

Dariusz Kulas

Kilka uwag o antropologii filozoficznej

To, co wyznacza horyzont ludzkiego rozmyślenia nad światem - niezależnie z jakiej perspektywy oglądanym - zawsze jest pośrednią lub bezpośrednią refleksją nad samym człowiekiem. Samo zagadnienie "Człowiek" jest soczewką skupiającą pragnienia odgadywania, odkrycia czy kreacji człowieka. Pojęcie to występuje w każdej dziedzinie jego aktywności, np.: przyrodzie, sztuce, religii, nauce, obyczajowości itp.. Gdy pytamy o "człowieka" często domagamy się całościowej jednoznacznej odpowiedzi, ale czy ta odpowiedź nie jest tylko całością w obrębie danej lub wybranej perspektywy wiedzy, jak chociażby antropologii kulturowej, medycyny, socjologii, techniki?[\[1\]](#) O tej pokusie wiedzy trafnie pisze Józef Maria Bocheński:

Rzecz w tym, że każdy z nas jest skłonny do pochopnego uznawania za prawdziwe tego, co mu miłe.[\[2\]](#)

W rozlicznych ujęciach bez trudu można znaleźć ślady systemowego pojmowania człowieka. Do tego celu zaprzęga się siatkę pojęciową zakorzenioną w tradycji naukowej. Powoduje to określone problemy. Na ile da się zastosować kartezjański dualizm do człowieka, czy możliwe jest wyodrębnienie duchowości, cielesności człowieka bez uproszczenia problemu? Pytać o człowieka to określać go, sięgać do jego człowieczeństwa, ale to również pytanie o jego funkcje społeczne i doraźne cele praktyczne. Powstaje pewna wielość:

[...] że mamy do czynienia z pomieszaniem aż trzech różnych pojęć, a mianowicie pojęcia człowieka (przez małe "c") to jest pojedynczego, jednostkowego człowieka; pojęcia człowieczeństwa - a więc jakiegoś zbioru cech każdemu człowiekowi właściwych; i wreszcie pojęcia gatunku ludzkiego pojętego jako zbiorowisko, stado czy nawet rodzaj organizmu. [\[3\]](#)

Bocheńskiemu chodzi o to, by to pomieszenie przezwyciężyć na rzecz klarownej analizy logicznej. Ale czy da się ten mętny dyskurs unieważnić. Być może to pomieszenie, nielogiczność właśnie zaświadcza o "nielogicznej" naturze samego przedmiotu rozważań. Niejednorodny sposób myślenia jest tylko wypadkową wieloaspektowego, wielokontekstowego człowieka. Rozmyślanie nad człowiekiem nie jest dyskursem w kategoriach binarnej opozycji. Jest to namysł niespokojnego ruchu myśli^[4], ciągłego oddalania się od celu, fascynującej refleksji, której podmiotem jest każdy z nas. Dylematem pytania o człowieka jest to, że każdorazowa odpowiedź jest niemocą uprawomocniającego się wyboru. Wybór ten może mieć wielorakie podstawy życiowej aktywności człowieka - nauka, sztuka, etyka czy religia. Żaden z intelektualnych wyborów nie daje pewności, że to właśnie ten kontekst, ten system rozstrzyga trafnie to, czym jest człowiek.

Pojawiają się złożone problemy. Czy człowiek jest tym samym niezmiennym bytem od początku, czy jest istotą zmieniającą się? Czy możemy postawić znak równości między człowiekiem dzisiaj a człowiekiem wczoraj? Czy człowiek w samoocenie jest zdolny do własnej krytyki? Czy człowiek sam może uprawomocnić samego siebie, czy wystarczające jest uprawomocnienie przez religię, naukę, wiedzę itp.?

W wyniku pomieszenia epistemologicznego rodzą się propozycje przeniesienia analizy człowieka na grunt etyki. Myślenie Martina Bubera czy Emmanuela Levinasa to właśnie w spotkaniu każą upatrywać wspólnotowego doświadczenia człowieka. Jak pisze Józef Tischner:

Nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja. Znaczy to nie tylko, iż ja i ty odbijamy się wzajemnie, jak lustra, stojąc na przeciwległych brzegach rzeki, ale i to, że Ty jesteś we mnie, a Ja w tobie, iż niesiemy siebie jako swe ciężary.^[5]

Czy jednak jest to na pewno już rozwiązanie problemu? Wydaje się, że nie, gdyż od epistemologii nie można uciec. Czego można się spodziewać po odpowiedzi na pytanie o człowieka, tym bardziej, że odpowiadającym jest sam człowiek? A może odpowiedź już padła we wcześniejszej refleksji filozoficznej, a ponawianie pytania jest tylko zagubieniem znanej odpowiedzi? Może to Sokrates, może to Immanuel Kant, a może to Friedrich Nietzsche byli prekursorami? Niewątpliwie to Nietzsche zaakcentował fascynację w ujmowaniu człowieka:

"O, bracie moi, kochać mogę w człowieku to, iż jest on przejściem i zanikiem. I w was jest wiele takiego, co mnie do umiłowania i nadziei zmusza."[\[6\]](#)

Wszystkie wątpliwości, które powstają przy pytaniu o człowieka wyrażają się w mnogości koncepcji człowieka. Sofiści, nowożytność, Kant, animal symbolicum, itp. - to tylko nieliczne przykłady tej wielości koncepcji, formacji, autorów. Jednak wspólnym mianownikiem owych koncepcji jest trud podjęcia refleksji nad zagadnieniem człowieka. Jeśli sofisci pierwsi postawili ten problem pytając o człowieka to pomimo upływu czasu, pytanie to było ponawiane, a myśl sofistów nadal jest obecna w dyskursie nad człowiekiem. Jeśli przywołamy tezę Protagorasa, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, to oznacza to tyle tylko, że pytając o człowieka odpowiedzi należy szukać w samym człowieku. Takie jednoznaczne stanowisko wyklucza jednak z dyskursu nad człowiekiem np. refleksję teologiczną, gdyż unieważnia absolutny, transcendentny ogląd świata. Unieważnia też tym samym upragnioną wielość. Należy bowiem zapewnić taką płaszczyznę dyskursu, aby i kwestie teologiczne, i filozoficzne razem mogły współistnieć.

Pytać o człowieka - i to stanowisko wydaje się być najbardziej optymalne w naszych czasach - to również uznawać wielość odpowiedzi w ramach dyskursu, chęć odejścia od roszczeń względem jednej nieomyślnej odpowiedzi, tym bardziej, że pytanie jest niesprowadzalne do racjonalnego rozumu oświeceniowego. Pytając o człowieka, patrzymy na niego z jakiejś perspektywy, ale ile jest tych perspektyw? Co może nam uprawomocnić dany obraz człowieka: Bóg, Rozum, Etyka, Pragmatyka, Nauka itp.? Charakterystyka człowieka zawsze prowadzona jest z pewnej nieadekwatności, to znaczy z uwikłań człowieka w kontekst kulturowy (np. pytanie o człowieka jednostkowego, uniwersalnego jest kontekstem kulturowym dla namysłu europejskiego). Czy wyjście poza tradycję europejską podobnie stawia problem człowieka w centrum namysłu? Czy tam konkret nie zwycięża nad universum i abstrakcją?

Należy więc zapytać o to, czy istnieje jakaś uniwersalna dla wszystkich ludzi refleksja filozoficzna, która dawałaby jedno ujęcie człowieka, akceptowane przez wszystkich. Łączyłoby się to z przyjęciem jednej metodologii, określonych narzędzi namysłu. Taka roszczeniowa antropologia filozoficzna nie jest możliwa. Co najwyżej można przyjąć, że refleksja jest tylko kulturowo adekwatna. Każda kultura promuje inne ujęcie człowieka.

Aby uchwycić myślenie o człowieku i jego uwikłanie w kulturę, należy spojrzeć na teksty antropologii filozoficznej jako konsekwencję kultury, w której powstają. Pytać o człowieka to Uczestniczyć w danej kulturze. Chcę wskazać na obszar kultury jako pokłady poszukiwań odpowiedzi na pytanie o człowieka. Zamierzam pokazać uwikłania kulturowe określonych tekstów antropologicznych. Dyskurs tych uwikłań, konsekwencji kulturowych chcę przenieść na przykład współczesności czyli, proponuje skonfrontować człowieka Levinasa i propozycję postmodernistyczną. Chodzi mi o to, by pokazać, że różne teksty są tak samo matrycowane sytuacją komunikacyjną.

Pytanie o człowieka - jak i o jego relacje do przyrody, świata innych ludzi - jest stawiane zawsze, niezależnie czy uobecnia się bezpośrednio, czy zakotwiczone jest w pośredniości. Tłem tego pytania jest mit, sztuka, religia, nauka oraz związany z nimi kult i obyczaj. Można by zaproponować tezę, że każda antropologia jest na miarę kultury, w której powstaje. Jest to tylko ponowienie, a raczej przywołanie sofistycznego punktu wyjścia w antropologii:

Antropologia sofistyczna przyjmuje za punkt wyjścia tezę, że przejawiające się w obyczajowości różne wzory kultury istnieją równoprawnie obok siebie. Ponieważ obyczaje i nawyki nie biorą się z natury, ale są dziełem ludzi, przeto nie można wyróżniać żadnej z istniejących kultur[7].

Przykładem, który dobrze ilustruje uwikłanie pytania o człowieka w aspekt kultury, jest fakt, że każda kultura kreuje taki obraz człowieka, który odpowiada jej potrzebom. Na przykład kultura średniowieczna bazująca na chrześcijańskim oglądzie postrzegania człowieka umiejscowionego w hierarchii bytów - to właśnie podkreślali Tomasz z Akwinu i Augustyn [8]. Innym przykładem postrzegania człowieka i dopasowania go do danego nurtu jest racjonalizm. Kartezjański pewny podmiot poznania ufundowany na rozumie jest tylko odpowiedzią na dominujące trendy kulturowe, które powołują paradygmat ścisłości, matematyzacji, analityczności[9]. Również Kant formułując tezy o wadze "Ja" wznosi dalej gmach racjonalnego postrzegania człowieka i tym samym wzmacnia już programowane oblicze racjonalnej kultury europejskiej[10]. To Kant upatruje w swej antropologii znaczonej pytaniem "Czym jest człowiek?" fundamentu tworzenia całej filozofii.

Odnosząc się do współczesności można upatrywać siłę antropologii filozoficznej w naukach empirycznych, psychologii indywidualnej, socjologii, naukach kulturoznawczych -na

te dyscypliny wskazuje Jürgen Habermas[11]. Niezwykle ważnym dla antropologii wątkiem jest przewijający się obraz jego ciemnej strony egzystencji -tak Friedrich Schelling analizował wolę, Soren Kierkegaard - bojaźń, Jean-Paul Sartre zaś wolności i dychotomię "bytu w sobie" i "bytu dla siebie".

Spróbuję prześledzić antropologię współczesną wykreowaną przez kulturę, a cytowani i omawiani myśliciele wraz z swoimi poglądami będą traktowani przeze mnie tylko w kategorii "tekstów" kultury.

Takim filozofem, który swą koncepcję człowieka buduje, a raczej wyłania z tragicznych doświadczeń drugiej wojny światowej jest Emmanuel Levinas[12]. Okrucieństwo jakie spotyka człowieka jest zarazem antyhumanizmem, który ma swoje źródło w doświadczeniu bezradności. Obraz "innego" w tej propozycji antropologii jest konsekwencją postrzegania filozofii:

Filozofia zachodnia powstaje wraz z odsłonięciem tego, co inne, w którym to inne traci, manifestując się jako byt, swą odmienność. Filozofia, naznaczona jest od samego dzieciństwa, strachem przed innym, które pozostaje innym, alergią nie do usunięcia.[13]

W tak konstruowanej filozofii, a co również ma swoje konsekwencje w określaniu człowieka, ważną rolę odgrywa poznanie. Gdyż poznanie u Levinasa nie jest niewinne, daje ono władzę nad rzeczami i osobami. A każdy akt poznawczy ma moc uprzedmiotawiającą, co w konsekwencji staje się źródłem różnego rodzaju typu nadużyć i uzurpacji.[14] Tą opiekuńczą myślą, która jest skierowana na "innego", Levinas podąża nawet wtedy, gdy poddaje krytyce tezy Heideggerowskiego pytania o bycie własne, moje. "Dla Martina Heideggera wyjaśnia Levinas -śmierć jest zawsze moją śmiercią, dla mnie to śmierć innego"[15]. Dla Levinasa wykreowaną kategorią "użyteczną" jest "inny"[16]. Według Levinasa:

Inny to ktoś, kto nie jest tożsamy ze mną, ktoś na zewnątrz mnie, transcendentny, kogo objąć i w pełni zrozumieć nie jestem w stanie, lecz właśnie w nim jednostka, stojąc wobec nieskończoności,

uwalnia się z pod panowania całości zbiektywizowanej, przestaje być instrumentem historii, odzyskując swą niezależność i poczucie pełnej odpowiedzialności.[\[17\]](#)

Takie postrzeganie "innego" pozwala na wyprowadzeniu relacji "ja"-"inny" z wymiaru poznawczego, a wprowadzenie jej do wymiaru etycznego, będącego OTWARCIEM NA "INNEGO"[\[18\]](#). To zaś, co możemy nazwać rozumieniem "innego" nie oznacza dla Levinasa zrozumienia inności, innego, obcego, obcości. Zrozumienie prowadzi w rezultacie do sprowadzenia innego do siebie samego, przez co inny pozbawiony jest swojej inności - odmienności w efekcie czego inne jest inne. Ważne jest u Levinasa samo umiejscowienie podmiotu jakim jest człowiek. Podmiot jest prymarny, wywodzi się z pierwszego, niezróżnicowanego, bezosobowego bycia - jest. Podmiot ten panuje nad jest, panowanie to wyraża się w relacji przestrzennej podmiotowo-przedmiotowej, przy czym sam podmiot pozostaje autonomicznym "ja" stojącym na przeciwko całego bytu. Gdy podmiot wychodzi poza, ku temu co napotyka w otaczającym świecie, rozpoznaje zawsze samego siebie. Inność, odmiennosc, rozmywa się w pojedynczej identyczności kogoś. Levinas określa to jako "tantologię tożsamości", która jest w istocie egoizmem, nie zaś spotkaniem z innym. Jest tak wtedy, kiedy chcemy poznawać, kiedy spotkanie z innym jest tylko poznaniem.

Dla Levinasa "inny" znaczy sam z siebie. A spotkanie się z innym musi wyrażać się w pragnieniu[\[19\]](#). To właśnie to pragnienie musi zrodzić porzucenie swojego bycia dla bycia innego i pozostawiania z innym w relacji etycznej. Pragnienie to wywodzi się z wolności, która nie ogranicza, nie rości sobie prawa do zaspokojenia i również nie może się zrealizować. Na użytek dalszych rozważań przywołuję rozważania innego w studium "Levinas a problem metafizyki" Krzysztofa Wieczorka. Wieczorek rozważając istotę innego porównuje pragnienie z sumieniem, dyskretnie, milczące, nie narzucające się, lecz zawsze obecne. Potrzeba "nie zna żadnego zaspokojenia, przeciwnie; "karmi się własnym głodem". (...) dlatego, że kieruje się ku czemuś całkowicie innemu, ku temu co inne absolutnie"[\[20\]](#).

Jak podaje Wieczorek za Levinasem to "Inne upragnione metafizycznie nie jest inne w taki sposób jak chleb, kraj w którym zamieszkuję, pejzaż, który podziwiam (...). Tymi realnościami potrafią się nasycić. (...). Jednakże takie pragnienie nie przeczuwa tego co prawdziwie inne"[\[21\]](#). Tak więc to co jest prawdziwą innością jest ukryte, dopóki postawa wszelkich działań, postaw, relacji pozostaje troska bytu, któremu w swoim byciu chodzi o swoje własne bycie.

W Całości i Nieskończoności Levinas powiada, że jesteśmy toż-samym i innym. A obcowanie toż-samego i innego odbywa się na zasadzie relacji ustanowionej przez mowę w

taki sposób, że terminy tej relacji nie stykają się z sobą a "inny" mimo związku z toż-samym, pozostaje wobec toż-samego transcendentny. Relacja toż-samego i "innego" - czyli metafizyka, rozgrywa się jako dyskurs, w którym toż-samy skupiony w swoim ja jako autochtoniczny i jedyny byt wychodzi z siebie. Elementy tej relacji nie tworzą całości, relacja ta wydarza się jako ruch od "ja" do "innego" "twarzą w twarz". "Ja" nie jest przypadkowe i dlatego Toż-same i "inne" jako określenia bytu mogą jeszcze odzwierciedlić się w myśleniu. To myślenie i ja są konieczne do tego, by inność mogła wydarzyć się w bycie. To wydarzenie, a raczej epifania. Epifania tworzy "innego", wzywa mnie - kwestionuje egoizm, wobec twarzy nie można pozostać obojętnym, trzeba dokonać wyboru. Ten wybór jest wyborem własnym, który wymaga pójścia za nim. Twarz innego to również korelat pragnienia metafizycznego, tego, co upragnione. Twarz jest naga, ta nagość jest warunkiem epifanii, jest prawdą inności. Spotkanie z drugim człowiekiem nie oznacza dostrzeżenia jego twarzy, bo twarz nie tworzy syntez obrazów tych "innych", których spotkałem w konkretnych doświadczeniach. To co wyraża twarz innego to nieprzerwalny komunikat, którego refleksja stawia znaki zapytania wobec mnie samego i powołuje odpowiedzialność, wstyd. Twarz "innego" mówi, jest zaproszeniem do refleksji, relacji:

Samo ukazanie się twarzy jest już mową. Twarz innego jest żywą ekspresją, która polega na... rozbijaniu formy, w jakiej byt pokazując się jest ukryty. Ten kto się ukazuje rozbija formę, która ukazuje (ukazuje się jako inny) to znaczenie; czyli obecność zewnętrzności.[\[22\]](#)

Mowa rodzi znaczenia, warunkuje myśl - mowa to kontakt. Znaczenie ma "mowa żywa", która jest uobecnieniem tego, kto znaczy, jest otwarciem ku innemu, obecnością twarzy. Samo ukazanie się twarzy jest już mową. Ekspresja znaczy tu obecność zewnętrzności. Wydarzenie relacji mowy nie prezentuje się w ogólnej całości inaczej niż tylko ruch "ja" do "innego", wynikający w głąb, w głębię mowy pragnienia. Mowa to myślenie i ja. Myślenie jest to wewnętrzność pękania bytu.

To co jest prymarne w rozmowie, to co określa jej cel i znaczenie to dobroć. Transcendencja, która jest w relacji nie prowadzi do stopienia się z innym w jedno, nie narusza tożsamości ja, pozwala trwać innemu w swoich przywiązaniach i światopoglądzie. Relacja społeczna, czyli rozmowa lub człowiek w relacji, który jest podmiotem i zarazem przedmiotem w sytuacji komunikacyjnej, uobecnia dialog. Dialog to początek i źródło metafizyki. Te dwa pojęcia "początek" i "metafizyka" są użyteczne w kreowaniu koncepcji

człowieka nie tylko Levinasowskiej. Wydają się być równie użyteczne w postmodernistycznej tradycji przesuwającej akcenty i nie ufającej metafizyce, gdyż podobnie ogniskują (nawet przez negację) myśl wokół tych wątków. Nawet, gdy twierdzi się, że żyjemy w świecie simulacrum, które jest fikcją bez odniesienia do prawdy, rozumu, to zakładamy negację z uwagi na to samo, odwiecznie powracające w filozofii człowieka pytanie o to, co pierwsze, źródłowe, co jest itp. .

Ta próba prześledzenia myśli Levinasa jest konieczna do rozczytania jego "myśli" a właściwie tekstu kultury. Levinas stoi na straży jedności, uniwersalnej wiedzy, dialogu. Dialog ma przypisaną rolę jako wymiana, uzupełnienie wiedzy między jednym podmiotem a innym podmiotem. Wolność nie jest postrzegana jako kaprys spontanicznej wolnej woli. Sensem wolności nie jest stanie przy tym samym, tym, co trwa i jest naszym rozumowym gwarantem. Wtedy bowiem chodziłoby tylko o poznanie, gdyż jak pisze Levinas: "suwerenny rozum zna tylko siebie, nie ogranicza go nic innego"[\[23\]](#). To przypadłość kultury immanencji związanej poświeceniową tradycją europejską.

W prawdziwym dialogu transcendencji to spotkaniowy inny liczy się ponad wszystko. Wtedy też powstaje idea dobra. Kultura transcendencji powołuje ideę dobra. Dobro polega na uczynieniu wartości z drugiego człowieka. Sam fakt relacji jest źródłem pojawienia się etyki. Levinas wytwarza swój "tekst" o człowieku w duchu moderny, wzmocniony o tragizm wojny. Choć to moderna nadwątlona w swej pewności poznania (nie przypomina też w niczym ekspansyjnego "Ja" Nietzscheańskiego) to jednak odsłania się pragnienie modernej prawdy i prawdy o człowieku. Człowiek Levinasa nie jest kreowany - jak powiedzieliby postmoderniści - ale odkrywany. Ta poróżniona koncepcja z jednej strony nie dopuszcza myśli jednoczącej, unifikującej i ujarzmiającej innego, z drugiej jest najprawdziwszą metafizyką. Przede wszystkim ważne jest, że zwraca uwagę na doraźny użytek, potrzebę chwili, czasu, sytuacji. Człowiek nadal jest obecny w centrum świata interpretacji, jest wynalazcą i użytkownikiem języka.

Proces poznania siebie, stawiania czoła własnej przygodności, tropienia swych przyczyn jest tożsamy z procesem wynajdowania nowego języka - to znaczy, wymyślenia pewnych nowych metafor[\[24\]](#). Tak też "tekst" Levinasa jest zasobem pewnych słów, których używa się do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań i swojego życia. Jest to "słownik finalny" człowieka - w tym rozumieniu w jakim podał to Rorty:

Niewielka część finalnego słownika zbudowana jest z kruchych, giętkich i wszędobylskich słów w rodzaju "prawdziwy", "dobry", "prawy" i "piękny". Część większa zawiera trwalsze,

sztywniejsze i bardziej konkretne słowa, takie jak "Chrystus", "Anglia", "wzorce profesjonalne", "przyzwoitość", "życzliwość", "rewolucja", "Kościół", "postępowy", "rygorystyczny", "twórczy". To te bardziej konkretne słowa wykonują większość roboty.[\[25\]](#)

Takie słowa możemy odnaleźć w "słowniku" Levinasa, określają one koncepcje jego człowieka: twarz, spotkanie, inny, ja, bycie dla innego, nagość, bieda, wstyd, niepewność, nieskończoność, transcendencja, etyka. Jest to koncepcja oparta na relacji etycznej. Czy taki oto "człowiek" nie jest bardziej odpowiedzią na uczłowieczenie samej sytuacji komunikacyjnej?. To znaczy, że rozdarcie między samym człowiekiem a jego działaniem byłoby próbą oswojenia niemożności poznawczej w oswojeniu sytuacji. Można popatrzeć na myśl Levinasa jako tekst kultury, a słownik w tym tekście pełni rolę Nietszchańskiej prawdy ruchomych metafor (choć to przeciwne metafizycznym i pewnościowym sądom Levinasa) które stają się użyteczne w określonej sytuacji. Stąd można na koncepcję Levinasa spojrzeć jako na tylko chwilowo wygrane metafory, które mają zakusy by stać się powszechnie obowiązującymi, ale które tak faktycznie niczego nie rozwiązują, tylko jednoznacznie wskazują na Levinasowską sytuację lingwistyczną. Czyli mówiąc inaczej Levinas "wyprodukował" swą koncepcję z uwagi na kulturowy mechanizm negacji prymatu rozumu po II wojnie światowej.

Sądzę, że dopiero prawdziwe przesunięcie akcentu z sytuacji poznawczej na rzecz uczestnictwa "w" daje nam nie Levinas, ale perspektywa postmodernistyczna, gdyż ona jest patrzeniem na niepodmiotowe "Ja" strony wielości, różnorodnych tekstów. Niesie ona z sobą rozumność, ale "małą" i "słabą", zdolną przekraczać pułapy własnej racjonalności, tzw. rozum transwersalny[\[26\]](#). Negując podmiot substancjalny postmoderna przywołuje podmiot funkcjonalny - stąd odwołanie do tradycji Hume'a Ja jako sumy wrażeń[\[27\]](#). Podmiot postmodernistyczny jest rozproszony. Rozpłynął się on w działaniach, znaczeniach. Nie da się go sprowadzić do rozumności, tak jak i nie da się go jakoś wyodrębnić z całości świata. Jak pisze Deleuze to człowiek w typie Schizo jako zaprzeczenie freudowskiego Edypa - działa nie według psychoanalitycznych mechanizmów, czy rozumnych ścieżek[\[28\]](#). To nomada będącym zaprzeczeniem zakorzenionego bycia, trwałego Ja. To podróżny jako człowiek w ruchu, nieuchwytny sam dla siebie i innych. Takie nie-ja uwalnia się spod presji całościowego podmiotu[\[29\]](#). Wprowadzona przez Derridę dekonstrukcja odnosi się do dotychczasowych systemów myślowych, przekraczających granice, reguły i normy, zarówno w zakresie pisania, jak i lektury[\[30\]](#). Ukierunkowana na pojęcia, mity, naukę dokonuje jej rewizji, a co za tym idzie dekonstruuje europejską metafizykę, która jest wyrazem człowieka i sam obraz obecności podmiotu. Centralna kategoria to różnica, która pojawia się w zróżnicowaniu

znaczeń, sens ulega "rozplenieniu". Takie "rozplenienie" można zaobserwować w próbach stworzenia koncepcji człowieka, jeśli ma to być próba nietotalitarna, nieunieważniająca inne propozycje (tak tropi Derrida i Platona, i Husserla). Można zaobserwować, że pytanie o człowieka jest nieustannie skażone OBECNOŚCIĄ (Metaforami Ja, rozumu, naoczności, źródła, prawdy, widzenia, wiedzy, samowiedzy). Tak więc i Levinas w swej nadwątlonej filozofii jest obecnościowy, tak jak i postmodernizm krytykujący metafizykę poświęca jej uwagę.

Można stąd wnosić, że w filozofii człowieka chodzi nieustannie o to samo stawianie starych problemów tylko w nieco innych kontekstach, z uwagi na inne słowniki i na inne cele. Ale czy to przesuwanie akcentów nie jest istotowe i nie jest tym, co tak jedynie i faktycznie różni koncepcje?:

Albo więc ten sam człowiek znajduje się w punkcie, gdzie udaje mu się dokonać wyłomu, albo pogrąża się w stanie depresyjnym, z którego wydobywa się poprzez resentyment (który Deleuze nazywa teraz "paranoją").[\[31\]](#)

Człowiek Levinasa programowany był takim momentem kultury, że wydobywał się z zagrożenia. To nadwątlony optymizm, ale jednak optymizm. Człowiek postmoderny jest po stronie pesymistycznej niemocy, gry wątkami, radosnej zabawy, nieufności wobec "ja", braku nadziei na znalezienie wyjścia z tej sytuacji. Obydwie te koncepcje podobnie przywołują wątek niemocy i rozczarowania racjonalizmem, ale odmiennie go rozwiązują. I w tym tkwi sedno ich podobieństwa i różnicy tekstowej. Albo akcent pada na radość czy neutralną konstatację różnorodności kultury (postmodernizm), albo na przerażenie z powodu unifikacji.

Powracając do pytania o człowieka bardziej fundamentalne znaczenie ma, parafrazując Kanta, to w czym mam pokładać nadzieję niż to, co mogę wiedzieć. Nadzieja jest synonimem otwarcia, wiedza to raczej pewien etap, rozdział zamknięty. Wiedza i nadzieja to elementy, które występują w każdej kulturze i są składnikiem refleksji nad człowiekiem. To, do czego odwołują się opisy człowieka, to tożsamość - w której dostrzega się ostateczne ugruntowanie refleksji nad człowiekiem jest swoistym dopełnieniem, tejże refleksji. Tylko, że ta tożsamość nie zostaje uchwycona, nie jest jednoznaczna, zostaje tylko rozfragmentowana, rozpisana, opisana:

Stwarza to ponadto szansę na opis człowieka "w" - tożsamość rozpada się na detale, elementy. Rozsypane doświadczenie tożsamości bliskie jest doświadczeniu własnej granicy tego, czym się nie jest i całości, której nie ma. W tym sensie naprowadza na pewne przekraczanie siebie, ale nie w pozie egzystencjalnej, ale w całej niemożności transgresywnej, w swej banalności.[\[32\]](#)

To, co pozwala opisom człowieka dopełnić je jako pewne i ostateczne jest kontekst kultury, w której powstają. Kontekst daje owym opisom wszelkie potrzebne "rzeczy", w ramach kultury europejskiej jest to: przedmiot, narzędzie, metoda, rozum. Kontekst jest dla pytania o człowieka czymś wyrazistym.

Sadzę, że właśnie to wskazanie na kontekst pozwala właściwie umieścić pozycję antropologii filozoficznej. Jest ona zrodzona przez myśl europejską, odpowiada na pytania Europejczyka, świadczy o jego przywiązaniu do takiej, a nie innej siatki pojęć. Jest tym samym nie uniwersalna, ale praktyczna, doraźna. Antropologia złożona jest dodatkowo z wielu ujęć człowieka. Tak być musi, gdyż przedmiot namysłu, tj. CZŁOWIEK jest widziany zawsze centralnie, dominująco i wieloaspektowo. Stąd to pomieszenie, któremu przeczył Bocheński, choć trudne do zniesienia, wydaje się być czymś nieuniknionym.

[\[1\]](#) Por. J. M. Bocheński, *Sens życia*, Kraków 1993, s. 37.

[\[2\]](#) *Ibidem*, s. 37.

[\[3\]](#) *Ibidem*, s.27.

[\[4\]](#) Por. A. Kuncce, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003.

[\[5\]](#) J. Tichner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 88.

[\[6\]](#) F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 356.

- [7] E. Martens, H. Schnädelbach, Filozofia. Podstawowe pytania, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 466.
- [8] Ibidem, s. 470
- [9] Por. Kartezjusz, Rozprawa o metodzie, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1993.
- [10] Zob. I. Kant, Krytyka czystego rozumu, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1957
- [11] Por. E. Martens, H. Schnädelbach, Filozofia ..., s. 488.
- [12] E. Lévinas, O Bogu, który nawiedza myśli, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994; Idem, Całość i nieskończoność, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- [13] E. Lévinas, Ślad innego, przeł. B. Baran, w: Rozum i słowo, Kraków 1987, s. 100.
- [14] Por. B. Skarga, Wstęp, w: E. Lévinas, Całość..., s. 18.
- [15] Ibidem, s. 20.
- [16] R. Rorty, Przygodność, ironia, solidarność, przeł. W. Popowski, Warszawa 1996, s. 45 - 71.
- [17] E. Lévinas, Całość..., s. 14.
- [18] E. Lévinas, O Bogu..., s. 232 - 234.
- [19] Por. J. Tischner, Filozofia..., s. 35 - 50.
- [20] K. Wieczorek, Lévinas a problem metafizyki, Katowice 1992, s. 72.
- [21] Ibidem, s. 72.
- [22] B. Skarga, Wstęp..., s. 65.
- [23] E. Lévinas, Całość..., s. 27.
- [24] R. Rorty, Przygodność..., s. 51.
- [25] Ibidem, s. 107.
- [26] Por. W. Welsch, Nasza postmodernistyczna moderna, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 405 - 441.

[27] Zob. D. Hume, Traktat o naturze ludzkiej, przeł. C. Znamirowski, Warszawa 1963, t. 1.

[28] G. Deleuze, F. Guattari, Anti-oedipus. Capitalism and Schizophrenia, trans. R. Hurley, M. Seen, H. R. Lane, New York 1977.

[29] Por. K. Wilkoszewska, Czym jest postmodernizm?, Kraków 1998, s. 61.

[30] J. Derrida, Różnia (différance), przeł. J. Skoczylas, przejrzał S. Cichowicz, w: M. J. Siemek (red.), Drogi współczesnej filozofii, Warszawa 1978.

[31] V. Descombes, To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933 - 1978), przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 215.

[32] A. Kuncze, Tożsamość..., s. 44.