

Sztuka życia - sprzeciwu - zaangażowania. O pojęciu ludzkiej suwerenności w rozważaniach Gernota Böhme

«The art of life - objection - commitment. The concept of human sovereignty in Gernot Böhme's considerations»

by Katarzyna Szkaradnik

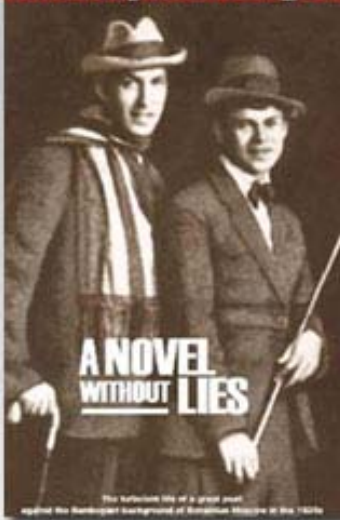
Source:

Anthropos? (Anthropos?), issue: 20-21 / 2013, pages: 215-224, on www.ceeol.com.

The following ad supports maintaining our C.E.E.O.L. service

eBooks on Central, East and Southeast Europe

Anatoly Marlengof



A Novel without Lies

Glas New Russian Writing
Moscow, 2000, 192 p.

By **Anatoly Marlengof**

This is the story of an extraordinary friendship and an extraordinary poet seen through the prism of an extraordinary time and place – the upside-down world of Moscow just after the Revolution.

more on:

www.dibido.eu

Sztuka życia - sprzeciwu - zaangażowania. O pojęciu ludzkiej suwerenności w rozważaniach Gernota Böhmego

Pytanie "jak żyć?" wydaje się w tzw. późnej nowoczesności tyleż naglące, co naiwne czy anachroniczne. Ma ono dzisiaj głównie odniesienie wąsko użyteczne w obliczu kryzysu gospodarczego, a w naszym kraju, zadane premierowi przez zdesperowanego rolnika, zaczęło być własnym życiem, robiąc "polityczną" karierę jako źródło internetowych memów. Pilnie potrzeba rozsądnych rozwiązań ekonomicznych, co natomiast z mniej prozaicznym aspektem owego pytania - długofalowym i dotyczącym życia specyficznie ludzkiego (nieograniczonego do **przeżycia**) ujętego *en bloc*? Co prawda mnożą się poradniki psychologiczne (nieraz quasi-naukowe) instruujące, jak "żyć pełnią życia", rozwijać swoją osobowość, być asertywnym, kreatywnym etc.; nie maleje też popularność książek typu *Podręcznik wojownika światła* Coelho, skarbnica złotych myśli. Gdzie zaś współcześnie miejsce dla filozofów nauczających sztuki życia?

Zasadniczo na pytanie "jak żyć?" odpowiada etyka - określa wszak, co oznacza życie szczęśliwe, z definicji stanowiące *per se* ostateczny cel działań; obecnie jednak "akademiccy" etycy niejednokrotnie poprzestają na rozważaniach metaprzmiotowych, aczkolwiek także na kanwie analizy tradycyjnych koncepcji tworzone są oryginalne propozycje rozstrzygania dylematów moralnych^[1], a nowe problemy związane choćby z transplantologią zmuszają do redefiniowania statusu gatunku *homo sapiens*^[2]. Najwyraźniej brzmią w domenie etyki oraz życiowej praxis głosy filozofów związanych, z jednej strony, z nauką Kościoła katolickiego (np. Robert Spaemann), z drugiej, z ideami lewicowymi (Alain Badiou czy Gianni Vattimo).

Takie szkicowo zarysowane tło jest nieodzowne dla wskazania, że formułowane dziś dezyderaty etyczne mają odpowiadającą na specyficzną sytuację społeczeństw Zachodu wobec dewaluacji metafizycznych kategorii prawdy absolutnej, całości, postępu oraz konieczności ułożenia koegzystencji z kulturami czy grupami mniejszościowymi, które po dekadach lub stuleciach cudzej dominacji dopominają się o prawo artykulacji własnego doświadczenia. Filozofowie bywają przeto zazwyczaj ostrożni, wiedząc, że łatwo ich posądzić o arbitralne dyktowanie innym własnych (europejskich, elitarnych) standardów tudzież ideału życia, bez

zważania na kulturowe zaplecze owych innych, toteż powściągają ambicje, rezygnując z rangi prawodawców^[3]. W rezultacie niepowstrzymanej pluralizacji dyskursów i układów odniesienia przeobrażeniu uległa rola intelektualistów, niebędących już autorytetami predysponowanymi do ferowania wyroków - również w kwestii dobrego życia. Raczej więc towarzyszenie temu, co się dzieje, diagnozowanie niż wytyczanie drogi.

Do przyczyn powszechnej nieufności w stosunku do szeroko zakrojonych projektów właściwego życia bez wątpienia należy kojarzenie ich z "wielkimi narracjami", lecz chociaż postawa sceptyczna broni przed fundamentalizmem, rozmywa też punkty orientacyjne. Czy w obliczu erozji obiektywnych pryncypiów istnieją podstawy dla twierdzeń, jak **należy** żyć, wytyczających ramy działań, "jakie człowiek powinien podjąć, by urzeczywistnić pewien idealny model człowieczeństwa, o którym zakłada się, że posiada filozoficzną legitymację mogącą skłonić jednostki do uznania go za swój własny ideał życiowy"^[4]? Pewne aspiracje w tej dziedzinie ma antropologia filozoficzna, dystansująca się od tzw. filozofii człowieka przez uwydatnianie odwołań do nauk takich, jak antropologia kulturowa, biologia, socjologia czy etologia, a jednocześnie pragnąca nakreślić niesubstancjalistyczną "naturę ludzką"^[5], pozycję człowieka w *universum*^[6] (acz z większym niż u Schelera naciskiem na fenomen cielesności). Interesującą, acz niepozbawioną braków i uproszczeń^[7], wizję prezentuje tu Gernot Böhme, którego *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ujrzała światło dzienne w 1985 r. Nie stawia on przełomowych tez, lecz dokonuje swoistej syntezy, co zaś najważniejsze, wysuwa postulaty i wyklada sztukę życia - tak jak ją pojmuje, opierając się na aktualnej naukowej wiedzy o człowieku, a zarazem na gruncie filozofii, za której odnogi uważa większość nauk^[8].

Owo spojrzenie okazuje się bronią obosieczną: potwierdza autorytet filozofii, ale też nakazuje podejrzliwość wobec niej, gdyż perspektywa Böhme jest z gruntu historyczna; śledzi on transformację wybranych wymiarów ludzkiego życia, odzwierciedloną zarówno w pracach filozofów i socjologów, w literaturze, jak i samych praktykach kulturowych. Jego analizy relacji między społeczeństwem a jednostką i ujarzmiania tejsze przywodzą na myśl Foucaultowskie roztrząsanie "wytwarzania" człowieka w dyskursach^[9], niemniej Böhme - acz nieufny wobec uniwersalistycznych roszczeń filozofii i odżegnujący się od jednego modelu człowieczeństwa - stawia przed istotą nie bez powodu określaną jako *homo faber* określone cele. Jakkolwiek dostrzega przyspieszenie historii, którego przejawem jest destrukcja przez ludzkość (może raczej: poszczególne kultury) własnych korzeni, konstatuje przełomowość

bieżącego momentu dziejów, optymistycznie dopatrując się w aktualnym stanie świadomości i kultury zachodniej szansy na osiągnięcie dorosłości. Czyżby lansował kolejny niewczesny niedokończony projekt modernizmu?

Pojęcie dorosłości (dojrzałości) odsyła do Kanta, który jest dla Böhme ważny także z uwagi na pojmowanie antropologii na sposób pragmatyczny^[10], pod kątem użyteczności w samokształtowaniu się człowieka. Jednak "autonomia" propagowana przez autora *Metafizyki moralności* zasadza się na chwiejnej równowadze między zwierzęcością a obłędem^[11]: stać się godnym miana istoty rozumnej (*eo ipso* człowieczeństwa) można przez stłumienie żądz oraz skrywanie prawdziwych uczuć, czyli samodyscyplinę, a zmiany w tym pożądanym kierunku następują, by tak rzec, nie tylko w porządku onto-, ale też filogenezy. Ukazując, jak głęboko sięga kulturowe urabianie ludzkiego bytu, Böhme m.in. przypomina o braku pojęcia duszy w eposach Homera i referuje wnioski *Procesu cywilizacji* Eliasa. Kierunkowskazem przemian organizacji antropologicznej okazuje się wypieranie wszystkiego, co "inne" i odbiegające od wyartykułowanego przez Kanta ideału. Idąc w ślad za Nietzschem, obficie przywoływanym Freudem czy autorami *Dialektyki oświecenia*, antropolog potępia megalomańskie zapędy rozumu instrumentalnego:

Rozum próbuje w patetycznym geście wszechogarniania zapomnieć o tym, co mu się wymyka: wszystko, co jest rzeczywiste, jest rozumne. "Ja" (...) *homo clausus*, który nie umie przeboleć utraty świata, rozdyma się do rozmiarów świata. Niezdolność do uznania odmienności, (...) do wejścia w kontakt łączy się z groteskowym przecenianiem własnego "ja"^[12].

Wszelako Böhme nie deprecjonuje pojęciowości na rzecz irracjonalizmu i witalnego "rozpasania", co oddalałoby, jak przekonuje Habermas, horyzont "samoświadomej praktyki, w której solidarne samookreślenie wszystkich powinno móc łączyć się z autentycznym samourzeczywistnieniem się każdego. Odrzucone zostaje to właśnie, co (...) nowoczesność zawarła kiedyś w pojęciach samowiedzy, samookreślenia i samourzeczywistnienia"^[13]. W ową samorealizację wierzy Böhme, nazywający swą antropologię diagonalną, przedstawia bowiem człowieka w świetle tego, co zdemonizował jako niehumanizowane.

Owo inne (...) żyje dalej pod powierzchnią kultury (...) jako groźne, chaotyczne, irracjonalne. (...) [to] tłumaczy zasadniczą zrozumiałość obcych kultur i bardzo odległych historycznie alternatyw ludzkiego bytu. Rozumiemy je nie dlatego, że mają odpowiednik w naszych formach życia, lecz dlatego, że czujemy, iż w istocie moglibyśmy być tacy sami, albowiem inność poznajemy **jako własną inność** [podkr. K. Sz.]^[14].

Nie chodziłoby zatem o kulturowe inwarianty, tylko **warianty**, tj. mnogość paradygmatów.

Podobnie historia jawi się jako *vitae magistra*, demonstrująca, jacy **możemy** być, a potencjał ten demistyfikuje chęci uchwycenia "istoty" człowieczeństwa, gdyż - przywołując Spinozę - każde określenie jest negacją. Status antropologiczny wyznacza różnica oraz odcięcie się od siebie^[15], ponieważ upatrując swą istotę w rozumie, duszy, kulturze, zaprzeczamy własnemu bytowi empirycznemu i przynależności do natury. Bardziej niż na animalność - i tu głos Böhme wydaje się znaczący - trzeba przystać na bycie również tym, czym nie władamy. Prócz ustawicznego "doskonalenia się" ku ideałom cywilizacji technicznej konstytuują nas wielostronne uwikłania społeczne i gospodarcze i zależność od przyrody; przypomina się "ja jestem mną i moimi okolicznościami" Ortegi y Gasset^[16]. Żadne działanie nie dojdzie do skutku bez "odzewu" ze strony świata, jednak długotrwałe odseparowanie od tego, co nas otacza, sprawia, iż poczucia "częstkowości" i zdania się na rzeczywistość musimy się uczyć. A wszak z ową całością spaja każdego jego ciało: otwierające pole percepcji źródło odniesień do świata, nadające mu spójność i pozwalające się weń angażować^[17]. Jako że stanowi ono warunek doświadczenia, Sartre zawyrokował, iż tożsame są stwierdzenia "istnieje świat" i "mam ciało"^[18].

Świat zaś to drogi, po których kroczymy, woda, którą pijemy, czy powietrze, którym oddychamy.^[19] Böhme daje przykład trudności z oddychaniem pośród smogu, niebędących surowym faktem, ale doświadczeniem bezpośredniego **dotknięcia** "mnie", któremu źle się oddycha^[20]. Nie odnajdziemy w tym doznaniu "ja" rozszczepionego na dokonujące refleksji i podlegające jej, tkwi tu jednak potencjalna refleksyjność. Zauważmy, iż także dla Ricoeura własne ciało dotknięte jako "mnie" to - w jego oporze i przyływach nastrojów^[21] - jeden z trzech naczelných momentów doświadczenia bierności^[22], która objawia się w pełni, gdy jest cierpieniem. Wedle niego w dialektyce *praxis* i *pathos* ciało własne staje się symbolicznym hasłem otwierającym sferę wewnętrznej inności, której ośrodek przyciągania ono tworzy^[23]. Böhme z kolei pisze, iż jesteśmy sobie dani w doznawaniu cielesnym, w którym nie władamy sobą całkowicie; stanowi nas coś, czym nie jesteśmy *qua* Ja^[24]. Inność nie oznacza czegoś zewnętrznego, ale warunek wyłonienia się i trwania w czasie "sobości"^[25], co zaś kluczowe, nie przejawia się ona tylko w skrępowaniu, lecz również w uzmysłowieniu sobie otoczenia, zaangażowaniu we własną naturalność. Böhme jako ilustrację przywołuje dziecko, które po przybyciu na plażę biegnie w głąb niej w podskokach - nie chce jej szybciej osiągnąć, bo jest już **obecna**, jego reakcja będzie przeto nieświadomą emfazą. W tym świetle antropolog ma obiekty wobec Heideggerowskiego rozumienia troski:

Jest rzeczą wątpliwą, czy człowiekowi chodzi o własne bycie. Doświadczenie siebie pokazuje jednak, że procesy życiowe są przeżywane tak, że w nich samych zawarte jest nieustanne zaangażowanie w ich możliwość. (...) w ciężkim oddechu i w radosnym zaczerpnięciu powietrza człowiek odczuwa siebie jako istotę, która znajduje się w procesie realizacji. "Bycie samemu przyrodą" to właśnie ten poruszony i zaangażowany proces efemerycznego bycia-tu-oto (...) ^[26].

Zapytamy: co ze wspomnianą potencjalną refleksją, skoro dziecko nie odnosi się do siebie w taki sposób? Być może dzięki niej potrafimy odzyskać owo dziecięce zanurzenie i przyzwolenie na przychodzące "od świata" nastroje. Tak da się interpretować uwypuklanie przez Böhme szansy, jaką stwarza aktualny moment rozwoju cywilizacji zachodniej, wszak także np. zdaniem Bauman *differentia specifica* kultury europejskiej to autorefleksyjność, ciągle podawanie siebie w wątpliwość ^[27]. Nie można jednak poprzestać na przewyciężeniu wyobcowania przez partycypację, zastąpieniu emancypacji od natury pojednaniem ^[28] - i tu pojawia się u Böhme paradoks, gdyż warunkiem przynależności okazuje się suwerenność, a prawo biernego doznawania należy wywalczyć, oponując przeciw manipulacji cielesnością. Inna antynomia: co prawda "właściwego" człowieka postrzegano jako **sprzeciwiającego się** sobie faktycznemu, ale zdolność mówienia "nie" trzeba dopiero osiągnąć (na tym polegałaby sztuka życia), gdyż za cechy "prawdziwego" bytu ludzkiego" uważa się zwykle dopasowanie i afirmację (Boga, "ja", społeczeństwa), na korzyść których wyrugowano odmowę i bunt. One zaś są nieodzowne tam, gdzie zagrożona jest inność, nie tylko "obcych", wykluczonych, lecz zwłaszcza - w nas.

Warto przytoczyć tu adekwatny *passus* z Camusa, którego nazwisko przywołuje sam Böhme. "(...) człowiek zbuntowany broni tego, czym jest. Nie domaga się jedynie jakiegoś dobra, którego nie posiada czy które mu odebrano. Dąży do tego, aby uznano to, co w nim jest i co on sam w niemal wszystkich wypadkach uznał za ważniejsze niż wszystko, czego mógłby zazdrościć" ^[29]. Cytat ten koresponduje z oporem Böhme przeciw denaturalizacji i dezindywidualizacji śmierci i narodzin, ich "poniżającemu urynkowieniu, umedycznieniu i unaukowieniu" ^[30], sytuacji, kiedy człowiek powierza siebie ekspertom niczym przedmiot ^[31]. Antropolog ufa, iż postulowany przezeń człowiek suwerenny będzie sam decydował, jakiej pomocy mu potrzeba, choć wymaga to odwagi i przygotowania na niepokój i ból - niełatwej sztuki życia. Aczkolwiek społeczno-kulturowe kształtowanie ludzkiego bytu pociąga za sobą stłumienie pewnych jego aspektów ^[32], opór wobec ideologii pełnego bezpieczeństwa pozwala odzyskać zaprzepaszczone możliwości.

Poczucie suwerenności zyskujemy, naruszając tzw. normalność - stwierdza Böhme niczym koryfeusz kontrkultury^[33], niemniej w polemice z Bataille^[34] em obstaje przy stanowisku, że kulturowe ekscesy dopiero dzisiaj (a nie np. w starożytnej Grecji) stanowią kompensację. Rozpoznanie, iż "w naszym świecie bogowie są nieobecni, nie ma silnych namiętności"^[34] nie skłania wszelako antropologa (deklaratywnie) do afirmacji odwrotności rozumu, lecz samego oscylowania pomiędzy rozmaitymi obszarami *humanitas*. Człowiek suwerenny nie przypisuje sobie reprezentowania jedynej prawdy, toteż ideał Böhme przypomina "liberalną ironistkę" Rorty^[35] ego, świadomą historyczności i wybiórczości swego modelu życia, nieutożsamiającą się z nim bez reszty, a nawet po osiągnięciu perfekcyjnych kwalifikacji kulturowych znającą ich koszty i inne formuły życia^[35]. Zachęta do rozwijania sztuki życia opartej na "przełączaniu się" między stanami, polimorfizmie, brzmi bardzo postmodernistycznie - lecz czy naprawdę otrzymujemy pełne przyzwolenie na eksperyment?

Jakkolwiek istota człowieka to fantazmat oparty na selekcji i dyscyplinowaniu, Böhme sprzeciwia się w tej sferze całkowitej dowolności. Jeśli może z ulgą stwierdzić (arbitralnie?), że dla ludzi "nie jest dziś ważne odróżnianie się od innych istot"^[36], to wówczas, gdy mowa o negacji granicy pomiędzy światem "pana i posiadacza przyrody" a zwierząt, nie zaś, kiedy w grę wchodzi technicyzacja ciała^[37]. Idąc tym tropem, można by spytać, czy niwelowanie różnic między człowiekiem a maszyną można zrównać ze znoszeniem dysproporcji między płciami i rasami. Wydaje się więc Böhme zwolennikiem raczej posthumanizmu (zmiana pojmowania roli człowieka w świecie, zerwanie z optyką antropocentryczną) niż transhumanizmu z jego technooptymizmem i racjonalnym konstruowaniem cielesności^[38]. Z obawą obserwuje, jak biomedycyna podważa niegdysiejsze stosunki między faktycznością a projektem, to, co było "naturą" (acz nie istotą) człowieka czyniąc wytwarzalnym. Czy godzimy się przyjmować coś jeszcze jako "dane"? W warunkach, gdy pojęcie *datum* utraciło klarowność, nawet opieranie się manipulacji stanowi nie akceptację "naturalności", ale wybór. Choć zatem dla Böhme - jak u egzystencjalistów - człowiek jest tym, czym nie jest, antropolog wyznacza ideał sztuki życia zawarty w definicji istoty ludzkiej jako umiejacej powiedzieć "nie" w imię nieredukowania siebie do obiektu "zdatnego do użytku". Sytuacja jest jaśniejsza, jeżeli chodzi o ingerencję pod presją; co natomiast, jeśli ktoś **świadomie** pragnie technicznego ulepszenia siebie? Czy to fałszywa (samo)świadomość?

Do samoświadomości zasadniczo podchodzi Böhme z ambiwalencją; dywaguje, czy nie jest ona zaledwie "europejską chorobą"^[39], która powoduje w człowieku pęknięcie - tak oto

osoba poruszająca się świadomie utraciła dopasowanie do własnego ciała, lepiej znanego anatomom i lekarzom niż jej samej. Antropolog przypomina *laudatorem temporis acti*, gdy utrzymuje, iż w dziejowym "rozwoju" tracimy na bezpośredniości, a jego wiara w "człowieka kompetentnego", mimo iż sam akcentuje zanik wiedzy potocznej, zdaje się mieć charakter utopii regresywnej. Tymczasem trudno przywrócić dawną wiedzę nie tylko dlatego, że oparta na niej sztuka życia bywa dyskredytowana przez ekspertów (wiedza=władza)^[40], ale też często nieprzydatna w naszych warunkach kulturowych (choć wraca się np. do ziołolecznictwa). Z takim nastawieniem wiąże się wspomniana apologia kontestacji, która zbliża Böhme do Marcusego czy innych przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej. Działania takie mają dziś nieraz równie duże znaczenie, acz mniejszy zasięg niż w latach 60. (wzmiankowane przez badacza akty obywatelskiego nieposłuszeństwa czy rezygnacja z tzw. kariery zawodowej), jeśli jednak manifestacją suwerenności jest dlań spalenie banknotu, to może sobie na nią pozwolić tylko ktoś, kto nie zamartwia się, jak przeżyć "do pierwszego". Toteż nasuwa się pytanie, dla kogo Böhme pisze. Sam kieruje swe "wykłady" głównie do tzw. inteligencji, mimo iż zauważa, że zwykło się przeceniać jej rolę i altruizm^[41]. Trudno orzec, czy miałyby stanowić forpocztę na drodze ku realizacji jego dezyderatów (co odstrasza przez asocjacje z ideologiami, które też chciały oświecać maluczkich); myśliciel pomija też realne społeczne warunki owej realizacji. Może *ex definitione* "życia na własny rachunek" nie sposób uczynić ruchem masowym?

Jego nawoływanie do reformy (przechodzące w prognozy w trybie orzekającym) zdaje się więc elitarystyczne, niemniej podkreśla on, że aby suwerenność nie była efemerydą, trzeba ją dzielić z innymi (słyszemy tu echa choćby Camusa), do wspólnoty ludzi suwerennych jest zaś konieczna nowa kultura, co wymaga znalezienia form cielesnej komunikacji, artykulacji uczuć i kształtowania życia^[42]. Zdaniem Böhme one istnieją, jednak nie w społeczeństwie zachodnim, czym wpisuje się w nurt wieszczący uwiąd europejskiej cywilizacji i zwracający się ku kulturom egzotycznym, mniej przerafinowanym. Szansy na integrację różnych kultur upatruje w dychotomii między zbiorowościami a jednostką, w której rodzi się szczelina dla wolności.

Czy krytyka ta nie jest przebrzmiała?^[43] Zdaje się, że przekroczyliśmy stan hegemonii *ratio* i przymusu określoności, szerzą się z jednej strony krzewione przez Böhme postulatory posthumanizmu, z drugiej ruchów emancypacyjnych (które uznawał za przestarzałe jako - powiedzielibyśmy - metanarracje)^[44]? Wszak cały czas trwają konflikty na tle przyznawania

praw mniejszościom i uciskanym, a sam badacz przekonuje, że znoszenie hierarchii nie implikuje zniesienia odrębności "innego"; nastąpiłoby to, gdyby myśl była tożsama z bytem, wszakże myślenie nie jest jedynym sposobem bycia^[45], bardziej źródłowa okazuje się cielesna obecność. Z postmodernistycznym odwrotem od myślenia opozycjami idzie wszakże u niego typowa dla modernizmu emfaza, zaś wysuwane konkluzje rozważań mają charakter etyczno-oceniający. Zamiast cynizmu (który wydaje się na wskroś postmodernistyczny)^[46] proponuje niewzruszoność - nie w sensie apatii, lecz stałości przekonań i sztuki obrony "siebie" w swej nieusuwalnej inności. Pojawia się jednak problem obiektywności, skoro wytycza granice owej inności (np. cyborgi), a ostrzegając przed totalizacją koncepcji ludzkiej natury, własną wizję zdaje się uważać za panaceum na bolączki Zachodu. Przedstawiając samopojmowanie jako radykalnie historyczne, zakłada, że jego dzieje mogą wskazać drogę ku lepszej sztuce życia. Dołącza do długiego szeregu tych, którzy napominają, by nie wypierać swojego "cienia", nie barykadować się w ciasnej strukturze, nie wartościować autorytatywnie^[47]. Kategorie braku, nicości, dystansu, zakazu, nieświadomości, co przyznaje Böhme, są znamienne dla filozofii XX wieku zorientowanej antropologicznie i tak jak głosiciele kryzysu europejskiej kultury, pisze on o "katastrofalnej ogólnej sytuacji ludzkości"^[48].

Zatem cóż po filozofie w czasie marnym? Niemiecki antropolog żywi przekonanie, że właśnie ów kryzys "sprzyja uformowaniu się człowieka suwerennego", a jeśli dziś zadaniem intelektualistów jest nie tyle prawodawstwo, ile tłumaczenie świata, które pomaga w sztuce życia, to ukazując różne konteksty człowieczeństwa, niewątpliwie pragnie on pełnić taką rolę. Życie jednak ostatecznie jest jednostkowe, sztuka życia zaś oznacza zawsze bardziej *ars* niż *techne*. Dlatego Böhme zaleca po prostu trening: "W aktach interpretacji antropologicznej przejścia (...) [między paradygmatami] dokonują się przynajmniej na poziomie wyobrażeń, ale ćwiczenie może doprowadzić do ich realizacji *in praxi*"^[49]. Gdy jednak dopuścimy już owe odtrącone możliwości, jak wybierać między nimi? Częstokroć "inne" przynosi wszak hańbę, ból i odtrącenie... Chwaląc definicję szczęścia jako dodatniego bilansu życia, Tatarkiewicz argumentuje: "ma tę zaletę, że uwydatnia, iż chodzi w szczęściu nie o wyłączność, lecz o przewagę przeżyć dodatnich; ale (...) sugeruje, iż można obliczyć szczęście, gdy tymczasem można go tylko **doświadczyć** [podkr. K. Sz.]"^[50].

Oto sedno wezwania do porzucenia marzeń o istocie na rzecz faktyczności: tego, jacy jesteśmy bez kalkulacji, w cielesnym wystawieniu na świat. Dzisiaj - w dobie masowego zbytu środków przeciwbólowych, operacji plastycznych, biurokratyzacji nauki i tworzenia

"biznesplanów" dla życia - szczególnie cennym rysem proponowanej przez Böhme sztuki życia wydaje się akceptacja faktu, że nie wszystkim możemy władać; **sprzeciwiać** winno się nie tylko w imię kierowania sobą (które ktoś może traktować niczym zadanie menadżerskie), lecz przyjmowania losu. Człowiek suwerenny, jeżeli jest szczęśliwy, to nie jak folgujący sobie hedoniści, wypróbowujący alternatywne stany dla rozrywki; przeciwnie - szczęściem trudnym, aktywnym i "wbrew". Z drugiej strony warto mieć w pamięci, że jego szczęście jest również szczęściem dziecka biegnącego po plaży.

-
- [1] Por. np. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001.
- [2] Por. np. P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003.
- [3] Por. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Tanalska [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków 1998, s. 269-298.
- [4] S. Czerniak, *Przedmowa* [do:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, red. S. Czerniak, Warszawa 1998, s. XXVIII. .
- [5] Por. S. Czerniak, *Wstęp. Niemiecka antropologia filozoficzna XX wieku. Klasycy i wątki współczesne* [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004, s. 6-7.
- [6] Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 41-149.
- [7] Wśród analizowanych przez niego wymiarów ludzkiego doświadczenia, jak słusznie zauważa S. Czerniak (tegoż, *Przedmowa...*, s. XLVI), brak np. cierpienia, twórczości czy religijności (sprowadzonej do mistyki).
- [8] Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 2.
- [9] Por. np.: M. Foucault, *Szaleństwo i społeczeństwo; "Rządomyślność"; Seksualność i władza* [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000.
- [10] Por. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- [11] Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 250.
- [12] Tamże, s. 5.
- [13] J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 379-380.
- [14] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 248.
- [15] Por. tamże, s. 257.
- [16] J. Ortega y Gasset, *Medytacje o "Don Kichocie"*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2008, s. 22.
- [17] Por. np. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 75-77. Nie można pominąć tu kluczowego dla antropologii filozoficznej rozróżnienia na *Leib* (ciało żywe) i *Körper* (ciało jako materia) - por. np. H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty 2004, s. 32.
- [18] Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa (i in.), Kraków 2007, s. 406.
- [19] Por. tamże, s. 434-435.
- [20] Por. G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2002, s. 131-132.
- [21] Nastroje, które przybywają z zewnątrz przez naszą cielesną obecność, stanowią podstawę estetyki Böhme, niebędącej dlań wiedzą o wartości dzieła sztuki, lecz namysłem nad samopoczuciem człowieka w jego przyrodniczym otoczeniu - por. S. Czerniak, *Gernota Böhme antropologizacja estetyki* [w:] G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody...*, s. XIV.
- [22] Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2003, s. 591-592.
- [23] Tamże, s. 533.
- [24] Por. G. Böhme, *O naturze człowieka* [w:] *Studia z filozofii niemieckiej...*, s. 169.
- [25] Por. M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą* [w:] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. XXIV.
- [26] G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody...*, s. 133-134.
- [27] Por. Z. Bauman, *Europa - niedokończona przygoda*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, *passim*.
- [28] Por. G. Böhme, *O naturze człowieka...*, s. 157. Dezideraty te są skądinąd charakterystyczne dla tzw. ekologii głębokiej - por. np. B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1995.
- [29] A. Camus, *Człowiek zbuntowany (fragmenty)* [w:] W. Szydlowska, *Camus*, Warszawa 2002, s. 139.
- [30] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 47.
- [31] Na temat "systemów eksperckich" jako zjawiska niezbędnego wobec multiplikacji wiedzy i wyborów oraz

- powstania społeczeństwa ryzyka por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 26.
- [32] Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 41.
- [33] W kontekście sztuki życia warto pamiętać o problematyczności założeń i binarnych opozycji propagowanych przez kontrkulturę, czego błyskotliwą analizę można znaleźć np. w książce: J. Heath, A. Potter, *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2010.
- [34] Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 266.
- [35] Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 131.
- [36] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 247.
- [37] Por. tenże, *O naturze człowieka...*, s. 161-167, 170.
- [38] Por. np. I. Kowalczyk, *O byciu z innymi (recenzja książki M. Bakke "Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu")*, "Artmix" 2012, nr 28 (18) [online], <http://www.obieg.pl/artmix/24226>, dostęp 28.05.2013.
- [39] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 23.
- [40] Por. np. M. Foucault, *Wiedza i władza* [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, oprac. A. Jasińska-Kania (i in.), t. 1, Warszawa 2006, s. 537-544.
- [41] Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 19.
- [42] Tamże, s. 252.
- [43] Warto uwzględnić też trzy dekady upływające od publikacji jego zarysu antropologii; w tym czasie nastąpiły w kulturze zachodniej znaczące zmiany związane głównie z gwałtownie rosnącą rolą Internetu.
- [44] "Patrzmy dziś z konsternacją na konwulsje dawnych ruchów wyzwoleniczych, (...) [gdy] zerwanie jednych kajdan było jednocześnie nałożeniem następnych. (...) Za sobą mamy egzorcyzmy wyzwolenia seksualnego, (...) w których mieszczańskie dzieci pozbywały się własnego wiktorianizmu" - tamże, s. 3.
- [45] Por. tamże, s. 7.
- [46] Na temat "cywilizacji cynizmu" por. S. Marzec, *Sztuka, czyli wszystko. Krajobraz po postmodernizmie*, Lublin 2008, s. 115-116.
- [47] Z braku miejsca można wspomnieć Nietzschego jako "patrona" współczesnego zakwestionowania podziału na ciało i duszę, dowartościowania wielości sił w człowieku, sprzeciwu wobec norm negujących życie etc.
- [48] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 252.
- [49] Tamże, s. 230.
- [50] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2003, s. 40.