczególnie głęboko był przekonany, że wiara jest prawdziwa tylko wtedy, gdy ugruntowana jest w egzystencji wierzącego i w niej się sprawdza. Kierkegaardowska krytyka obecnego chrześcijaństwa jest krytyką wewnętrzną; nie zestawia on chrześcijaństwa, jak to robił na przykład Nietzsche, z jakąś uznaną wartością wyższą, by podług niej je sprawdzać i odrzucać; nie istnieje dla niego żadna wyższa, a w gruncie rzeczy nawet żadna inna wartość; tak zwane chrześcijaństwo, którym żyją chrześcijanie, mierzy on chrześcijaństwem prawdziwym, w które rzekomo wierzą, a w każdym razie głoszą, i odrzuca całe to tak zwane chrześcijańskie życie wraz z jego fałszywą, bo nie urzeczywistnianą, wiarą i jej głoszeniem, które zadowolając się samym sobą przeistoczyło się w kłamstwo. Kierkegaard nie uznaje wiary, która nie zobowiązuje. Tak zwany człowiek religijny, który z takim entuzjazmem myśli i mówi o przedmiocie swojej wiary, a współcelebrując nabożeństwa i obrządki nadaje wyraz temu, co uważa za swoją wiarę, wmawia sobie tylko, że wierzy, jeśli nie zmienia to sedna jego życia, jeśli obecność tego, w co wierzy, nie określa jego, człowieka religijnego, istotowej postawy, od najbardziej skrytej samotności począwszy, a na publicznej działalności skończywszy. Wiara jest życiowym odniesieniem się do tego, w co się wierzy, odniesieniem, które ogarnia całe życie, albo jest nieprawdziwa. Nie oznacza to, rzecz jasna, że stosunek człowieka do przedmiotu jego wiary ustanawia lub może ustanowić człowiek. Stosunek ten jest ze swej istoty — według Kierkegaarda, jak też każdego myśliciela religijnego — po pierwsze ontyczny, to znaczy dotyczy nie tylko subiektywności i życia człowieka, lecz także bytu obiektywnego, po drugie, jak każdy stosunek obiektywny, jest dwustronny, tyle że my możemy znać tylko jedną jego stronę, stronę człowieka. W każdym razie przynajmniej od tej jednej strony człowiek może mieć wpływ, to znaczy do pewnego stopnia, którego nie jesteśmy w stanie zmierzyć, jest sprawą człowieka, czy i jak dalece urzeczywistni on w swojej subiektywności i w swoim życiu swoją stronę tego stosunku. Tutaj jednak pojawia się pytanie egzystencjalne: czy i jak

dalece subiektywność tego człowieka uczestniczy w jego życiu, innymi słowy: czy i jak dalece jego wiara staje się substancją i kształtem przeżywanego przezeń życia. Jest to pytanie egzystencjalne, ponieważ chodzi nie o stosunek ustanowiony przez człowieka, lecz o stosunek ustanawiający człowieka; ponieważ chodzi o to, że ten konstytuujący ludzkie bycie i nadający mu sens stosunek nie tylko odzwierciedla się w subiektywności religijnego przekonania i religijnych uczuć, lecz że cielesnie spełnia się w całości ludzkiego życia, że „staje się ciałem”. Dążenie do takiego urzeczywistnienia i ucieleśnienia wiary nazywa Kierkegaard dążeniem egzystencjalnym, gdyż egzystencja jest przejściem od możliwości w duchu do rzeczywistości w całości osoby. To gwoździem tego egzystencjalnego pytania czyni Kierkegaard przedmiotami metafizycznego myślenia stadia i stany samej egzystencji: winę, strach, zwątpienie, decyzję, perspektywę własnej śmierci i perspektywę zbawienia. Odchodzi od rozpatrywania ich wyłącznie psychologicznego jako indyferentnych przypadków wewnętrznego procesu psychicznego i dostrzega w nich stadia procesu egzystencjalnego w ontycznej relacji do absolutu, elementy egzystencji „przed Bogiem”. Po raz pierwszy w dziejach myślenia metafizyka zawładnęła tutaj konkretnością żyjącego człowieka z taką siłą i konsekwencją. Mogła nią zawładnąć, ponieważ konkretny człowiek rozpatrywany był nie jako istota wyizolowana, lecz poprzez całą problematykę jego łączności z absolutem. Nie jest to absolutne Ja niemieckiego idealizmu, będące tutaj przedmiotem myślenia, Ja, które stwarza sobie świat myśląc go, lecz rzeczywista osoba ludzka, ale osoba w kontekście ontycznego stosunku łączącego ją z absolutem. Stosunek ten jest dla Kierkegaarda realnym dwustronnym stosunkiem osoby do osoby, co znaczy, że również absolut wchodzi w ten stosunek jako osoba. Jego antropologia jest więc antropologią teologiczną. Ale dzięki niej możliwa stała się filozoficzna antropologia naszych czasów. Ta filozoficzna antropologia, chcąc zdobyć filozoficzną podstawę, musiała wyrzec się założeń teologicznych. Problem polegał tylko na tym, czy uda się jej tego dokonać nie gubiąc metafizycznego założenia o łączności konkretnego człowieka z absolutem.

Jak zobaczymy, to się jej nie udało.

Nauka Heideggera

1

Przy omawianiu Heideggerowskiej interpretacji czterech pytań Kanta zobaczyliśmy, że Heidegger chce oprzeć metafizykę nie na antropologii filozoficznej, lecz na „ontologii fundamentalnej”, to znaczy nauce o jestestwie jako takim. Przez jestestwo rozumie on byt, który odnosi się do własnego bycia i bycie to rozumie. Takim jestestwem może być tylko człowiek. Ontologia fundamentalna wszakże ma do czynienia nie z człowiekiem konkretnym, różnorodnym i całościowym, lecz jedynie z jestestwem samym w sobie, które się w nim manifestuje. Wszelka konkretność ludzkiego życia, jaką przywołuje Heidegger, obchodzi go o tyle tylko, o ile umożliwia pokazanie sposobów zachowania jestestwa — zachowania zarówno tego, w którym wraca ono do siebie i staje się sobą, jak i tego, w którym i przez które nie wraca ono do siebie i nie staje się sobą.

Jeśli nawet sam Heidegger nie chce, by jego filozofię traktowano jako antropologię filozoficzną i sam jej tak nie traktuje, to przecież przywołuje on konkretne życie ludzkie, czyli przedmiot antropologii filozoficznej, a zatem musimy zanalizować właściwość i trafność jej antropologicznej zawartości, to znaczy wbrew jej zamiarom poddać ją krytyce jako przyczynek do odpowiedzi na antropologiczne pytanie.

2

Z uwagi na punkt wyjścia Heideggera powinniśmy przede wszystkim zapytać, czy wyodrębnienie „bytu ludzkiego” z rzeczywistego ludzkiego życia jest antropologicznie zasadne, to znaczy czy wypowiedzi o tak

wyodrębnionym jestestwie można jeszcze uznać za filozoficzne wypowiedzi o człowieku faktycznym i czy „chemiczna czystość” owego pojęcia jestestwa nie czyni konfrontacji nauki z rzeczywistą przesłanką jej tematu, a więc próby, której podolać musi każda filozofia i każda metafizyka, daremną.

Jestestwo *rzeczywiste*, czyli człowieka rzeczywistego w jego ustosunkowaniu się do własnego bycia, można uchwycić jedynie w powiązaniu ze specyficznością tego bycia, do którego się on odnosi. Aby wyjaśnić, co mam na myśli, wybrałem jeden z najodważniejszych i najgłębszych rozdziałów w książce Heideggera, który traktuje o stosunku człowieka do śmierci. Wszystko jest tutaj perspektywą, chodzi wyłącznie o sposób, w jaki człowiek patrzy na swój koniec, chodzi o to, czy starcza mu odwagi, aby ogarnąć wyprzedzająco *całość* egzystencji, która staje się dostępna dopiero w obliczu śmierci. Śmierć wszakże można traktować jako punkt końcowy tylko wtedy, gdy mowa o stosunku człowieka do własnego bycia, jeśli natomiast ma się na uwadze samo obiektywne bycie, śmierć jest obecna w każdej chwili jako siła zmagająca się z siłą życia, każdorazowy zaś stan tej walki współokreśla, jaki człowiek jest w danej chwili, współokreśla jego jestestwo w danej chwili, jego stosunek do bycia w danej chwili, a jeśli człowiek teraz właśnie kieruje wzrok na swój koniec, to sposobu, w jaki nań patrzy, nie można oddzielić od realnej siły śmierci w danej chwili. Innymi słowy: człowieka jako jestestwa, jako rozumienia bycia w perspektywie śmierci, nie można oddzielić od człowieka jako istoty, która zaczyna umierać z chwilą, gdy zaczyna żyć, nie może żyć nie umierając, która mając siłę zachowującą nie może nie mieć siły niszczącej i rozkładającej.

Z rzeczywistości ludzkiego życia Heidegger wydobywa kategorie, których geneza i zakres obowiązywania wywodzi się ze stosunku pojedynczego człowieka do tego, czym sam nie jest, i odnosi je do „jestestwa” w węższym sensie, czyli do stosunku człowieka do własnego bycia. A czyni to nie tylko dla poszerzenia ich zakresu, dopiero bowiem w ramach stosunku jednostki do siebie samej otwiera się przed nami, zdaniem Heideggera, prawdziwe znaczenie, prawdziwa głębia i powaga tych kategorii. Poznajemy przy tym wszelako, z jednej strony, ich subtelność, zróżnicowanie i wysublimowanie, ale z drugiej to, że są pozbawione siły i życia. Zmodyfikowane Heideggerowskie kategorie

otwierają przed nami zadziwiający wycinek życia, nie część całego prawdziwego życia, lecz wycinek, który uzyskuje samodzielność, samodzielny charakter i samodzielne prawa na skutek tego, że niejako tamuje się obieg krwi w jakimś fragmencie organizmu i patrzy, co dzieje się w tej części pozbawionej dopływu krwi. Wkraczamy w niezwykły świat ducha, ale z uczuciem, że grunt, po którym stąpamy, jest szachownicą i że toczy się na niej gra, której reguły poznajemy w miarę jak posuwamy się naprzód, że reguły te mają głęboki sens, że musimy o nich nieustannie rozmyślać, ale też że powstały i istnieją tylko dlatego, iż postanowiono grać w tę pomysłową grę, i to grać w ten właśnie sposób. Naturalnie, czujemy zarazem, że gra ta nie jest kaprysem grającego, lecz jest dlań koniecznością i nieszczęściem.

3

Dla objaśnienia wybrałem pojęcie winy (*Schuld*). Heidegger, który zawsze wychodził od „codzienności” (będzie jeszcze o tym mowa), wychodzi tu od sytuacji, jakie kreuje język niemiecki: ktoś komuś „jest winien” (*schuldig ist*); następnie ktoś czemuś „jest winny” i wreszcie ktoś „jest winny wobec kogoś”, to znaczy powoduje jakiś brak w egzystencji innego, jest braku tego przyczyną. Ale również i to jest tylko przewinieniem, a nie pierwotnym i właściwym byciem winnym, w którym przewinienie bierze początek i w następstwie którego jest możliwe. Właściwe bycie winnym polega, według Heideggera, na tym, że samo jestestwo jest winne. Jestestwo jest „«winne» w samym swoim byciu”. A winne jest, bo nie spełnia samo siebie, bo utknęło w tym, co ogólnoludzkie, w tak zwanym „się” i nie prowadzi siebie, siebie człowieka do bycia sobą. W tej sytuacji odzywa się sumienie. Kto woła? Samo jestestwo. „Jestestwo woła w sumieniu samo siebie”. Jestestwo, które z winy jestestwa nie doszło do bycia sobą, wzywa samo siebie, aby zastanowiło się nad sobą, aby zezwoliło sobie być sobą, aby z „nieswoistości” wkroczyło w „swoistość” istnienia.

Heidegger ma rację twierdząc, że wszelkie rozumienie przewinienia musi się odwołać do pierwotnego bycia winnym. Ma rację mówiąc, że jesteśmy w stanie odkryć to pierwotne bycie winnym. Ale jesteśmy

w stanie to zrobić nie przez wyłączenie części życia, tej gdzie jestestwo odnosi się do samego siebie i do własnego bycia, lecz przez uprzytomnienie sobie całego życia, bez żadnej redukcji, życia, w którym pojedynczy człowiek ustosunkowuje się w sposób istotny do czegoś, co jest czymś innym niż on sam. Życie spełnia się nie w tym, że sam z sobą prowadzę jakąś zagadkową grę, lecz w tym, że jestem postawiony wobec jakiegoś bycia, z którym nie uzgodniłem i nie jestem w stanie uzgodnić żadnych reguł gry. Obecność bycia, wobec której stoję, zmienia swój kształt, postać, sposób objawiania się, jest inna niż ja, często przerażająco inna, inna też niż oczekiwałem, często przerażająco inna. Jeśli jednak sprostam jej, wejdę w nią, spotkam ją naprawdę, to znaczy spotkam się z prawdą całej mojej istoty, wtedy i tylko wtedy istnieję „istotnie”: istnieję, bo jestem tu *obecny*, gdzie zaś jest owo „tu”, o tym decyduję nie tyle ja sam, ile zmieniająca swój kształt i postać obecność bycia. Jeżeli nie jestem rzeczywiście obecny, jestem winien. Jeżeli na wezwanie obecnego bycia „gdzie jesteś?” odpowiadam: „tu jestem”, lecz nie jestem tu rzeczywiście, to znaczy nie jestem tu prawdą całej mojej istoty, jestem winien. Pierwotne bycie winnym to jest poprzestawanie-na-sobie. Jeśli jednak mijają mnie jakiś kształt i postać obecnego bycia, ja zaś nie byłem rzeczywiście obecny, wówczas z oddali, w której znika, dobiega ponowne wezwanie, tak ciche i tajemne, jakby dobywało się ze mnie samego: „gdzie byłeś?”. To jest głos sumienia. Nie moje jestestwo, lecz bycie, które nie jest mną, woła mnie. Odpowiedzieć wszelako mogę dopiero *następnemu* kształtowi, gdyż ten, który do mnie przemówił, jest już nieosiągalny. (Niekiedy tym następnym kształtem może być, rzecz jasna, ten sam człowiek, ale właśnie w innej, późniejszej, zmienionej postaci).

4

Widzieliśmy, jak w dziejach ducha ludzkiego człowiek nieustannie popada w samotność, to znaczy spostrzega, że jest sam w świecie, obcym i pełnym grozy, że nie potrafi już sprostać jego postaciom obecnego bycia, że nie potrafi już ich naprawdę spotkać. Ten człowiek, którego widzimy u Augustyna, Pascala i Kierkegaarda, szuka takiej postaci

bycia, która nie jest włączona w świat, a więc boskiej postaci bycia, z którą mógłby obcować w swej samotności, do niej wyciąga rękę ponad światem. Ale widzieliśmy też, że jedną epokę samotności z drugą łączy *droga*, to znaczy że każda następna samotność jest zimniejsza i bardziej dojmująca od poprzedniej i trudniej się z niej wydobyć niż z poprzedniej. Wreszcie człowiek popada w taki stan, gdy z samotności swej nie potrafi nawet wyciągnąć ręk do boskiej postaci. To właśnie miał na myśli Nietzsche mówiąc, że Bóg umarł. Wydaje się, że człowiekowi nie pozostaje już nic innego jak próbować obcować intymnie z samym sobą. Taka właśnie sytuacja leży u podstaw filozofii Heideggera. Wraz z nią miejsce pytania antropologicznego, które ciągle na nowo odkrywa osamotniony człowiek, miejsce pytania o istotę człowieka i jego stosunek do bycia bytu, zajmuje inne pytanie, które Heidegger nazywa pytaniem ontologii fundamentalnej: o stosunek jestestwa ludzkiego do *własnego* bycia.

Pozostaje wszakże faktem niepodważalnym, że o ile można wyciągnąć rękę do swojego obrazu lub lustrzanego odbicia, o tyle nie można ich wyciągnąć do samego siebie. Nauka Heideggera jest ważna jako przedstawienie wzajemnego stosunku różnych, wyabstrahowanych z ludzkiego życia istotowości, ale dla życia ludzkiego i jego antropologicznego rozumienia ma wartość niewielką — choć i w tym kierunku dostarcza pewnych cennych wskazówek.

5

Absolutny sens życia ludzkiego zawiera się w tym, że faktycznie wykracza ono poza swoją swoistą warunkowość, to znaczy że człowiek to, przed czym stoi i z czym może wejść w realny stosunek jak istota z istotą, postrzega jako coś równie rzeczywistego jak on sam, traktuje równie poważnie jak siebie samego. Życie ludzkie dotyka absolutu przez swój dialogiczny charakter, człowiek bowiem, mimo swej jedyności, nigdy w głębi samego siebie nie znajdzie bycia, które byłoby całością w sobie i jako takie dotykało już absolutu; nie przez stosunek do własnej jaźni, lecz przez stosunek do jaźni innego człowiek może stać się całością. Nawet jeśli ta inna jaźń jest równie ograniczona i uwarun-

kowana, we współlistnieniu doznaje się nieograniczoności i bezwarunkowości. Heidegger odwraca się nie tylko od stosunku do nieograniczoności boskiej, lecz także od stosunku, w którym człowiek w tym, co bezwarunkowe, doświadcza tego, co inne niż on sam, a w tym, co inne, doświadcza tego, co bezwarunkowe. Heideggerowskie „jestestwo” jest monologiczne. A monolog może przez chwilę zręcznie udawać dialog, nieznane warstwy ludzkiej jaźni mogą kolejno odpowiadać na wewnętrzne apele, tak iż człowiek czyni ciągle nowe odkrycia i może mniemać, że rzeczywiście doświadcza „wołania” i „słuchania”. Nadchodzi jednak godzina nagiej, ostatecznej samotności, kiedy milczenie bycia nie daje się już przezwyciężyć, a kategorie ontologiczne nie pozwalają się już zastosować do rzeczywistości. Kiedy osamotniony człowiek nie może już powiedzieć „Ty” do znanego „martwego” Boga, wtedy wszystko zależy od tego, czy będzie mógł się zwrócić do nieznanego żywego dzięki temu, że całą swoją istotą powie „Ty” do innego żywego znanego człowieka. Jeśli zaś i tego już nie potrafi, to pozostaje mu tylko owo wyniosłe złudzenie abstrakcyjnego myślenia, że jest sobą zamkniętym w sobie, jako człowiek zaś jest zgubiony. Człowiek jako „właściwe” jestestwo w sensie Heideggerowskim, człowiek jako „bycie sobą”, co według Heideggera jest celem egzystencji, nie jest człowiekiem, który rzeczywiście żyje z ludźmi, lecz człowiekiem, który rzeczywiście współżyć już z ludźmi nie może, który rzeczywiste życie zna już tylko z obcowania z samym sobą. Jest to jednak tylko pozór prawdziwego życia, wymyślna i fatalna zabawa ducha. Ten dzisiejszy człowiek, ta dzisiejsza gra znalazły swój wyraz w filozofii Heideggera. Heidegger strefę, w której człowiek odnosi się do samego siebie, wydziela z całości ludzkiego życia, albowiem absolutyzuje historycznie uwarunkowaną sytuację całkowicie osamotnionego człowieka, albowiem istotę ludzkiego jestestwa chce określić na podstawie nocnych koszmarów.

6

Przeczyć temu zdaje się wyjaśnienie Heideggera, że ludzkie bycie jest z istoty swojej byciem w *świecie*, w którym człowieka otaczają nie tylko rzeczy będące jego „narzędziem”, to znaczy takie, które on użytkuje

i posługuje się nimi, by „zatoszczyć się” o to, o co zatoszczyć się można, lecz także ludzie, *wespół* z którymi jest on w tym świecie. Ludzie ci są nie tylko byciem i niczym więcej, jak rzeczy, lecz jak on sam jestestwem, to znaczy byciem, które ustosunkowuje się do samego siebie i samo siebie zna. Ludzie ci są dla niego nie tylko przedmiotem „zabiegów”, lecz także „troski”, i są nim ze swej istoty, egzystencjalnie, także wówczas, kiedy człowiek ich pomija, kiedy się nimi nie zajmuje, kiedy go oni „nie obchodzą”, ba, kiedy traktuje ich bezwzględnie. Są nadal ze swej istoty obiektem, który stara się on zrozumieć, bowiem poznanie i wiedza są w ogóle możliwe dopiero dzięki zrozumieniu innych. Tak mają się rzeczy w życiu codziennym, które jest dla Heideggera szczególnie ważnym punktem wyjścia. Ale również na najwyższym poziomie, który Heidegger nazywa właściwym byciem sobą lub zdecydowaniem, a dokładniej: zdecydowaniem na bycie sobą, podkreśla on, że egzystencja nie odrywa się od świata i nie zamyka w swobodnie szybującym Ja. „Zdecydowanie właśnie — powiada Heidegger — doprowadza siebie do bycia każdorazowo dogląającego tego, co jest pod ręką, i wtrąca siebie w troszczące się współbycie z innymi”. I dalej: „Z właściwego bycia sobą, ze zdecydowania, rodzi się dopiero właściwe współistnienie”. Wygląda to tak, jakby Heidegger uznawał stosunek do innego człowieka za istotny. Ale naprawdę jest inaczej. Albowiem troska *jako taka* — a tylko taki stosunek ma Heidegger na uwadze — nie może być stosunkiem istotnym, ponieważ nie ustanawia bezpośrednio związku między istotą jednego człowieka a istotą drugiego, a jedynie sprowadza się do tego, że jeden człowiek troszczy się o to, czego brakuje drugiemu, potrzebującemu pomocy człowiekowi. Stosunkowi takimu przysługiwać będzie istotność tylko wtedy, kiedy będzie wynikał ze stosunku istotnego w sobie, jak na przykład stosunek między matką a dzieckiem. Oczywiście, może on prowadzić do powstania tego rodzaju stosunku, na przykład gdy między opiekunem a przedmiotem jego troski rodzi się prawdziwa przyjaźń lub miłość. Troska w świecie nie wynika przecież w istocie, jak sądził Heidegger, z samego współbycia z innymi, lecz z istotnych, bezpośrednich, całościowych stosunków między człowiekiem a człowiekiem, które albo mają obiektywną podstawę w związkach krwi, albo wynikają z wyboru i przybierają formy obiektywne, instytucjonalne bądź, jak przyjaźń, pozostają całkowicie nieformalne, a mimo to

dotykają głębi egzystencji. Z tych bezpośrednich związków, powiadam, które mają istotny udział w budowaniu substancji życia, powstaje także jako produkt uboczny element troski, który następnie rozszerza się daleko poza związki istotne na obszar tego, co wyłącznie obiektywne i instytucjonalne. A zatem w byciu tu oto człowieka z człowiekiem pierwotna jest nie troska, lecz związek istotny. Nie inaczej ma się rzecz wówczas, gdy zupełnie abstrahujemy od problemu genezy i uprawiamy czystą analizę bytu ludzkiego. *W samej tylko* trosce człowiek, nawet jeśli powoduje nim najgłębsze współczucie, poprzestaje w istocie na samym sobie; działając i pomagając skłania się ku innemu, ale nie przełamuje to bynajmniej barier jego własnego bycia; nie otwiera on przed drugim siebie, lecz udziela mu swojej pomocy; nie oczekuje on też żadnej rzeczywistej wzajemności, a nawet pewnie jej sobie nie życzy; „zadaje się”, jak to się zwykło mawiać, z tym drugim, ale wcale nie pragnie, aby ów zadawał się z nim. Natomiast związek istotny faktycznie przełamuje bariery indywidualnego bycia i powstaje nowe zjawisko, mogące powstać tylko tak: otwarcie istoty na istotę, które wprawdzie nie jest stałe, lecz swą najwyższą rzeczywistość osiąga niejako punktowo, ale również może zyskać swój kształt z biegiem życia; uobecnienie sobie drugiego nie tylko w wyobraźni, a nawet nie tylko w uczuciu, lecz w głębi substancji, tak iż w tajemnicy własnego bycia doświadcza się tajemnicy innego bycia; faktyczna, nie tylko psychiczna, lecz ontyczna wzajemna partycypacja. Na pewno jest to coś, co się przydarza człowiekowi w życiu tylko jako rodzaj łaski i ktoś może po prostu powiedzieć, że tego nie zna, ale jeśli nawet mu się to nie przydarzyło, jest to konstytutywna zasada jego jestestwa, gdyż *brak* tego, brak świadomy lub nieświadomy, istotnie współokreśla specyficzność jestestwa. Z pewnością możliwość taka dana jest również wielu, którzy nie realizują jej w życiu egzystencjalnie; człowiek zyskuje relacje, których nie urzeczywistnia, to znaczy nie dopuszcza do tego, aby się w nich otworzyć; marnuje drogocenny, niezastąpiony materiał, który zawsze otrzymuje się raz jeden tylko; żyje mimo swego życia. Ale i tu niespełnienie wnika w jestestwo i przenika jego najgłębszą warstwę. „Codziennosc” w jej niepozornej, ledwie dostrzegalnej, ale przecież zawsze dostępnej analizie jestestwa części przepłata się z „niedziennoscia”.

Widzieliśmy wszelako, że według Heideggera człowiek na najwyższym poziomie bycia sobą nie wychodzi poza „opiekuńczo troskliwe współbycie z innymi”. Poziom, jaki może osiągnąć Heideggerowski człowiek, to właśnie swobodne bycie sobą, które, jak zaznacza Heidegger, nie odrywa się od świata, lecz teraz dopiero dojrzało i jest zdecydowane na prawdziwe istnienie ze światem. Ale to dojrzałe zdecydowane istnienie ze światem nie zna związku *istotnego*. Być może Heidegger odparłby na to, że również do miłości i przyjaźni tak naprawdę zdolne jest dopiero oswobodzone bycie sobą. Ponieważ jednak bycie sobą jest tutaj czymś ostatecznym, tym ostatnim właśnie, co jestestwo może osiągnąć, nie ma powodu, by miłość i przyjaźń rozumieć tutaj jeszcze jako związek istotny. Oswobodzone bycie sobą nie odwraca się plecami do świata, jego zdecydowanie zawiera w sobie również decyzję, aby rzeczywiście być ze światem, działać w nim i wpływać na niego, ale nie ma w nim wiary, że w tym byciu ze światem można przełamać bariery siebie, ani nawet pragnienia, by tak się stało. Jestestwo spełnia się w byciu sobą; dla Heideggera nie ma ontycznej drogi wiodącej poza to. Filozofia Heideggera całkowicie pominęła uwagę Feuerbacha, że pojedynczy człowiek nie posiada w sobie istoty człowieka, że istota człowieka zawarta jest w jedności człowieka z człowiekiem. W filozofii tej pojedynczy człowiek posiada w sobie istotę człowieka i aktualizuje ją w jestestwie, „zdecydowanie” stając się sobą. Heideggerowskie bycie sobą jest *systemem zamkniętym*.

7

Kierkegaard mówił, że „w kontaktach z «innymi» należy zachować przezorność, a istotnie rozmawiać tylko z Bogiem i samym sobą”. Słowa „należy” użył mając na uwadze cel i zadanie, jakie stawia człowiekowi: stać się osobnym. Wydawać by się mogło, że Heidegger stawia człowiekowi ten sam cel. Jednakże u Kierkegaarda „stanie się osobnym” jest tylko przesłanką wejścia w osobny kontakt z Bogiem: dopiero jako osobny człowiek może wejść w ten kontakt. Jednostka Kierkegaarda jest systemem otwartym, nawet jeśli tylko na Boga. Heidegger nie zna takiego stosunku, a ponieważ nie zna też żadnego innego związku

istotnego — „stać się sobą” oznacza tu co innego niż u Kierkegaarda „stać się osobnym”. Człowiek Kierkegaarda staje się osobny w jakimś celu, a mianowicie by wejść w kontakt z absolutem. Człowiek Heideggera staje się sobą nie dla jakiegoś celu, a dlatego że nie może przełamać swoich barier: jego uczestnictwo w absolicie — o ile w ogóle coś takiego istnieje — polega wyłącznie na jego zamknięciu. Heidegger powiada, że człowiek „otwiera się” na siebie; jednakże to bycie sobą, na jakie się otwiera, ze swej istoty jest zamkniętością. Twierdzenie Kierkegaarda pojawia się tu w zmodyfikowanej postaci: „Istotnie każdy powinien rozmawiać tylko z sobą”. Ale w gruncie rzeczy u Heideggera znika również „powinien”. Uważa on, że każdy *może* istotnie rozmawiać jedynie ze sobą; to, o czym rozmawia z innymi, nie może być istotne — to znaczy słowo nie może wyjść poza istotę pojedynczego człowieka i przenieść go w inną istotność, która powstaje dopiero między istotami i na skutek ich istotnego, wzajemnego stosunku. Wprawdzie człowiek Heideggerowski skazany jest na bycie ze światem oraz na rozumiejące i pełne troski życie z innymi, ale w całej istotności jestestwa, wszędzie tam, gdzie jestestwo staje się istotne, jest sam. U Kierkegaarda drżenie i bojaźń człowieka stały się istotne jako drżenie o związek z Bogiem i bojaźń przed uchybieniem temu związkowi; u Heideggera stają się one istotne jako drżenie o to, by stać się byciem sobą, i bojaźń przed uchybieniem temu byciu sobą. Człowiek Kierkegaarda stoi „sam przed Bogiem” ze swym drżeniem i bojaźnią, człowiek Heideggera staje ze swym drżeniem i bojaźnią tylko przed samym sobą i przed nikim więcej, a ponieważ w rzeczywistości nie sposób stać przed samym sobą, stoi więc w swym drżeniu i bojaźni przed niczym. Człowiek Kierkegaarda musi wyrzec się istotnego stosunku z innym człowiekiem, aby stać się osobnym i wejść w osobny kontakt z absolutem, tak jak sam Kierkegaard wyrzekł się istotnego stosunku z drugim człowiekiem, ze swą narzeczoną — wyrzeczenie jest wielkim tematem jego dzieł i pamiętników; człowiek Heideggera nie ma istotnego stosunku, którego miałby się wyrzec. W świecie Kierkegaarda jest Ty mówione do innego człowieka całą istotą, choćby tylko po to, by człowiekowi temu powiedzieć, bezpośrednio (jak w liście Kierkegaarda do narzeczonej długo po zerwaniu zaręczyn) czy pośrednio (jak wielokroć w jego książkach), dlatego zrezygnowano z istotnego stosunku z nim; w świe-

cie Heideggera nie ma takiego Ty, nie ma prawdziwego Ty mówionego przez istotę istocie, Ty mówionego całą swą istotą. Takiego Ty nie mówi się przecież człowiekowi, który wyłącznie przejawia troskę.

8

Heideggerowska „otwartość” jestestwa na siebie jest więc naprawdę jego ostatecznym, choć przyobleczone w ludzkie formy, zamknięciem na wszelki prawdziwy związek z innymi i innością. Stanie się to dla nas jeszcze jaśniejsze, kiedy od stosunku osoby do pojedynczych ludzi przejdziemy do jej stosunku do anonimowej ogólności, do tego, co Heidegger nazywa „się”. Również w tym jego poprzednikiem jest Kierkegaard ze swoim pojęciem „tłumu”. Tłum, w jakim odnajduje siebie człowiek, chcąc zastanowić się nad sobą, to znaczy to, co ogólne, bezosobowe, bez twarzy i kształtu, przeciętne, zrównujące, ten „tłum” jest dla Kierkegarda „nieprawdą”. Prawdą natomiast jest człowiek, który się z niego wydostaje, który umyka jego oddziaływaniu i staje się osobny. Według Kierkegarda, nie ma dla człowieka innej możliwości stania się prawdą, prawdą ludzką, to jest warunkową, niż zmierzenie się z prawdą bezwarunkową czy też boską i wejście z nią w decydujący związek. Może to jednak zrobić tylko ktoś osobny, kto stał się istotą jako osoba podejmująca pełnię samodzielnej odpowiedzialności. Osobny zaś może stać się tylko wyzwając się z tłumu, który odbiera każdemu osobistą odpowiedzialność albo przynajmniej osłabia ją. Heidegger przejmując to Kierkegaardowskie pojęcie i je niezwykle subtelnie rozwija. Tyle, że owo stawanie się osobnym czy — jak powiada — byciem sobą, traci cel, jakim było wejście w związek z prawdą boską i przez to stanie się prawdą ludzką. Ten rozstrzygający o całym życiu czyn, a mianowicie wyswobodzenie się z tłumu, zachowuje u Heideggera swój zasadniczy charakter, ale gubi swój sens — wyprowadzenie człowieka ponad siebie samego.

Tymi samymi niemal słowami co Kierkegaard mówi Heidegger, że „się” zdejmując z jestestwa odpowiedzialności. Zamiast skupić się w sobie, jestestwo ludzkiego bycia rozprasza się w „się”. Musi się dopiero odnaleźć. Potęga „się” powoduje właśnie, że jestestwo bez

reszty w nim się rozplywa. Jestestwo, które jest mu powolne, ucieka przed samym sobą, przed możliwością-bycia-sobą i uchybia własnej egzystencji. Tylko takie jestestwo, które „zbiera się” w owym rozproszeniu się w „się” (skądinąd jest to pojęcie gnostyków, przez które rozumieli oni zbieranie i ratowanie duszy rozproszonej w świecie), dochodzi do bycia sobą.

Jak widzieliśmy, przez najwyższy poziom Heidegger rozumie nie izolację, lecz zdecydowanie współbycia z innymi; widzieliśmy też, że zdecydowanie to jest jedynie rękojmią stosunku troski na wyższej płaszczyźnie, nie zaś istotnym stosunkiem do innych; nie zna ono rzeczywistego stosunku Ja–Ty, który przełamałby bariery bycia sobą w sobie. O ile jednak w kontakcie między osobą i osobą znajduje poniekąd potwierdzenie jakiś stosunek do oswobodzonego bycia sobą, o tyle brak u Heideggera jakiegokolwiek wzmianki o stosunku do bezosobowej wielości ludzi. „Się” oraz wszystko, co doń przynależy: „gadanina”, „ciekawość” i „dwuznaczność”, które w nim panują i w których bierze udział człowiek uległy wobec „się”, wszystko to jest czysto negatywne, niszczące siebie, i nic pozytywnego nie wkracza na to miejsce; anonimowa ogólność jako taka została odrzucona, ale nie ma niczego, co mogłoby ją zastąpić.

Wszystko to, co Heidegger mówi o „się” i o stosunku jestestwa do „się”, jest w istocie słuszne. Słuszne jest nawet to, że jestestwo musi się od „się” uwolnić, by dojść do bycia sobą. Brakuje tu jednak czegoś, bez czego to, co samo w sobie jest słuszne, staje się niesłuszne.

9

Zobaczyliśmy, że Heidegger sekularyzuje Kierkegaardowską jednostkę, to znaczy odcina stosunek do absolutu, dla którego człowiek Kierkegarda staje się osobny, nie zastępując owego „dla” żadnym innym, ziemskim i ludzkim „dla”. Pomija tym samym decydujący fakt, że dopiero ten człowiek, który stał się osobny i jest sobą, rzeczywistą osobą, może mieć do innego bycia sobą doskonały stosunek istotowy, stosunek istotowy, który lokuje się nie poniżej, lecz powyżej problematyki związku człowieka z człowiekiem, który całą tę problematykę

obejmuje, podejmuje i przewycięża. *Wielki* związek zachodzi jedynie między osobami rzeczywistymi. Może być on silny jak śmierć, ponieważ jego moc jest większa niż moc samotności, ponieważ przełamuje bariery wielkiej samotności, pokonuje jej surowe prawo i nad otchłanią lęku przed światem przerzuca pomost między byciem sobą a byciem sobą. Wprawdzie dziecko mówi najpierw Ty, zanim jeszcze nauczyło się mówić naprawdę Ja, ale na poziomie osobowego jestestwa trzeba naprawdę umieć mówić Ja, by poznać całą prawdę tajemnicy Ty. Człowiek, który stał się osobny — nawet jeśli ograniczymy się do doczesności — jest tu oto obecny *dla* czegoś, dla jakiegoś celu stał się osobny: dla pełnego urzeczywistnienia Ty.

Czy jednak na tym poziomie istnieje jakiś odpowiednik w stosunku do wielości ludzi, czy też Heidegger ma tu rację?

Odpowiednik istotowego Ty na poziomie bycia sobą — w stosunku do gromady ludzi nazywamy istotowym My³.

Człowiek, który jest dla mnie tylko przedmiotem troski, nie jest Ty, jest On lub Ona. Pozbawiony imienia i oblicza tłum, który mnie wchłania, nie jest My, lecz Się. Ale tak jak istnieje Ty, tak istnieje też My. Chodzi tu o kategorię istotną dla naszych rozważań, którą należy wyjaśnić. Nie uchwyci się jej za pomocą obiegowych kategorii socjologicznych. Co prawda My może powstać w każdego rodzaju grupie, lecz nie sposób go zrozumieć wyłącznie na podstawie życia którejkolwiek z tych grup. Przez My rozumiem połączenie wielu samodzielnych, dorosłych do bycia sobą i do odpowiedzialności za siebie osób, które właśnie owo bycie sobą i odpowiedzialność za siebie umożliwia i stanowi jego podstawę. Szczególny charakter My przejawia się w tym, że między jego członkami istnieje lub na jakiś czas powstaje związek istotny, to znaczy że My rządzi ontyczna bezpośredniość, która jest decydującą przesłanką stosunku Ja–Ty. My potencjalnie zawiera w sobie Ty. „My” mogą mówić wyłącznie ci ludzie, którzy zdolni są naprawdę mówić do siebie nawzajem „Ty”.

Nie można, jak już mówiliśmy, powoływać się na żaden określony sposób tworzenia się grup *jako taki* jako na przykład istotowego My, ale niekiedy można dokładnie wskazać pewien typ, który sprzyja po-

³ Abstrahuję w tym kontekście od My prymitywnego, do którego to, co istotowe, ma się tak, jak istotowe Ty do Ty prymitywnego.

wstaniu My. W grupach rewolucyjnych, na przykład, najłatwiej znaleźć My tam, gdzie toczy się powolna i cicha praca nad rozbudzeniem i edukacją ludu, z kolei w grupach religijnych tam, gdzie bez patosu dąży się do ofiarnego urzeczywistnienia wiary w życiu. W obu wypadkach wystarczy, że przyjmie się jednego tylko żądnego władzy człowieka, który będzie wykorzystywał innych do swoich celów, lub jednego człowieka żądnego uznania, który wystawia siebie na pokaz, aby powstanie bądź zachowanie My stało się niemożliwe.

Wiedza o istotowym My, tak w historii, jak współcześnie, jest, jak dotychczas, niewielka, bowiem występuje ono rzadko, a formowanie się grup rozpatrywano dotąd najczęściej tylko pod kątem ich energii i oddziaływania, nie zaś ich struktury wewnętrznej, od której jednak najbardziej zależy kierunek i sposób tego oddziaływania, choć często już nie jego widoczny i wymierny zasięg.

Dla lepszego zrozumienia chciałbym jeszcze zaznaczyć, że obok form stałych istotowego My istnieją także formy ulotne, które jednak zasługują na uwagę. Do nich trzeba na przykład zaliczyć taką, gdy po śmierci jakiegoś wybitnego przywódcy ruchu jego bliscy uczniowie i współpracownicy łączą się jeszcze ściślej, znikają między nimi wszystkie zahamowania i trudności, a ich bycie ze sobą wzajem staje się wyjątkowo owocne albo też emocjonalne, lub z kolei taką, kiedy w obliczu nadciągającej nieuchronnie katastrofy następuje zespolenie rzeczywiście heroicznego elementu jakiejś wspólnoty, odrzucone zostają wszystkie swary i dąsy, wewnątrz zaś samej wspólnoty wszyscy otwierają się przed sobą nawzajem i w krótkim wspólnym życiu antycypują wiążącą przemoc wspólnej śmierci.

Ale są inne jeszcze osobliwe struktury, obejmujące nieznanym sobie dotąd ludzi, a co najmniej pokrewne istotowemu My. Struktura taka może przykładowo powstać w warunkach terroru, kiedy dotychczas obcy sobie zwolennicy zwalczanego przez rżym poglądu zaczynają traktować się jak bracia i łączą się już nie w partię, lecz we wspólnotę.

Widzimy, że również w obrębie relacji łączących ludzi w gromadzie istnieje stosunek istotowy, który nawiązuje, więcej — który nawiązać może ten tylko, kto stał się sobą. I to jest dopiero ten obszar, na którym człowiek naprawdę wybawiony zostaje od Się. Samo wyodrębnienie nie wybawia naprawdę od Się, lecz dopiero autentyczna łączność.

Porównajmy teraz człowieka u Kierkegaarda i Heideggera.

Zgodnie z jego właściwością i sytuacją, stosunek życiowy człowieka jest trojaki. Właściwość swoją i sytuację urzeczywistni on w pełni w swoim życiu tylko wówczas, gdy wszystkie jego stosunki życiowe staną się stosunkami istotnymi. Pewnych elementów swojej właściwości i swojej sytuacji może on też nie urzeczywistnić, jeżeli tylko niektóre stosunki życiowe czyni istotnymi, inne zaś uznaje i traktuje jako nieistotne.

Ten trojaki stosunek życiowy człowieka to jego stosunek do świata i rzeczy, stosunek do ludzi, zarówno do jednostek, jak do rzeszy ludzkiej, oraz stosunek do tajemnicy bycia, która wprawdzie także przez to wszystko prześwieca, ale jest względem tego wszystkiego z gruntu transcendentna, tajemnicy, którą filozof nazywa absolutem, a wierzący Bogiem, ale której nie może faktycznie wyłączyć ze swej sytuacji również ten, kto oba te określenia odrzuca.

Stosunku do rzeczy u Kierkegaarda nie ma. Rzeczy zna on tylko jako porównanie. U Heideggera zaś stosunek ten występuje tylko jako stosunek techniczny, użytkowy. Stosunek czysto techniczny nie może być stosunkiem istotnym, ponieważ nie obejmuje całej istoty i całej rzeczywistości rzeczy, do której człowiek się odnosi, a tylko jej użyteczność dla określonego celu, jej techniczną przydatność. Istotnym stosunkiem do rzeczy może być tylko taki stosunek, który ogląda istotę rzeczy i skłania się ku niej. Sztukę można zrozumieć wyłącznie jako powiązanie jednego stosunku z drugim. Ale także w analizie codziennego istnienia nietrafne byłoby uznanie rzeczy wyłącznie za narzędzia. Techniczny charakter ma jedynie to, co łatwo przeniknąć wzrokiem i wyjaśnić, coś skoordynowanego. Ale obok tego istnieje złożony stosunek do rzeczy w całości, niezależnych i bezcelowych. Człowiek, który bez celu wpatruje się w drzewo, nie jest wcale mniej „codzienny” niż ten, który ogląda drzewo szukając gałęzi, która najlepiej nadawałaby się na łaskę. Pierwszy sposób przyglądania się konstituuje „codziennosc” w nie mniejszym stopniu niż drugi. (Można by zresztą pokazać, że genetycznie, w rozwoju człowieka, aspekt techniczny wcale nie był wcześniejszy, to zaś, co w jego późniejszej formie zwie się estetyką, wcale nie było późniejsze).

Stosunek do pojedynczych ludzi budzi wątpliwości Kierkegaarda, gdyż istotny stosunek do innych ludzi przeszkadza w istotnym stosunku do Boga. U Heideggera natomiast stosunek do pojedynczego człowieka występuje tylko jako troska. Sama tylko troska nie może być stosunkiem istotnym; w stosunku istotnym, który obejmuje troskę, istotność wywodzi się z innej sfery, której u Heideggera brak. Istotnym stosunkiem do pojedynczych ludzi może być tylko bezpośredni stosunek istoty do istoty, w którym przełamane zostają bariery bycia sobą i człowiek przestaje być zamknięty.

Łączność z pozbawioną oblicza, kształtu i imienia rzeszą ludzką, z „tłumem”, z „się”, występuje u Kierkegaarda i nawiązującego doń Heideggera jako sytuacja wyjściowa, którą trzeba przezwyciężyć, aby osiągnąć bycie sobą. Jest to prawda; owo bezimienne ludzkie wszystko-i-nic, w którym się pograżyliśmy, jest w rzeczywistości jakby negatywnym łonem matki, które musimy opuścić, aby przyjść na świat jako ktoś, kto jest sobą. Ale jest to tylko jedna strona prawdy i bez drugiej staje się nieprawdziwa. Autentyczność i dostateczność bycia sobą nie może się sprawdzić w obcowaniu z samym sobą, lecz dopiero w obcowaniu z całą innością, z chaosem bezimiennego tłumu. Autentyczne i dostateczne bycie sobą rozpala iskrę bycia sobą również wtedy, gdy styka się z tłumem, sprawia, że jedno bycie sobą wiąże się z drugim byciem sobą, ustanawia przeciwieństwo Się, więź, która łączy jednostki i nadaje kształt materii życia społecznego.

Trzeci stosunek życiowy człowieka to ten, który w zależności od okoliczności nazywany jest stosunkiem do Boga, do absolutu bądź do tajemnicy. Widzieliśmy, że u Kierkegaarda jest on jedynym stosunkiem istotnym, natomiast u Heideggera brak go w ogóle.

Przesłanką istotnego stosunku do Boga, o jakim myśli Kierkegaard, jest — jak widzieliśmy — rezygnacja z jakiegokolwiek istotnego stosunku do czegokolwiek innego, do świata, do wspólnoty, do pojedynczego człowieka. Można to potraktować jako odejmowanie, którego najprostsza formuła wyglądałaby tak: bycie — (świat + człowiek) = P (przedmiot lub partner stosunku istotnego). Powstaje ono drogą istotnego abstrahowania od wszystkiego, co tylko jest poza Bogiem i mną. Wszelako Bóg, do którego można dotrzeć tylko drogą rezygnacji ze związku z całym byciem, nie może być Bogiem całego

bycia, które ma na myśli Kierkegaard, nie może być Bogiem, który stworzył wszystko, co jest, zachowuje je i łączy. Jeśli nawet losy pozostawionego sobie stworzenia nazwać rozdzieleniem, to celem drogi i tak musi być połączenie i każdy istotny stosunek do Boga musi je przybliżać. Bóg Kierkegarda może być albo demiurgiem, którego przerosło własne stworzenie i który musi je teraz zwalczać, albo obcym względem tego stworzenia zbawcą, który przychodzi doń z zewnątrz i przynosi mu zmiłowanie. W obu wypadkach są to figury gnostyckie. Z trzech wielkich chrześcijańskich myślicieli samotności, Augustyna, Pascala i Kierkegarda, pierwszego inspirowała gnoza, trzeci w swoich przesłankach zahaczał o gnozę najwidoczniej nie będąc tego świadom; tylko Pascal nie ma z nią nic wspólnego — być może dlatego, że zaczynał od nauki i nigdy jej naprawdę nie porzucił, a naukę można pogodzić z wiarą, lecz nigdy z gnozą, która sama chce być prawdziwą nauką.

Heidegger sekularyzując filozoficznie Kierkegarda musiał zrezygnować z religijnej koncepcji związku łączącego bycie sobą z absolutem, łączącego realnym wzajemnym stosunkiem osobę z osobą. Ale nie zna on też innego związku, który łączyłby bycie sobą i absolut, albo bycie sobą i przeświecającą przezeń tajemnicę. Dla absolutu jest tu miejsce jedynie w tej sferze, do jakiej wdziera się bycie sobą w swoim stosunku do samego siebie, to znaczy pozostaje on poza pytaniem o wejście z nim w *związek*. Heidegger bez wątpienia głęboko doświadczył tajemnicy istnienia, przeświecającej w każdym bycie i objawiającej się nam, zwłaszcza że — jak wiadomo — był pod wpływem wielkiego poety tej tajemnicy, Hölderlina, doświadczył jej jednak nie jako czegoś, co staje przed nami i wzywa, byśmy wyrzekli się tej rzeczy ostatniej, z takim trudem wywalczonej, tego spoczywania w sobie, byśmy przełamali bariery bycia sobą i wyruszyli na spotkanie z istotową innością.

Poza trojakim stosunkiem życiowym człowieka jest jeszcze jeden, a mianowicie stosunek do samego siebie. Stosunku tego nie należy traktować jako takiego, który jest realny sam przez się, jak inne, brak bowiem po temu koniecznej przesłanki: realnej dwoistości. Dlatego też

nie może on stać się w rzeczywistości istotnym stosunkiem życiowym. Świadectwem tego jest fakt, że każdy istotny stosunek życiowy znalazł swoje spełnienie i uświęcenie: stosunek do rzeczy w sztuce, stosunek do ludzi w miłości, stosunek do tajemnicy w religijnym zwiastowaniu, natomiast stosunek człowieka do własnego istnienia i własnego bycia sobą nie znalazł takiego spełnienia i uświęcenia i najwidoczniej też znaleźć nie może. (Mógłby ktoś tu powiedzieć, że przecież liryka jest takim spełnieniem i uświęceniem stosunku do samego siebie. Jednakowoż jest ona raczej gwałtownym wzbranianiem się duszy przed zadowoleniem się obcowaniem ze sobą. Wiersz jest oznajmieniem, że nawet przebywając tylko z sobą nie siebie przecież ma na uwadze, lecz bycie, które nie jest nią samą, i że to bycie nawiedza ją, wprawia w zakłopotanie i uszczęśliwia).

U Kierkegaarda stosunkowi temu nadaje sens i konsekruje go stosunek do Boga. U Heideggera jest on istotowy sam w sobie i jest jedynym stosunkiem istotowym. Oznacza to, że człowiek może dotrzeć do swego właściwego jestestwa tylko jako system pod względem swojego istotnego zachowania zamknięty. W odróżnieniu od tego pogląd antropologiczny, ujmujący człowieka w jego związku z byciem, musi zakładać, że związek ten daje się w pełni zrealizować jedynie w systemie otwartym. Związek ten można określić tylko jako: związek z całą bez reszty ludzką sytuacją. Z sytuacji ludzkiej nie może mnie wyrwać ani świat rzeczy, ani drugi człowiek i wspólnota, ani tajemnica wskazująca na coś, co jest ponad jednym i drugim, ale także ponad mną samym. Człowiek może dotrzeć do jestestwa wtedy tylko, kiedy egzystencja stanie się wszechogarniającym odniesieniem do własnej sytuacji, to znaczy gdy wszystkie rodzaje jego stosunku życiowego staną się istotne.

Nie można odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek, rozpatrując jestestwo lub bycie sobą jako takie, lecz tylko rozpatrując istotowy związek osoby ludzkiej z wszelkim byciem i w relacji do wszelkiego bycia. Z rozpatrywania jestestwa lub bycia sobą jako takich wynika tylko pojęcie i zarys jakiejś niemalże widmowej istoty duchowej, której

zasadnicze doznania, lęk przed światem, egzystencjalna bojaźń, pierwotne poczucie winy, mają wprawdzie także treść cielesną, ale w sposób zupełnie niecielesny, obcy wszelkiej cielesności. Ta duchowa istota tkwi w człowieku, żyje jego życiem, i sama z sobą się rozlicza, ale nie jest człowiekiem, my zaś pytamy o człowieka. Próbując uchwycić człowieka poza jego istotowym związkiem z pozostałym byciem, dostrzegamy go jako wyrodne zwierzę, jak Nietzsche, bądź jako oderwaną istotą duchową, jak Heidegger. Człowieka zdołamy uchwycić jedynie wtedy, gdy spróbujemy ująć osobę ludzką w całości jej sytuacji, w jej możliwościach nawiązania łączności również z tym wszystkim, czym ona nie jest. Człowieka trzeba rozumieć jako istotę zdolną do trojkiego życiowego stosunku i będącą w stanie uczynić istotną każdą formę stosunku życiowego.

„Nigdy jeszcze — pisze Heidegger w *Kant a problem metafizyki* — nie wiedziano o człowieku tak wiele i tak różnych rzeczy jak w naszych czasach. [...] Ale też żadna epoka prócz dzisiejszej nie wiedziała mniej o tym, czym jest człowiek”. W swojej książce *Sein und Zeit* próbował odkryć nam człowieka analizując jego stosunek do własnego bycia. Rzeczywiście przedstawił taką analizę, tyle że za podstawę przyjął oderwanie tego stosunku od wszelkiego innego istotnego zachowania człowieka. W ten jednak sposób zyskuje się wiedzę nie o tym, czym jest człowiek, lecz tylko o tym, co jest krańcem człowieka. Można też powiedzieć, że o tym, czym jest człowiek na krańcu, człowiek, który dotarł do krańca bycia. Kiedy w młodości mojej poznawałem Kierkegaarda, jego człowieka odbierałem właśnie jako człowieka na krańcu. Człowiek Heideggera z kolei jest w stosunku do Kierkegaarda wielkim, decydującym krokiem naprzód w stronę przepaści, tam gdzie zaczyna się nicłość.

Nauka Schelera

1

Ze szkoły Husserla wyszła również druga podjęta w naszych czasach wybitna próba potraktowania problemu człowieka jako samodzielnego problemu filozoficznego; jest nią antropologia Maxa Schelera.

Wprawdzie Scheler nie ukończył swego dzieła o tym przedmiocie, ale opublikowane przez niego lub też po jego śmierci antropologiczne szkice i wykłady wystarczają dla zapoznania się z jego poglądami i pozwalają wyrobić sobie na ich temat zdanie.

Scheler wyraźnie określa sytuację wyjściową dzisiejszej antropologii: „Biorąc pod uwagę całą znaną nam historię, [poczucie] własnej problematyczności człowieka osiągnęło współcześnie maksimum w chwili, w której człowiek przyznał się do tego, że ścisłej wiedzy o tym, czym jest, ma mniej niż kiedykolwiek i bardziej przeraża go brak odpowiedzi na tę kwestię”. Właśnie w tej sytuacji, gdy jego problematyka z całą ostrością stanęła na porządku dnia, zacząć trzeba od systematycznego ujęcia jego istoty. Scheler nie chce, jak Heidegger, abstrahować od konkretności całego zastanego człowieka i za jedynie istotną z metafizycznego punktu widzenia uznać jego „egzystencję”, a mianowicie jego stosunek do własnego bycia. Jemu chodzi o całą konkretność człowieka, to znaczy chce on również to, co jego zdaniem różni człowieka od innych istot żyjących, rozpatrywać tylko w związku z tym, co go łączy z innymi istotami żyjącymi, i to rozpatrywać w taki sposób, aby w tym właśnie, co wspólne, przez oderwanie od tego, co wspólne, uwidocznili się jego specyficzny charakter.

Dla takiego ujęcia, jak to słusznie stwierdził Scheler, historia myśli antropologicznej w najszerszym sensie, to znaczy zarówno historia myśli filozoficznej, jak i, wcześniejszej, myśli przedfilozoficznej i poza-

filozoficznej, a więc „dzieje ludzkiej samoświadomości”, może stanowić jedynie wprowadzenie. Od wszystkich „mistycznych, religijnych, teologicznych, filozoficznych teorii człowieka” trzeba się uwolnić poddając je pod rozagę. „Do dających się utrzymać poglądów — powiada Scheler — będziemy mogli ponownie dojść wtedy jedynie, gdy ze wszystkich tradycji dotyczących tej kwestii raz zdecydujemy się uczynić całkowitą *tabula rasa* oraz na istotę zwaną «człowiekiem» nauczmy się spoglądać w [postawie] największego metodycznego dystansu i zdziwienia”.

To jest już rzeczywiście prawdziwie filozoficzna metoda, szczególnie godna polecenia w przypadku przedmiotu, który stał się tak bardzo problematyczny, jak ten. Każde odkrycie filozoficzne jest odsłonięciem czegoś, co okrywa zasłona tkana z nitek tysiąca teorii i bez takiego odsłonięcia nie zdołamy, choć czas już najwyższy, uporać się z problemem człowieka. Trzeba wszakże sprawdzić, czy sam Scheler podaną przez siebie metodę ściśle respektował w swoim myśleniu antropologicznym. Zobaczymy, że nie. Jeśli Heidegger zamiast rzeczywistego człowieka rozpatrywał jedynie metafizyczną esencję i kompozycję, metafizycznego humunculusa, to Scheler swoje rozważania nad człowiekiem przepoił metafizyką, co prawda samodzielnie przez siebie wypracowaną i posiadającą samoistną wartość, ale za to będącą pod głębokim wpływem Hegla i Nietzschego, mimo iż stara się bardzo od tych wpływów uwolnić. Metafizyka, którą przeniknięte są jego rozważania, może w równym stopniu jak wszystkie teorie antropologiczne przeszkadzać „spoglądać w postawie dystansu i zdziwienia” na istotę zwaną człowiekiem.

Co się tyczy wspomnianych tu wpływów, dodać należy, że wcześniejsze prace antropologiczne Schelera pozostają bardziej pod wpływem Nietzschego, późniejsze zaś Hegla. Za ich przykładem — jak zobaczymy — Scheler przeceniał znaczenie czasu w odniesieniu do absolutu. Naturalnie Nietzsche nie chciał słyszeć o absolutie, a wszelkie pojęcie absolutności jest dlań — w czym nie różni się istotnie od Feuerbacha — jedynie grą i odbiciem człowieka; ponieważ jednak pragnie znaleźć *sens* ludzkiego bycia w przejściu do „nadczołwieka”, ustanawia niejako absolut relatywny, którego treść zawarta jest nie w ponadczasowym byciu, lecz już tylko w stawaniu się, w czasie. Dla Hegla natomiast, do którego Scheler przechodzi od Nietzschego w poszukiwaniu inspiracji, sam absolut osiąga całkowite i ostateczne urzeczywistnienie własnego

bycia i świadomość dopiero w człowieku i osiąganą przez niego doskonałości. Istotę ducha świata widzi on w tym, że „wydobywa siebie”, że w „absolutnym procesie”, „stopniowym rozwoju” kulminującym w dziejach powszechnych „bezpośrednio uchwytuje się i urzeczywistnia”. W tej perspektywie trzeba zrozumieć Schelerowską metafizykę, która w istotny sposób określiła późniejszą postać jego antropologii — a mianowicie naukę o „podstawie rzeczy”, która „sama siebie urzeczywistnia w czasowym przebiegu procesu [rozwoju] świata”, i o ludzkim byciu sobą jako „jedynym miejscu stawania się Boga, które jest nam dostępne, ale [jest zarazem] rzeczywistą częścią samego tego transcendentnego procesu”, tak iż owo stawanie się Boga jest na nie skazane, tak jak bycie sobą na ów proces transcendentny. W ten sposób absolut lub Bóg jest jeszcze mocniej niż u Hegla usadzony w czasie i od niego uzależniony. Bóg nie jest, lecz staje się, staje się w czasie, jest niemal produktem czasu, i jeśli nawet tu i ówdzie mówi się o bycie ponadczasowym, który tylko manifestuje się w czasie, to jednak w nauce o stającym się Bogu tak naprawdę nie ma miejsca dla takiego bytu, bo nie ma w niej naprawdę innego bytu niż byt czasu, w którym zachodzi stawanie się

Ale tej zasadniczej przesłanki Schelerowskiej metafizyki nie można w żadnym wypadku mylić z Heideggerowską nauką o czasie jako istocie ludzkiego istnienia, a tym samym istnienia w ogóle. Heidegger bowiem jedynie odnosi istnienie do czasu, nie przekracza zaś granic istnienia, podczas gdy u Schelera w czasie rozplywa się sam byt; Heidegger milczy o wieczności, w której *jest* doskonałość; Scheler przeczy jej.

2

Do tej swojej późniejszej metafizyki doszedł Scheler po okresie katolickim, kiedy wyznawał teizm. Wszelki teizm jest tylko jakąś odmianą owej koncepcji wieczności, w której czas może oznaczać jedynie manifestację i sferę działania istnienia doskonałego, nie zaś jego powstanie i rozwój. Heidegger wywodzi się z pobliskich obszarów tego samego chrześcijańskiego teizmu, tyle że jedynie dystansuje się do teizmu, podczas gdy Scheler z nim zrywa.

Chciałbym w tym miejscu przywołać pewne osobiste wspomnienie, wydaje mi się bowiem, że jego znaczenie wykracza poza sferę osobistą. Od momentu, gdy w czasie I wojny światowej w moim myśleniu o rzeczach najwyższych nastąpił decydujący zwrot, stanowisko moje na użytek przyjaciół określałem niekiedy jako „wąską grań”. Chciałem przez to powiedzieć, że przebywam nie na rozległej wyżynie jakiegoś systemu, który obejmuje szereg pewnych tez o absolicie, lecz stoję na wąskim grzbiecie skalnym pomiędzy przepaściami, gdzie nie chroni żadna dająca się wyrazić wiedza, a ma się tylko pewność spotkania z tym, co pozostaje zakryte. Gdy po dłuższym okresie niewidzenia spotkałem się z Schelerem kilka lat po wojnie — zerwał on wtedy właśnie, o czym ja nie wiedziałem, z myślą kościelną — zaskoczył mnie on już swoimi pierwszymi słowami: „Bardzo przybliżyłem się do pańskiej wąskiej grani”. W pierwszej chwili osłupiałem, jeśli czegoś bowiem nie mogłem się po Schelerze spodziewać, to właśnie rezygnacji z rzekomej wiedzy o podstawie bytu. Ale w następnej chwili odpowiedziałem: „Jest ona gdzie indziej niż pan myśli”. Zorientowałem się już bowiem, że Scheler miał na myśli nie moje faktyczne ówczesne stanowisko, przy którym zresztą zostałem, lecz pogląd, jaki przez długi czas głosiłem, faktycznie niezbyt odległy od jego nowej filozofii o stającym się Bogu. Począwszy bowiem od 1900 r. najpierw byłem pod wpływem niemieckiej mistyki od mistrza Eckharta do Angelusa Silesiusa, według których prapodstawa bytu, bezimienne i bezosobowe bóstwo, „rodzi się” dopiero w człowieku, a następnie pod wpływem późniejszej kabały uczącej, że człowiek może zdobyć władzę jednoczenia górującego nad światem Boga z jego szechiną, która zamieszkuje świat. Wtedy to przebudziła się we mnie myśl o urzeczywistnianiu Boga przez człowieka; człowiek wydawał mi się wówczas istotą, dzięki której istnieniu spoczywający w swojej prawdzie absolut może zyskać cechy rzeczywistości. To ten właśnie pogląd miał na myśli Scheler zwracając się do mnie; uważał mnie nadal za jego reprezentanta, choć ja sam już się z nim nie utożsamiałem. Przelicytował go zresztą swoim pojęciem „stawania się Boga”. W czasie wojny wszakże i jego udziałem stało się doświadczenie, które doprowadziło go do przekonania o pierwotnej i fundamentalnej bezsilności ducha.

3

Prabytujący byt, podstawa świata, ma według Schelera dwa atrybuty: ducha i napór. Ta dwojakość atrybutów przywołuje na myśl Spinozę, tyle że u niego są to dwa nieskończenie wiele atrybutów, te mianowicie, które znamy, podczas gdy u Schelera dualność ta stanowi istotę bytu absolutnego; poza tym u Spinozy myślenie i rozciągłość związane są w doskonałej jedni, odpowiadają sobie i uzupełniają się, u Schelera między duchem i naporem panuje pierwotne napięcie, które w procesie rozwoju świata rozładowuje się i gaśnie. Innymi słowy, Spinoza ugruntowuje swoje atrybuty w wiecznej jedni, nieskończenie transcendentnej względem świata i czasu, Scheler zaś ogranicza — wprawdzie nie programowo, lecz faktycznie — byt do czasu i zachodzącego w nim procesu rozwoju świata. Jeśli u Spinozy zwracamy się od świata ku temu, co światem nie jest, mamy uczucie nieogarnionej, przemożnej pełni, czyniąc zaś to samo u Schelera, mamy uczucie ubogiej abstrakcji, a nawet pustki. Scheler, który w swoim wykładzie o Spinozie mówił o „powietrzu wiecznego Boga”, którym „głęboko oddycha” czytelnik dzieł Spinozy, swojemu własnemu czytelnikowi nie daje odetchnąć tym powietrzem. Człowiek dzisiejszy utracił już niemal żywą wiedzę o wieczności, niosącej i pochłaniającej czas jak morze pochłania uciekające fale, jakkolwiek i on może mieć dostęp do wiecznego bytu poprzez ów pierwiastek wieczności zawarty w każdej chwili przeżywanej przy udziale całego jestestwa. Scheler różni się też od Spinozy w jeszcze jednym ważnym punkcie. Mianowicie drugi swój atrybut nazywa określeniem nie statycznym, jak rozciągłość, cielesność czy materialność u Spinozy, lecz dynamicznym: napór. Znaczy to, że atrybuty Spinozjańskie zastępuje on dwoma Schopenhauerowskimi przasadami: wolą, którą nazywa naporem, oraz wyobrażeniem, które nazywa duchem.

4

Mówiąc o duchu jako atrybucie podstawy bytu Scheler rzuca jakby mimochodem uwagę, która ma istotne znaczenie dla zrozumienia jego myśli, a mianowicie że w podstawie tej można wymienić także bóstwo,

deitas. Bóstwo nie jest więc dla niego samą podstawą świata, lecz tylko jedną z dwóch przeciwstawnych zasad tej podstawy. Konkretnie: tą z zasad, która „jako duch w swojej «czystej formie» pozbawiona jest jednak pierwotnie po prostu wszelkiej mocy i siły” i stąd nie może mieć pozytywnego oddziaływania twórczego. Jej opozycją jest „wszechmocny” napór, fantazja świata, naładowana nieskończenie wieloma obrazami i urzeczywistniająca je, ale pierwotnie głucha na idee i wartości ducha. Aby urzeczywistnić bóstwo wraz z pełnią zawartych w nim idei i wartości, podstawa świata musiała „uwolnić” napór i tym samym uruchomić proces rozwoju świata. Ponieważ jednak duch nie ma w sobie energii, może oddziaływać na ten proces tylko w taki sposób, że pramocom, popędem życiowym, podsuwa idee, sens i poprzez nie kieruje nimi i sublimuje je aż, wznosząc się coraz wyżej, przenikną się nawzajem — uduchowiony zostanie napór, a duch napełni się życiem. Decydującym miejscem tego procesu jest człowiek — istota, „w której to, co istnieje pierwotnie, zaczyna o sobie wiedzieć i pojmować siebie, rozumieć siebie i siebie odkupywać”, a więc w której „zaczyna się względne stawanie się Boga”. „«Byt przez się» staje się godnym nazwania «bytem boskim» jedynie w tej mierze, w jakiej pod naporem dziejów świata urzeczywistnia w człowieku i przez człowieka wieczne *deitas*”.

Ten karmiący się filozofią Schopenhauera dualizm ostatecznie wraca do gnostyckiego wyobrażenia dwóch prabogów: niższego, zwróconego ku materii, który stwarza świat, oraz wyższego, czysto duchowego, który świat zbawia — tyle że u Schelera bogowie ci stają się dwoma atrybutami podstawy świata. Nie można jej nazwać Bogiem, gdyż „bóstwo” ma ona w sobie obok zasady nie-boskiej i dopiero powinna stać się Bogiem; ale również jako jakiś wizerunek Boga wydaje się nam podobna do człowieka, wydaje się uświęconym odbiciem współczesnego człowieka. W człowieku tym sfera ducha i sfera popędów rozeszły się z pewnością bardziej niż dotychczas; z lękiem zauważa on, że oderwanemu duchowi grozi bezpłodne i bezsilne wyobcowanie z życia i z przerażeniem dostrzega, że stłumione, wyparte popędy grożą jego duszy zniszczeniem; ze wszystkich sił stara się osiągnąć jedność, poczucie jedności i sposób jej wyrażenia i pochłonięty sobą obmyśla drogę; spodziewa się ją znaleźć pozwalając działać popędom i oczekując od ducha, że pokieruje ich działaniem. Jest to droga fałszywa,

ponieważ to, co zostało tu nazwane duchem, może wprawdzie podsunąć popędowi idee i wartości, ale nie może ich uwiarygodnić. Tak czy inaczej człowiek i jego droga znaleźli w Schelerowskiej „podstawie świata” swoje uświęcenie.

5

U źródeł Schelerowskiego wyobrażenia podstawy świata leży, poza inspiracjami filozoficznymi, duchowa konstytucja naszej epoki. Geneza ta jest przyczyną tkwiącej w nim głębokiej i nieprzewycięzalnej sprzeczności. Zasadnicza teza Schelera, którą należy rozpatrywać w kontekście doświadczeń ducha naszych czasów, głosi, że duch w swojej czystej formie pozbawiony jest mocy. Tego bezsilnego ducha odnajduje on już w prabycie jako jego atrybut. W ten sposób niemoc wtórną, *zastaną*, czyni niemocą pierwotną, praistniejszą. Na tym właśnie polega wewnętrzna sprzeczność jego koncepcji podstawy świata, że duch jest pierwotnie pozbawiony mocy. Podstawa świata „uwalnia” napór, aby narodził się świat, i po to, żeby w dziejach tego świata urzeczywistnił się duch. Ale skąd w takim razie podstawa świata czerpie siły, które hamują napór i które go uruchamiają? Skąd jak nie z tego ze swych atrybutów, który dąży do urzeczywistnienia, a więc z *deitas*, z ducha? Sam napór przecież nie może być źródłem mocy, która trzyma go w pętach, a po to, by go uruchomić, potrzeba by mocy, która by przewyciężyła jego własną, zdolną utrzymać go w pętach. A zatem Schelerowska koncepcja podstawy świata postuluje wręcz jakąś pierwotną przemożną siłę ducha — moc tak wielką, że każdą siłę ruchu, z której wyłania się świat, może spętać i rozpętać.

Można tu zgłosić zastrzeżenia, że nie jest to przecież moc pozytywna, twórcza. Ale zastrzeżenia takie dowodziłyby pomieszania pojęć mocy i siły, co zresztą wielokrotnie zdarza się samemu Schelerowi. Pojęcia stworzymy według naszych najdonioślejszych powtarzających się doświadczeń. A nasze najdonioślejsze doświadczenia mocy bynajmniej nie dotyczą siły bezpośrednio powodującej zmiany, lecz zdolności, która takie siły bezpośrednio lub pośrednio uruchamia. I nie ma znaczenia, czy działanie tej mocy określimy za pomocą pozytywnego wyrażenia

„uruchamianie” czy negatywnego „rozpętywanie”. Wybrane przez Schelera słowa skrywają fakt, że również w jego „podstawie świata” duch ma moc uruchamiania sił.

6

Scheler tłumaczy, że jego teza o pierwotnej niemocy ducha obala ideę „stworzenia świata z niczego”. Ma on tu naturalnie na myśli biblijny opis stworzenia, dla którego późniejsza teologia ukuła mylące określenie „stworzenie z niczego”. Jednakże biblijne dzieje nie znają pojęcia nicości: naruszałoby ono tajemnicę „początku”. W babilońskim eposie o stworzeniu świata bóg Marduk wprawia w zdumienie zgromadzenie bogów wyciągając swe szaty z nicości. Biblijnemu opisowi stworzenia obce są takie czarodziejskie sztuczki. To, co na samym początku opowieść ta nazywa „stworzeniem” nieba i ziemi (użyte tu słowo oznacza też „wyciosywanie”), osłonięte jest tajemnicą, jest procesem dokonującym się wewnątrz bóstwa, który późniejsza teologia błędnie opisuje w języku złej filozofii, gnoza zaś z tajemnicy wydobywa na świat, a tym samym to, co alogiczne, podporządkowuje logice rządzącej światem jako takim. Zgodnie jednak z owym początkiem, istnieje już jakiś „duch” — który jest oczywiście czymś całkiem innym niż „istota duchowa”, jest początkiem wszelkiego ruchu, wszystkiego, co duchowe, i wszystkiego, co naturalne — unoszący się nad „wodami”, kryjącymi w sobie najwidoczniej jakieś siły rodne, skoro same z siebie mogły „zaroić się” istotami żyjącymi, i za pomocą słowa nie można oddzielić tworzenia od działania ducha, który te siły uruchamia. Siły zostały puszczone w ruch, a duch nad nimi panuje. Również Schelerowska „podstawa świata” jest tylko jedną z niezliczonych gnostyckich prób odarcia biblijnego Boga z tajemnicy.

7

Przejdźmy jednak od powstania świata do jego istnienia, od ducha boskiego do naszego, znanego nam z doświadczenia. Jak ma się z nim sprawa?

W człowieku, powiada Scheler, manifestuje się duchowy atrybut tego, co istnieje w „skoncentrowanej jedności «skupiającej» się w sobie osoby”. W stopniowym stawaniu się w strukturze świata prabyt ponownie skłania się coraz bardziej ku sobie, „aby na coraz wyższych szczeblach i w coraz to nowych wymiarach stawać się wewnątrznie swoim własnym istnieniem, aby wreszcie w człowieku samego siebie w pełni osiąść i pojąć”. Jednakowoż duch ludzki, w którym ten heglowski proces kulminuje, jako duch właśnie pierwotnie pozbawiony jest wszelkiej mocy; moc tę zdobywa wyłącznie przez to, że pozwala popędom życiowym „zaopatrzyć siebie samego w energię”, to znaczy, że następuje sublimacja energii popędowej człowieka w zdolność duchową. Proces ten Scheler przedstawia tak, że oto początkowo duch kieruje wolą, dostarczając jej idei i wartości, które powinny zostać urzeczywistnione; wola z kolei miarkuje niejako impulsy popędów życiowych interweniując w sferę wyobrażeń, które pobudzają *działania* popędowe, „a następnie czyhającym popędem dostarcza «jakby w charakterze przynęty» przedstawień odpowiadających ideom i wartościom, dopóki nie zrealizują one wyznaczonego przez ducha projektu woli”.

Czy jednak człowiek, którego życie wewnętrzne przedstawia ten oparty na współczesnej psychoanalizie opis, jest rzeczywiście *człowiekiem*? Czy jest tylko określonym modelem człowieka, w którym sfera ducha i sfera popędów są tak od siebie oddzielone i usamodzielnione, że duch ze swojej wysokości może ukazywać popędom kuszący blask idei, jak w gnostyckich wizjach córki światła pokazują się potężnym władcom planet, by wzbudzić w nich pożądanie i rozproszyć siłę ich światła.

8

Opis Schelera może się okazać trafny w odniesieniu do niektórych dobrowolnych ascetów, którzy przez ascezę doszli do kontemplacji. Ale egzystencjalnej ascezy wielkich filozofów nie należy rozumieć w taki sposób, że oto duch odbiera energię życiową ich popędem czy też kieruje ją ku sobie, lecz że już w pierwotnej konstytucji

jego istnienia myśleniu przydana została skoncentrowana potęga i bezwzględne panowanie. To, co dzieje się między duchem a popędami, nie jest — jak u człowieka Schelera — batalią prowadzoną przez ducha przy użyciu wszystkich środków strategicznych i pedagogicznych, którym popędy stawiają zrazu gwałtowny, później stopniowo przewyciężany opór, lecz jakby obustronną realizacją praumowy, która zapewnia duchowi niepodważalne panowanie i którą popędy realizują — czasami zgrzytając zębami, ale najczęściej pogodnie.

Ale asceta — wbrew temu, co się Schelerowi wydaje, bynajmniej nie jest *podstawowym* typem człowieka duchowego. Najdobitniej można to wykazać w dziedzinie kultury. Próbując z tego punktu widzenia zrozumieć Rembrandta, Shakespeare'a czy Mozarta, dojdziemy do wniosku, że geniusz artystyczny ma to do siebie, że w istocie nie jest ascetyczny. I jemu nieobca jest asceza — stale musi mówić nie, rezygnować, wewnątrz zmieniać się, ale jego duchowe życie wcale nie na ascezie się opiera. Nie ma tutaj niekończących się pertraktacji między duchem a popędami; popędy słuchają ducha, by nie stracić kontaktu z ideami, duch zaś słucha popędów, by nie stracić kontaktu z pierwotnymi mocami. Wewnętrzne życie tych ludzi nie przebiega z pewnością w pełnej harmonii, można nawet powiedzieć, że jak mało kto znają oni demoniczne królestwo sprzeczności. Ale fałszywym i mylącym uproszczeniem jest utożsamianie demonów z popędami; często mają one oblicze czysto duchowe. Tutaj i w ogóle w życiu wielkich ludzi prawdziwe pertraktacje i rozstrzygnięcia dochodzą do skutku nie między duchem a popędami, lecz między duchem a duchem, między popędami a popędami, między jedną formacją ducha i popędów a drugą formacją ducha i popędów. Dramat wielkiego życia nie daje się zredukować do dualności ducha i popędów.

W ogóle nieporozumieniem jest przedstawiać, jak czyni to Scheler, istotę człowieka i jego ducha biorąc za podstawę filozofa, jego właściwości i doświadczenia. Wprawdzie filozof jest niezmiernie ważnym gatunkiem człowieka, ale reprezentuje raczej zadziwiający przypadek szczególny życia duchowego niż jego formę podstawową. Zresztą jego również nie da się zrozumieć na gruncie owego dualizmu.

Scheler chce przedstawić nam swoistość ducha jako dobra specyficznie ludzkiego — w odróżnieniu od inteligencji technicznej wspólnej człowiekowi i zwierzętom — na akcie ideacji. Podaje on następujący przykład: człowieka boli ramię. Inteligencja pyta, jak powstał ten ból i jak można go uśmierzyć, i odpowiada na te pytania z pomocą nauki. Natomiast duch ujmuje ten sam ból jako przypadek istotowego stanu rzeczy: świat przeniknięty jest bólem; duch pyta o istotę bólu, a wraz z tym, jak musi być ukształtowana zasada rzeczy, by możliwe było coś takiego, jak „ból w ogóle”. Znaczy to, że duch człowieka znosi realny charakter zjawiska bólu, to jest nie tylko wyklucza, jak twierdził Husserl, sąd o faktyczności bólu, traktując go zgodnie z jego istotą, lecz usuwa „na próbę” cały nacisk realności, dokonuje „ascetycznego w gruncie rzeczy aktu odrzeczywistnienia” i wznosi się w ten sposób ponad udręczony bólem napór życia.

Wątpię, by tak właśnie wyglądał decydujący akt ideacji, nawet w przypadku filozofa, który w myśleniu odkrywa swoje bycie. Istoty bólu nie poznaje się w taki sposób, że duch jakby oddala się od niego, sadowi jak w łoży i rozważa widowisko bólu jako przypadek nierzeczywisty. Jeśli czyjś duch tak czyni, to choć dochodzi w efekcie do najprzeróżniejszych pomysłów koncepcji bólu, nie pozna istoty bólu. Pozna ją wtedy, gdy faktycznie odkryje ból. Znaczny to, że duch nie pozostaje na zewnątrz i nie odrzeczywistnia, sam rzuca się w głąbię rzeczywistego bólu, zamieszkuje w nim, oddaje mu się, przenika go sobą, aż w końcu ból sam jakby daje mu się z takiej bliskości poznać. Poznanie dokonuje się nie drogą odrzeczywistnienia, lecz właśnie przez wniknięcie w tę określoną rzeczywistość, takie wniknięcie, że w samym wnętrzu tej rzeczywistości otworzy się istota. Takie wniknięcie nazywamy duchowym. Wbrew temu zatem, co sądzi Scheler, pytanie pierwsze to nie jest pytanie „czym jest właściwie *sam ból*, abstrahując od tego, że *ja go teraz tu odczuwam*”. W ogóle się nie abstrahuje. To właśnie ten ból, który teraz odczuwam, jego tu, jego teraz i jego określoność, doskonała obecność tego bólu, otwiera przede mną istotę samego bólu. Pod wnikliwym dotknięciem ducha ból sam jakby zwierza się demonicznym językiem duchowi. Ból — i każde rzeczywiste doznanie duszy

— należałoby porównać nie do widowiska, lecz do dawnych misteriów, których sensu nie doświadczy nikt, kto nie zatańczy w kręgu. Język demoniczny, który poznaje w intymnym zetknięciu z bólem, duch przekłada następnie na język idei. Dopiero ten przekład dokonuje się w oderwaniu i oddaleniu od przedmiotu; decydujący akt ducha miał miejsce już wcześniej; pierwotna ideacja poprzedza ideację abstrahującą. Również w przypadku filozofa — o ile naprawdę bycie świata upoważniło go do tego — myślenie „rozpatrujące” jest nie pierwsze, lecz drugie. Pierwsze jest odkrycie własnego bycia w komunii z byciem świata, a odkrycie to jest aktem ściśle duchowym. Każda idea filozoficzna bierze początek z takiego odkrycia. Ból pozna ten tylko, kto w głębinie swego bólu komunikuje się w duchu z bólem świata, a nie ten, kto od niego abstrahuje. Jest to wszelako możliwe pod jednym warunkiem, a mianowicie człowiek ten musiał już rzeczywiście doświadczyć głębi bólu innej istoty — i to nie przez „współczucie”, które w ogóle nie dociera do bycia, lecz przez wielką miłość; dopiero wtedy w głębi własnego bólu dojrzy cierpienie świata. Tylko uczestniczenie w byciu istniejącej istoty ujawnia sens w podstawie własnego bycia.

10

Chcąc jednak poznać dokładniej, czym jest duch, nie można zadowolić się badaniem go tam, gdzie stał się dziełem i zawodem; trzeba go odszukać tam także, gdzie jeszcze jest *wydarzeniem*. Albowiem pierwotna rzeczywistość ducha nie jest czymś, co jest, lecz czymś co się wydarza, a ściśle mówiąc: czymś, czego się nie oczekuje, co się dzieje nieoczekiwanie

Przyjrzyjmy się dziecku w tym wieku, kiedy przejmuje się już język, choć jeszcze bez nagromadzonych w nim dóbr tradycji. Żyje ono obok rzeczy, wewnątrz świata rzeczy, żyje tym, co znamy jeszcze i my, dorośli, a także tym, czego już nie znamy, co wypłoszyły dobra tradycji, pojęcia, to wszystko, co pewne i niewątpliwe. I nagle dziecko zaczyna opowiadać, opowiada, by za chwilę znowu popaść w milczenie, a potem znów coś dochodzi do głosu. Jak i co opowiada dziecko? Nie znajduję innego określenia, jak „mitycznie”. Opowiada dokładnie tak, jak pierwotny

człowiek opowiada swoje mity, w których sny i jawa, doświadczenia i „fantazje” (ale czyż fantazja nie jest także pewnym rodzajem pierwotnego doświadczenia?) łączą się w nierozzerwalną jedność. Tak nagle pojawia się duch. Bez jakiegokolwiek uprzedniej „ascezy” i „sublimacji”. Duch był już w dziecku, zanim zaczęło opowiadać, ale nie sam przez się, nie sam dla siebie, lecz złączony z „popędami” — i z rzeczami! Teraz występuje samodzielnie — w słowie. Dziecko „ma ducha” dopiero gdy mówi, ma go, bo chce mówić. Zanim przemówiło, obrazy mityczne istniały nie wyodrębnione, lecz włączone, wmieszane w substancję życia. Teraz zaś są obecne — w słowie. Dopiero *duchowy popęd* do słowa sprawia, że wyłaniają się, a zarazem zaczynają samodzielnie istnieć i dają się wypowiedzieć. Duch zaczyna się tutaj jako popęd, jako pęd do słowa, to znaczy do bycia wraz z innymi w świecie, którym płynie strumień komunikacji, przekazywanych sobie i odbieranych obrazów.

Albo spójrzmy na ów typ chłopa, ciągle istniejący, choć najwidoczniej znikły już jego społeczne i kulturowe przesłanki. Mam na myśli chłopa, który zdaje się przez całe życie myśleć wyłącznie celowo i technicznie, który zawsze miał na uwadze to tylko, co każdorazowo konieczne w gospodarstwie i w konkretnej sytuacji życiowej. Zaczyna się teraz starzeć i coraz trudniej mu podołać swoim obowiązkom. I oto któreś niedzieli stoi z oczyma wlepionymi w chmury; kiedy spytać go, co robi, odpowie po chwili, że wygląda pogody, i od razu widać, że to nieprawda. W podobnych chwilach zdarza się też, że nieoczekiwanie wypowiada sentencję. Oczywiście i wcześniej wygłaszał porzekadła, ale te tradycyjne, znane, często przepojone wisielczym humorem, o tym, „jak się rzeczy mają”. Teraz też je mówi, zwłaszcza wówczas, kiedy mu się coś nie udaje, gdy doświadczył oporu rzeczy, który Scheler uważa za zasadniczą istotę doświadczenia świata, to znaczy gdy znowu doświadczył rządzącej światem sprzeczności. Ale teraz wypowiada także słowa zupełnie innego rodzaju, jakich się przedtem z jego ust nie słyszało, słowa nie zaczerpnięte z tradycji, i mówi je wpatrzony przed siebie, często szeptem tylko, jakby do siebie, ledwo słyszalnie; wypowiada własny pogląd. A wypowiada go nie wtedy, kiedy doświadcza oporu rzeczy, lecz, na przykład, gdy lemiesz wchodzi w ziemię tak miękko i głęboko, jakby gleba sama się przed nim otwierała, albo też kiedy krowa wycieliła się szybko i lekko, jakby akuszerką była jakaś

niewidzialna siła. To znaczy wypowiada swój pogląd wtedy, gdy doświadcza *laski* rzeczy, gdy po raz kolejny doświadczył, wbrew wszelkim przeciwnościom, że człowiek uczestniczy w byciu świata. Doświadczenie *laski* możliwe jest, rzecz jasna, dopiero dzięki doświadczeniu przeciwności i odwróceniu się od nich. Ale i tutaj zachowuje swą ważność stwierdzenie, że duch wynurza się ze zgodnego połączenia z rzeczami i w zgodnym połączeniu z popędami.

11

W pierwszej antropologicznej rozprawie Schelera, pochodzącej jeszcze z jego okresu teistycznego, prawdziwym człowiekiem staje się dopiero „szukający Boga”. Zwierzę i *homo faber*, wytwórcę narzędzi i maszyn, dzieli jedynie stopień rozwoju, natomiast między *homo faber* a człowiekiem, który zaczyna wychodzić poza siebie i szukać Boga, jest już różnica istotowa. W jego ostatnich pracach antropologicznych, u których podstawy leży już nie teizm, lecz wyobrażenie stającego się Boga, miejsce człowieka religijnego zajmuje filozof. Między *homo faber* a zwierzęciem — powiada teraz — nie ma różnicy istotowej, bowiem inteligencję i zdolność dokonywania wyboru trzeba przyznać również zwierzęciu. Szczególne usytuowanie człowieka ugruntowuje dopiero zasada ducha, która absolutnie jest ponad wszelką inteligencją i w ogóle poza wszystkim, co zwiemy życiem. Jako istota witalna jest człowiek „bez wątpienia ślepy m zaułkiem przyrody”, natomiast „jako możliwa «istota duchowa»” jest „jasnym i wspaniałym wyjściem z tego ślepego zaułka”. Człowiek nie jest więc „bytem spoczywającym, faktem, lecz tylko jednym z możliwych kierunków procesu”. Niemal dokładnie to samo mówił o człowieku Nietzsche, tyle że tutaj miejsce jego „woli mocy”, która dopiero czyni człowieka prawdziwym człowiekiem, zajmuje „duch”. Ale istotę „duchową” znamionuje, według Schelera, jej egzystencjalna zdolność oderwania się od tego, co organiczne, od „życia” i wszystkiego, co do „życia” należy. Odnosi się to w pewnej mierze — bo z istotnymi ograniczeniami, które dopiero co wymieniał — do filozofa, lecz nie duchowej istoty człowieka w ogóle, a zwłaszcza nie do ducha jako wydarzenia. W swoich wczesnych i późniejszych

pracach zastosował Scheler dwie różne linie podziału rodzaju ludzkiego i obie są niedopuszczalne i sprzeczne w sobie. Jeśli człowiek religijny jest czymś innym niż egzystencjalną aktualizacją tego wszystkiego, co we wszystkich ludziach „niereligijnych” żyje jako niema potrzeba, jako głuche poczucie opuszczenia i krzycząca rozpacz, jest potworem. Albowiem człowiek zaczyna się nie tam, gdzie szuka się Boga, lecz tam, gdzie cierpi się z powodu oddalenia od Boga nie wiedząc, na co się cierpi. Z kolei człowiek „duchowy”, człowiek, w którym mieszka duch, tylko w nim jednym i nigdzie poza nim, duch, który posiadał sztukę oderwania się od wszelkiego życia, jest kuriozum. Jeśli duch jako zawód chce ze swej istoty być czymś innym niż duch jako wydarzenie, to nie jest już prawdziwym duchem, lecz sztucznym produktem uzurpującym sobie miejsce ducha. Duch jest iskrą życia wszystkich, bucha płomieniem w życiu najbardziej żywotnych, czasami zaś rozpała gdzieś wielki ogień ducha. To wszystko ma *jedną* istotę i *jedną* substancję. Nie ma innego ducha niż duch karmiący się jednością życia i jednością ze światem. Zdarza się oczywiście, że oddzielony zostaje od jedności życia i wtrącony w przepastne przeciwieństwo świata, ale nawet w męczeństwie duchowej egzystencji prawdziwy duch nie wypiera się swej pierwotnej wspólnoty z całym byciem, raczej broni ją przed fałszywymi prorokami bycia, którzy ją negują.

12

Duch *jako wydarzenie*, duch, którego pokazałem na dziecku i chłopie, udowadnia nam, że powstanie przez tłumienie i sublimowanie popędów nie należy — jak sądził Scheler — do pierwotnej istoty ducha. Te psychologiczne kategorie Scheler przejął, jak wiadomo, z pojęciowej skarbnicy Sigmunda Freuda, którego niewątpliwą zasługą jest to, że je ukuł. Mimo jednak, że są to kategorie powszechnie obowiązujące, to przecież centralne usytuowanie, jakie przyznaje im Freud, ich dominujące znaczenie dla całej struktury życia osobowego i wspólnotowego, a zwłaszcza dla powstania i rozwoju ducha, wynika nie z ogólnej istoty człowieka, lecz tylko z sytuacji i tego, co charakterystyczne i typowe dla człowieka współczesnego. Człowiek ten jest chory: chory jest zarówno

jego stosunek do innych, jak i jego dusza. Podstawowe znaczenie stłumienia i sublimacji w systemie Freuda jest wynikiem analizy stanu patologicznego i do stanu tego się odnosi; kategorie te mają charakter psychologiczny, a ich przemożna władza — charakter psychopatologiczny. Można co prawda dowieść, że ich znaczenie dotyczy nie tylko naszych czasów, że obowiązują one także w innych, pokrewnego rodzaju, w czasach, które cechuje podobna do naszej patologia, w czasach kryzysu, jak nasze, ale nie znam w dziejach kryzysu równie głębokiego i rozległego jak nasz, który nadawałby podobnej miary znaczenia owym kategoriom. Gdybym miał nasz kryzys ująć za pomocą jednego określenia, nazwałbym go kryzysem zaufania. Widzieliśmy, jak epoki dające poczucie bezpieczeństwa ludzkiemu byciu w Kosmosie przeplatają się z epokami niepewności, ale i w nich najczęściej panuje jeszcze pewność *socjalna*, ludzie znajdują oparcie w małych organicznych wspólnotach, w rzeczywistości wspólnym życiu i współbytowaniu; możliwość zawierzenia tej wspólnotcie rekompensuje niepewność kosmiczną, istnieje więc i pewność. Tam, gdzie panuje zaufanie, człowiek wprawdzie często musi dostosowywać własne życzenia do nakazów wspólnoty; ale nie musi ich tłumić do tego stopnia, że odciska się to w zasadniczy sposób na całym jego życiu; życzenia te raczej stapiają się z potrzebami wspólnoty, które wyraża ona przez nakazy. Stopienie to, nawiasem mówiąc, może dokonać się rzeczywiście jedynie wtedy, gdy we wspólnotcie naprawdę wszystko żyje ze wszystkim, a więc panuje w niej zaufanie nie wymagane i wmawiane, lecz autentyczne, spontaniczne. I dopiero wówczas, gdy organiczna wspólnota rozpada się od wewnątrz, a zasadniczy ton życiu zaczyna nadawać nieufność, dopiero wówczas stłumienie zyskuje znaczenie przemożne. Nieufność tłumi naturalne pragnienia, wszystko wokół jest lub może stać się wrogiem, pragnienia własne nie współbrzmia już z pragnieniami innych, nie stapiają się już bowiem prawdziwie, nie jednoczą z tym, co niezbędne jest każdej podstawowej wspólnotcie, i pozbawione nadziei, stłumione pragnienia chowają się po zakamarkach duszy. Teraz jednak zmieniają się również drogi ducha. Przedtem jak błyskawica z chmur powstawał duch jako skoncentrowana manifestacja całego człowieka. Teraz człowiek nie stanowi już takiej całości, która miałaby siłę i odwagę się zmanifestować; aby duch stał się, najczęściej musi najpierw „wysublimować się”

energia stłumionych popędów; duch naznaczony piętnem takiego powstania przed popędami może się bronić najczęściej tylko spazmatycznie im oponując. Rozejście się ducha i popędów jest tutaj, jak zwykle, następstwem rozstania się człowieka z człowiekiem.

13

Wbrew ujęciu Schelera — o duchu należy powiedzieć, że z początku jest on czystą mocą, mocą człowieka, który, wewnątrznie uczestnicząc w świecie i bezpośrednio zmagając się z nim, ujmuje świat w obrazie, dźwięku, pojęciu. To pierwsze jest intymnym uczestniczeniem człowieka w świecie, intymnym i wtedy, gdy toczy z nim walkę, i wtedy, gdy żyje w przymierzu. Tu duch nie jest jeszcze istotą szczególną, tkwi w sile prymitywnie skoncentrowanego uczestnictwa. Dopiero wraz ze świadomą chęcią, by nie tylko odczuwać świat w walce z nim lub igraniu, lecz także by ująć go, dopiero wraz z namiętym pragnieniem, by doznawany chaos powiązać w kosmos, dopiero wtedy powstaje duch jako istota szczególna. Z dzikiego skrzenia się światła wyłania się obraz, z dzikiej wrzawy świata wyłania się dźwięk, a z dzikiego przemieszania rzeczy — pojęcie. Tak powstaje duch jako duch. Nie sposób jednak pomyśleć tak pierwotnego stadium ducha, w którym nie pragnąłby się on wyrazić — obraz chce być namalowany na sklepieniu jaskini i już dłoń chwyta lubrykę, dźwięk chce być wyśpiewany i już z gardła płynie czarowna pieśń. Kształt przewycięża chaos. Kształt wszakże chce być dostrzeżony przez kogoś jeszcze poza tym, kto go powołał do istnienia: obraz jest namiętnie pokazywany, a pieśniarz namiętnie opiewa słuchających. Pędu do kształtu nie da się oddzielić od pędu do słowa. Od uczestnictwa w świecie człowiek dochodzi do uczestniczenia w duszach. Świat zostaje powiązany, uporządkowany, komunikowalny dla ludzi, dopiero teraz staje się światem między ludźmi. I znowu duch jest czystą mocą; człowiek ducha gestem i słowem pokonuje opór rzeczników chaosu i porządkuje wspólnotę. Niemoc ducha, którą Scheler uważał za pierwotną, towarzyszy zawsze rozpadowi wspólnoty. Słowo przestaje być przyjmowane, przestaje tworzyć i porządkować to, co ludzkie. Wzbrania się duchowi uczestniczenia w duszach, toteż odwraca

się on i odcina od jedności życia. Kryje w swej twierdzy, w mózgu. Do tej pory człowiek myślał całym ciałem, koniuszkami palców nawet, odtąd myśli już tylko mózgiem. Dopiero teraz dostaje Freud przedmiot swojej psychologii, a Scheler przedmiot swojej antropologii: chorego człowieka, oddzielnego od świata i rozdartego między ducha a popędy. Dopóki roimy sobie, że ten chory człowiek jest człowiekiem, normalnym człowiekiem, człowiekiem w ogóle, nie uleczy my go.

Na tym muszę przerwać omawianie i krytykę Schelerowskiej antropologii. Należałoby jeszcze, rozpatrując rzecz genetycznie, wykazać, że istotną różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, różnicę, która leży u podstawy istoty człowieka, wyznacza nie zerwanie przezeń popędowego związku z rzeczami i istotami, lecz przeciwnie: jego inny, nowy sposób zwracania się ku rzeczom i istotom. Należałoby pokazać, że nie stosunek techniczny, wspólny człowiekowi i zwierzęciu, ponad który człowiek następnie się wznosi, jest tym, co pierwotne, lecz że prymitywna technika człowieka, wynalezienie samoistnych narzędzi dostosowanych do jego celów i dających się wielokrotnie użyć, stała się możliwa dopiero dzięki nowemu stosunkowi człowieka do rzeczy jako do czegoś naocznego, samoistnego i trwałego. Należałoby pokazać również i to, że nie ogólna popędowość, ponad którą człowiek wznosi się dopiero później, w efekcie konfrontacji ducha z popędami, jest tym, co pierwotnie określa stosunek do innych ludzi, lecz że człowieczeństwo zaczyna się wraz ze zwróceniem się do ludzi jako osób, które niezależnie od swoich potrzeb są autonomicznie i trwale obecne, i że w kontekście takiego zwrócenia się można dopiero zrozumieć powstanie języka. I tu, i tam na początku jest jedność ducha i popędu, wykształtowanie się nowych popędów duchowych. I zarówno tu, jak tam nie da się uchwycić istoty człowieka na podstawie tego, co rozgrywa się we wnętrzu jednostki, ani też na podstawie jego samoświadomości, która zdaniem Schelera w decydujący sposób różni człowieka od zwierzęcia, lecz tylko na podstawie swoistości jego stosunku do rzeczy i istot.

Perspektywy

Na dwóch wybitnych próbach naszych czasów zobaczyliśmy, że antropologia indywidualistyczna, zajmująca się istotnie jedynie stosunkiem osoby ludzkiej do siebie samej, stosunkiem między duchem a popędami itd., nie może prowadzić do poznania istoty człowieka. Na pytanie Kanta, „czym jest człowiek”, którego historię i wpływ omawiałem w pierwszej części tej pracy, nie znajdzie się odpowiedzi (jeśli w ogóle można ją znaleźć) rozpatrując osobę jako taką, trzeba ją rozpatrywać w całym jej istotnym stosunku do tego, co istnieje. Dopiero taki człowiek, który w całym swoim życiu i całą swoją istotą urzeczywistnia ów możliwy dla niego stosunek, pomaga nam naprawdę poznać człowieka. A skoro, jak widzieliśmy, pytanie o istotę człowieka otwiera swoje głębie dopiero człowiekowi samotnemu, to droga do odpowiedzi otwiera się przed człowiekiem, który przezwyciężył samotność nie unicestwiając siły, z jaką stawia ona swe pytania. Z tego, co powiedziane, wynika zatem, że myślenie ludzkie staje tutaj przed życiowo *nowym* zadaniem. I to właśnie *życiowo nowym*. Oznacza ono, że człowiek, który chce pojąć siebie, musi od napięć samotności i palącego żaru jej problematyki obrócić się mimo wszystko ku nowemu życiu ze swoim światem i zacząć myśleć zgodnie z taką postawą. Zakłada się przy tym, rzecz jasna, że mimo wszystkich utrudniających go momentów rozpocznie się nowy proces przezwyciężania samotności, który pozwoli dostrzec i wyrazić owe szczególne zadanie myśli. Nie ulega wątpliwości, że w tym punkcie ludzkiej drogi procesu takiego nie wywołał sam duch; do pewnego stopnia wszakże przyspieszyć go może również poznanie. Spróbujmy to pokrótce wyjaśnić.

Krytyka metody indywidualistycznej przyjmuje zazwyczaj za punkt wyjścia tendencję kolektywistyczną. O ile jednak indywidualizm ujmuje tylko część człowieka, o tyle kolektywizm ujmuje człowieka tylko jako część; do całości człowieka, do człowieka jako całości nie dociera ani indywidualizm, ani kolektywizm. Indywidualizm widzi człowieka wyłącznie jako zwróconego ku samemu sobie, kolektywizm natomiast nie widzi człowieka w ogóle, widzi tylko „społeczeństwo”. Tam oblicze człowieka jest wypaczone, tu jest zakryte.

Obie ideologie — nowoczesny indywidualizm i nowoczesny kolektywizm, choć ich pozostałe przyczyny bywają bardzo różne, są w istocie skutkami lub manifestacjami tej samej ludzkiej sytuacji, tylko w różnych jej stadiach. Sytuację tę znamionuje nałożenie się na siebie bezdomności kosmicznej i społecznej, lęku przed światem i lęku przed życiem, skutkiem czego jest taki stan egzystencjalnej samotności, jaki nigdy chyba jeszcze nie był udziałem człowieka. Osoba ludzka jako człowiek czuje się porzucona przez przyrodę jak niechciane dziecko, a jako osoba — izolowana pośród tętniącego świata ludzi. Pierwszą reakcją ducha na poznanie tej nowej przejmującej grozą sytuacji jest nowoczesny indywidualizm, drugą nowoczesny kolektywizm.

W indywidualizmie osoba ludzka ośmiela się tę sytuację afirmować zanurzając się w afirmującej refleksji, w uniwersalnym *amor fati*; chce zbudować bastion nowego systemu życia, w którym idea głosi, iż chce rzeczywistości takiej, jaka jest. Porzucony przez przyrodę człowiek jest indywiduum w sposób tak szczególny i radykalny, jak żadna inna istota na świecie, i akceptuje to porzucenie, ponieważ oznacza ono dlań „bycie indywiduum”. Tak samo akceptuje swoją izolację jako osoby, bowiem dopiero monada nie związana z innymi może w najgłębszym sensie doświadczać swojej indywidualności i gloryfikować siebie jako indywiduum. Aby ratować się przed zwątpieniem, którym grozi mu jego samotność, człowiek szuka wyjścia w jej gloryfikacji. Nowoczesny indywidualizm ma w istocie urojoną podstawę. I o ten swój charakter rozbija się, ponieważ urojenie nie wystarcza do faktycznego uporania się z istniejącą sytuacją.

Druga reakcja, kolektywizm, podąża ku klęsce wraz z pierwszą. Osoba ludzka próbuje tutaj ująć przeznaczoną jej samotności wtapiając się bez reszty w którąś z masowych nowoczesnych formacji grupowych.

Im bardziej taka formacja jest masowa, zwarta i sprawna, tym bardziej osoba ludzka może czuć się wyzwolona z obydwu form bezdomności: społecznej i kosmicznej. Nie ma już powodu do lęku przed życiem, skoro wystarczy włączyć się w „powszechną wolę”, własną zaś odpowiedzialność za zbyt już skomplikowane istnienie rozmyć w odpowiedzialności kolektywnej, która okazuje się zdolna sprostać wszystkim komplikacjom. Tak samo nie ma już, rzecz jasna, powodów do lęku przed światem, skoro miejsce przejmującego coraz większą grozą wszechświata, z którym nie da się, że tak powiem, wejść w żaden układ, zajęła stehnicyzowana przyroda, z którą społeczeństwo jako takie daje sobie radę albo zdaje się dawać sobie radę. Kolektyw zobowiązuje się zapewnić totalną ochronę. Nic nie jest tu urojone, panuje namacalna realność, zdaje się, że sama powszechność stała się realna. Nowoczesny kolektywizm wszakże jest iluzoryczny w swojej istocie. Osoba została przyłączona do niezawodnie funkcjonującej „całości”, która obejmuje ludzkie masy; nie jest to jednak przyłączenie człowieka do człowieka. Człowiek w kolektywie nie jest człowiekiem z człowiekiem. Osoba nie zostaje tu wyzwolona ze swojego osamotnienia przez złączenie się z żyjącym, który odtąd żyje z nią; „całość” ze swoim roszczeniem do całości każdego człowieka zmierza konsekwentnie i z powodzeniem do zredukowania, zneutralizowania, zdeprecjonowania i sprofanowania wszystkich związków z istotą żyjącą. Ta delikatna płaszczyzna istoty osobowej, pragnącej styczności z inną istotą, jest systematycznie tłamszona albo otępiana. Osamotnienie człowieka nie zostaje tu przezwyciężone, a tylko zagłuszone. Tłumi się wiedzę o nim, ale stan faktyczny się przez to nie zmienia i w głębi potajemnie potęguje się aż do okrucieństwa, które wyjdzie na jaw w momencie, gdy pęknie iluzja. Nowoczesny kolektywizm jest ostatnią barierą, jaką postawił człowiek przed spotkaniem z samym sobą.

To spotkanie człowieka z samym sobą, możliwe i nieuniknione, gdy zabraknie urojeń i iluzji, może i musi się dokonać tylko jako spotkanie pojedynczego człowieka z żyjącym obok innym człowiekiem. Dopiero kiedy rozpozna on siebie w innym przy całej jego inności, kiedy rozpozna w nim człowieka i przedrze się do niego, dopiero wtedy, w bezwarunkowym i przemijającym spotkaniu, przełamie swą samotność. Jest oczywiste, że proces taki może zapoczątkować jedynie coś, co

obudzi osobę jako osobę. W indywidualizmie z powodu iluzorycznego tylko uporania się ze swoją zasadniczą sytuacją osoba ulega niszczyielskim skutkom fikcyjności, nawet jeśli sądzi lub stara się sądzić, że nie przestaje być jako osoba; w kolektywizmie poddaje się sama wraz z rezygnacją z bezpośredniego podejmowania osobistej decyzji i z odpowiedzialności. W obu wypadkach niezdolna jest przebić się do drugiego człowieka: prawdziwy związek jest tylko między prawdziwymi osobami.

Czas indywidualizmu mimo różnych prób jego reanimacji minął już bezpowrotnie. Kolektywizm natomiast jest u szczytu swego rozwoju, choć tu i ówdzie pojawiają się oznaki rozluźnienia. Tu nie ma innego wyjścia jak bunt osób chcących się wyswobodzić. Widzę, jak na horyzoncie budzi się, wolno jak wszystkie procesy prawdziwej historii ludzkiej, wielkie niezadowolenie, niepodobne do żadnego z dotychczasowych. Będzie to bunt już nie tylko przeciwko jednej dominującej tendencji w imię innej tendencji, ale przeciwko błędnej realizacji wielkiego dążenia do wspólnoty — w imię jego prawdziwej realizacji. Będzie to walka przeciw wypaczeniom i o czystą postać, taką, jaką ujrzwały żywiące wiarę i nadzieję pokolenia.

Mówię tutaj o czynach życia, ale pobudzić je może jedynie życiowe poznanie. Ich pierwszym krokiem musi być obalenie fałszywej alternatywy, która zawładnęła myśleniem naszej epoki, alternatywy: „indywidualizm albo kolektywizm”. Ich pierwszym pytaniem musi być pytanie o prawdziwe „trzecie”, przy czym tym „prawdziwym” Trzecim winien być pogląd, którego nie da się sprowadzić do żadnego z wymienionych wyżej, który nie będzie też jedynie kompromisem między nimi.

Przed tą samą problematyką stają tutaj życie i myślenie. Jeśli życie błędnie mniema, iż musi wybierać między indywidualizmem a kolektywizmem, to myślenie mylnie sądzi, że musi wybierać między indywidualistyczną antropologią a kolektywistyczną socjologią. Prawdziwe „trzecie”, gdy je znajdziemy, wskaże nam drogę również i tutaj.

Ani pojedynczy człowiek jako taki, ani ogół jako taki nie stanowią fundamentalnych faktów ludzkiej egzystencji. Są to, gdy je wziąć same w sobie, jedynie potężne abstrakcje. Pojedynczy człowiek jest faktem egzystencji o tyle, o ile wchodzi w żywy stosunek z innymi pojedynczymi ludźmi; ogół jest faktem egzystencji o tyle, o ile zbudowany jest

z jednostek żywego stosunku. Fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem. Świat ludzi znamionuje przede wszystkim to, że tutaj wydarza się między istotą a istotą coś, czego nie znajdzie się nigdzie w przyrodzie. Język jest dlań tylko znakiem i medium, wszelkie dzieło duchowe powstaje z jego inspiracji. Czyni człowieka człowiekiem; jednakże na drogach człowieka ono się nie tylko rozwija, czasami też podupada i marnieje. Ma ono swe korzenie w tym, że istota przyjmuje inną istotę jako inną, jako tę określoną inną istotę, aby komunikować się z nią w sferze wspólnej dla nich obu, ale wykraczającej poza obręb tego, co dla każdej jest jej własne. Tę sferę, ustanowioną wraz z egzystencją człowieka jako człowieka, choć pojęciowo jeszcze nie uchwyconą, nazywam sferą *Pomiędzy*. Jest ona prakategorią ludzkiej rzeczywistości, chociaż realizuje się w bardzo różnym stopniu. Stąd będzie musiało wyjść prawdziwe Trzecie.

Pojęcie *Pomiędzy* można pojąć jeśli, inaczej niż to się zwykle robić, stosunek między osobami ludzkimi będzie się sytuować nie w ich światach wewnętrznych ani w ogarniającym i określającym je świecie ogólnym, lecz faktycznie pomiędzy nimi. *Pomiędzy* nie jest konstrukcją pomocniczą, lecz prawdziwym miejscem i nośnikiem międzyludzkiego dziania się. Nie zwróciło ono na siebie specjalnej uwagi, ponieważ w odróżnieniu od duszy indywidualnej i środowiska nie wykazuje prostej kontynuacji, lecz konstytuuje się za każdym razem na nowo stosownie do ludzkich spotkań. Stąd to, co wchodzi w zakres tego pojęcia, zwykle się przypisywać kontynuantom — duszy i światu.

Prawdziwa rozmowa (to jest nie taka, w której wcześniej uzgodniono wkład jej uczestników, lecz w pełni spontaniczna, w której każdy mówi bezpośrednio do swojego partnera i prowokuje jego nie dającą się wcześniej przewidzieć odpowiedź), chwila prawdziwej nauki (to jest nie takiej, która jest mechanicznym powtarzaniem albo której wynik zna się z góry, lecz nauki rozwijającej się we wzajemnym zaskakiwaniu się), rzeczywisty, nienawykowy uścisk, prawdziwy, nie odgrywany pojedynek — to, co jest w tym istotne, dokonuje się nie w jednym i drugim uczestniku ani w ogarniającym ich obu oraz wszystkie inne rzeczy świecie naturalnym, lecz pomiędzy nimi w najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu, jakby w wymiarze dostępnym tylko im obu. Coś mi się przydarza — jest to stan rzeczy nie dający się dokładnie rozdzielić

między świat i duszę, podzielić na „zewnątrzne” zdarzenie i „wewnętrzne” odczucie. Ale jeśli ja i ktoś drugi (by użyć wyrażenia mocnego, choć nie dającego się bliżej uściślić) przytrafiamy się sobie nawzajem, to rachunek się nie bilansuje, zostaje jakaś reszta — gdzieś, gdzie dusze kończą się, a świat się jeszcze nie zaczął — i ta reszta jest tym, co istotne. Ten stan rzeczy można odnaleźć nawet w najdrobniejszych, momentalnych, ledwie uchwytnych dla świadomości zjawiskach. W panicznym ścisku w przeciwnym kierunku schronie nagle spotykają się na moment spojrzenia dwóch nieznanym w zdumionej i oderwanej od sytuacji wzajemności. Nie będzie się już o tym pamiętać, gdy zabrzmi syrena odwołująca alarm, a jednak coś się wydarzyło w przestrzeni trwającej nie dłużej niż chwilę. Może się zdarzyć, że w przyciemnionej sali operowej pomiędzy dwoma obcymi sobie słuchaczami, którzy równie subtelnie i równie intensywnie odbierają jakąś melodię Mozarta, zawiąże się ledwie dostrzegalna żywiolowa dialogiczna więź, której próżno szukać po zapaleniu się świateł. Trzeba strzec się, by rozumienia tak ulotnych, a jednocześnie tak uchwytnych zdarzeń nie mącić przez wniesienie motywów uczuciowych: to, co pojawia się tutaj, nie poddaje się pojęciom psychologicznym, jest to coś ontycznego. Połączony od zdarzeń najdrobniejszych, zanikających już w momencie ich zaistnienia, aż do patosu czystej, niezaprzeczalnej tragiki, kiedy dwoje z gruntu odmiennych ludzi uwikłanych we wspólną sytuację życiową ujawnia sobie nawzajem, milcząco i jednoznacznie, nieubłaganą sprzeczność egzystencji — dialogiczna sytuacja jest dostatecznie uchwytna tylko ontycznie. Ale uchwytna jest właśnie nie od strony ontyki osobowej egzystencji ani też od strony dwóch osobowych egzystencji, lecz tylko od strony tego, co istoczy się pomiędzy nimi jako wobec nich transcendentne. W najbardziej gwałtownych momentach dialogiki widać wyraźnie, że krąg wokół zdarzenia określa pałeczka nie tego, co indywidualne, ani tego, co społeczne, lecz owego wymiaru trzeciego. Królestwo Pomiedzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty.

Ta rzeczywistość, której odkrywanie rozpoczęło się w naszej epoce, pokazuje nadchodzącym pokoleniom drogę, która wyprowadza poza indywidualizm i kolektywizm. Tutaj zapowiada się to prawdziwe

Trzecie, którego poznanie pomoże rodzajowi ludzkiemu odzyskać prawdziwą osobę i założyć prawdziwą wspólnotę.

Rzeczywistość ta stanowi punkt wyjścia dla filozoficznej nauki o człowieku, od którego może ona podążać, z jednej strony, ku zmienionemu rozumieniu osoby, z drugiej zaś ku zmienionemu rozumieniu wspólnoty. Jej głównym przedmiotem jest nie jednostka ani kolektyw, ale człowiek z człowiekiem. Tylko w żywym związku można bezpośrednio poznać istotowość człowieka, to, co tylko jemu jest właściwe. I goryl jest jednostką, a państwo termitów kolektywem, lecz Ja i Ty są tylko w naszym świecie, a są dlatego, że jest człowiek, ze stosunku do Ty bierze się Ja. Od rozważania tego przedmiotu „człowiek z człowiekiem” musi zacząć filozoficzna nauka o człowieku ogarniająca antropologię i socjologię. Jeśli rozważasz pojedynczego człowieka samego w sobie, to widzisz w człowieku nie więcej niż udaje nam się zobaczyć na Księżycu; całościowy obraz daje dopiero człowiek z człowiekiem. Jeśli rozpatrujesz ogół sam w sobie, widzisz w człowieku nie więcej niż udaje nam się zobaczyć na Drodze Mlecznej; dopiero człowiek z człowiekiem jest zarysowaną formą. Rozpatrz człowieka z człowiekiem, a za każdym razem będziesz widział dynamiczną dwójnię, która jest istotą człowieka: tutaj to, co daje, a tutaj to, co odbiera, tutaj siłę atakującą, a tutaj siłę odpierającą, tutaj naturę dociekającą, a tutaj ripostującą, a zawsze obie w jednym wzajemnie uzupełniającym się obopólnym zaangażowaniu — razem zaś przedstawiające człowieka. Teraz możesz zwrócić się ku pojedynczemu człowiekowi i poznasz go jako człowieka po jego możliwości wejścia w związek; możesz zwrócić się ku ogółowi, a poznasz go jako człowieka po bogactwie jego związków. Do odpowiedzi na pytanie „czym jest człowiek” przybliżymy się wtedy, jeśli nauczymy się rozumieć go jako istotę, w której dialogice, w obopólnie obecnym byciu-we-dwoje, urzeczywistnia się i poznaje spotkanie jednego z drugim.

Indeks osób

(Opracowała Wanda Lipnik)

- Altenberg Peter (właśc. Richard Engländer) VIII
Angelus Silesius (właśc. Johannes Schef-
fler) 72
Arystoteles 11, 12–14, 19, 25, 26
Augustyn św. (Aurelius Augustinus)
12–14, 18, 40, 53, 66
- Bahr Hermann VIII
Bergson Henri 27
Bovillus Carolus 15, 16
Bruner Emil 34
Bruno Giordano 16
Buber Salomon VII
Bunam z Przysuchy 3
Burckhardt Jacob 39
- Cohen Hermann XV
- Dante Alighieri 14
Descartes René 32, 46
Dilthey Wilhelm 11
Doktor Jan XVI
- Ebner Ferdynand XV
Eckhart Johannes (mistrz; Meister Eck-
hart) 72
Empedokles 40
Engels Friedrich 29
- Feuerbach Ludwig XV, XVI, 33–35, 42,
58, 70
- Fichte Johann Gottlieb XV
Freud Sigmund 83, 84, 86
- Goethe Johann Wolfgang von 20
Gogarten Friedrich XV
Graetz Heinrich IX, X
Grimm Jacob Ludwig Karl XV
Groethuysen Bernhard 11
- Haeckel Ernst 29
Hamann Johann Georg XV
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 23–31, 32,
33, 70, 71
Heidegger Martin XIII, 5, 6, 45, 47, 50–52,
54–56, 58–62, 64–68, 69–71
Heim Karl 34
Herzl Teodor XII
Hofmannsthal Hugo von VIII
Hölderlin Johann Christian Friedrich 66
Humboldt Wilhelm von XV
Hume David 32
Husserl Edmund 45–47, 69, 79
- Kant Immanuel XIII, 4–8, 12, 13, 16, 20,
22, 23–26, 32, 33, 35, 40, 41, 50, 87
Kartezjusz patrz Descartes René
Kepler Johannes 16
Kierkegaard Søren Aabye 23, 47–49, 53,
58–61, 64–68
Kopernik Mikołaj 16
Krzemieniowa Krystyna XVI

- Kuzańczyk Mikołaj (Mikołaj z Kuzy, właśc. Nicolaus Krebs) 15, 16
- Malebranche Nicolas 3, 13, 15
- Marcel Gabriel XV
- Marks Karol (Karl Marx) 23, 29–31, 32, 34
- Mozart Wolfgang Amadeus 78
- Nietzsche Friedrich VIII, 34–37, 39–42, 48, 54, 68, 70, 82
- Pascal Blaise 16, 18–22, 26, 40, 53, 66
- Pico della Mirandola Giovanni 15
- Platon 13
- Rembrandt, właśc. R. Harmenszoon (Harmensz) van Rijn 78
- Rosenstock-Huessy Eugen XV
- Rosenzweig Franz VII, XV
- Scheler Max 45, 47, 69–79, 81–83, 85, 86
- Schiller Friedrich IX
- Schlosser Friedrich Christoph 39
- Schnitzler Arthur VIII
- Scholem Gershom VII, XIV
- Schopenhauer Arthur 35, 74
- Shakespeare William 78
- Simon Ernst XII
- Skwieciński Mirosław XVI
- Spinoza Baruch 19, 20, 73
- Tomasz z Akwinu św. 14, 17, 19, 25, 26, 28

Wydawnictwo Naukowe PWN Sp. z o.o.

Wydanie pierwsze.

Arkuszy drukarskich 7,25

Skład: Elgraf ul. Wolska 84/86, Warszawa

Druk ukończono we wrześniu 1993 r.

Drukarnia: „DROGOWIEC” Sp. z o.o. Kielce, ul. Sienna 2