

Witold P. Glinkowski

Uniwersytet Łódzki

„Problem człowieka” a problematyczność filozofii

Problem człowieka

To określenie nawiązuje do tytułu książki Martina Bubera, będącej przywołaniem dziejów filozoficznego pytania o człowieka, a zarazem rekapitulacją niedoskonałości dotychczasowych projektów. Autor stawia tezę, że pogłębionej refleksji nad człowiekiem sprzyjały cywilizacyjne kryzysy, które określa jako „epoki bezdomności”. Podczas ich trwania, w przeciwieństwie do „epok zadomowienia”, myśl antropologiczna nie ulega przyporządkowaniu szerszej, kosmologicznej perspektywie, lecz „osiąga głębię i samodzielność”¹. Jeśli człowiek Arystotelesa postrzegał siebie i dziwił się sobie jako część świata, to człowieka Augustyna zaczyna już zdumiewać to, „czego nie sposób zrozumieć jako części świata, jako rzeczy pośród innych rzeczy”². Taka problematyzacja rzuca ciekawe światło na antropologię jako dziedzinę filozofii, ale także na idiom refleksji filozoficznej jako takiej. Buber sugeruje też, że między człowiekiem a filozofią zachodzi

¹ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 11.

² Tamże, s. 13.

związek szczególny – inny niż w przypadku pozostałych dziedzin aktywności ludzkiej. Bo chociaż każda dziedzina kultury daje człowiekowi możliwość wyrażania się w ich obszarze, to jednak filozofia umożliwia ponadto postawienie samego „problemu człowieka”, podjęcie refleksji nad tym, co dla człowieka specyficzne, co stanowi o jego istocie. Można przyjąć, że między człowiekiem a filozofią zachodzi szczególna więź, powinowactwo oparte na problematyczności ich obu. Problematyczność nie jest tu zarzutem czy świadectwem bezsiły, wyrazem niewiedzy, lecz staje się wyróżnikiem. Jest przesłanką za wyjątkowością, zarówno człowieka, jak i pola, w którym dokonuje się jego ucłowieczenie, traktowane jako proces permanentny. Dzieje się to w obrębie kultury, historii i oczywiście w kontekście natury – wyraża się to w ich przestrzeni i poprzez środki, jakimi one dysponują. Jednak doświadczanie i rozpoznawanie tego procesu ma głębszą podstawę niż kulturowo-przyrodnicze „tu i teraz”. Gdyby bowiem sprowadzić filozofię do doraźnej gry kulturowej, stałaby się efermerydą, chwilowym kaprysem intelektu, zespołem artefaktów, traktowanym jako łańcuch historycznych dokonań lub przeciwnie, jako zbiór koncepcji otwartych na nieustanną reinterpretację i stanowiących budulec dla kolejnych propozycji. Ale taki sam los czekałby człowieka – istotę nie tylko tymczasową, ale pozbawioną racji, by poszukiwać niezmiennego fundamentu, wyróżniającego go spośród bytów.

Próby podtrzymywania i zrehabilitowania idei wyjątkowości człowieka nie zostały, na szczęście, zarzucone, nawet w filozofii współczesnej. Max Scheler zakładał, że wszystkie zasadnicze problemy filozofii można sprowadzić do pytania o to, „czym jest człowiek” oraz jakie miejsce zajmuje w obrębie uniwersum i wobec Boga³. Jednocześnie pytania o „początki” człowieka, o jego kulturową emancypację, transcendującą kontekst przyrodni-

³ M. Scheler, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 3.

czy oraz o jego swoistość, winny być wedle Schelera stawiane w płaszczyźnie filozoficznej, nie zaś genetyczno-naturalistycznej. Jak utrzymuje promotor współczesnej antropologii filozoficznej, żadna bowiem, „choćby nie wiem jak wąska ścieżka czy droga, nie prowadzi od *homo naturalis* i jego hipotetycznie skonstruowanej prehistorii do człowieka historii”⁴. Scheler dostrzegł zarazem wieloaspektowość pytania o człowieka, uniemożliwiającą wygenerowanie jednoznacznej i ostatecznej „definicji” człowieka, który przecież „jest rzeczą tak rozległą, różnobarwną, różnorodną, że wszystkie definicje wypadają zbyt kuso”⁵. Martin Heidegger, niezależnie od radykalnego dystansu jego ontologii fundamentalnej względem zagadnień rozpatrywanych na poziomie filozoficznej antropologii, nie waha się przywołać intuicji Schelera i personalistów:

Do istoty osoby należy, że egzystuje ona jedynie w spełnianiu aktów intencjonalnych, z istoty więc nie stanowi przedmiotu. Każda psychiczna obiektywizacja, a więc każde ujęcie aktu jako czegoś psychicznego jest równoznaczne z depersonalizacją⁶.

Pojawia się jednak kwestia, jak rozumieć ostatnie stwierdzenie? Czy depersonalizacja jest pomyłką lub uchybieniem w ekspozycji pytania o człowieka? Czy prowadzi ona do deformacji poznania, czy raczej stanowi egzystencjalne zagrożenie, na które narażeni jesteśmy jako ludzie – ulegając mu, albo nawet je prowokując, dobrowolnie zmierzając ku niemu? Czy osobowy status człowieka jest czymś nieodwołalnie aktualnym, czy raczej stanowi przywilej: może być wybierany, interioryzowany lub odrzucany? W przypadku innych istot żywych sprawa wydaje się prosta: każde indywiduum jest przedstawicielem swego gatun-

⁴ Tamże, s. 6.

⁵ Tamże, s. 8.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1993, s. 67. Heidegger dystansował się od tej tradycji, mającej swe korzenie zarówno w myśli greckiej, jak i w dogmatyce chrześcijańskiej. Tamże, s. 68.

ku na mocy genotypu i fenotypu, które potrafimy w nim rozpoznać. Żaden z nich nie musi „wybierać siebie”; wystarczy, że jest taki, jaki jest. Tylko człowiek może odwracać się od swego człowieczeństwa, poprzestawać na funkcjonowaniu biologicznym i psychicznym, bez aspirowania do poziomu osobowego. Samo zresztą zamierzone dystansowanie się człowieka od swojej osobowej istoty (cokolwiek kryłoby się pod tym określeniem), nie jest zapewne równoznaczne z porzucaniem człowieczeństwa (rozumianego filozoficznie, nie zaś biologicznie). Takie porzucanie człowieczeństwa staje się realnym zagrożeniem dopiero w chwili rezygnacji ze stawiania „problemu człowieka”. Wiązałoby się to z uznaniem za słuszną opinią głoszącej ludzką „bezproblematiczność” i postrzegającej człowieka jako bezpiecznie określonego przez kulturowe i biologiczne ramy jego istnienia. Niebezpieczeństwo odczłowieczenia tkwi zatem nie tyle w świadomej rezygnacji z „wyboru siebie”, wyboru rozumianego jako decydowanie się na afirmację osobowego wymiaru swego istnienia, na rzecz zignorowania go, ile w uznaniu, że taki wybór jest iluzją. Zanegowanie takiego wyboru byłoby jakąś formą porzucania aksjologicznej „ekscentryczności” człowieka, a nawet zakwestionowaniem jego etycznej podmiotowości. W konsekwencji prowadziłoby to także do podważenia zasadności filozoficznego pytania człowieka o jego aksjologiczny *eidos*. W ten sposób człowiek stałby się bezproblemowy, bez reszty dostępny naukowej eksploracji, dostarczającej coraz głębszych, coraz pełniejszych, precyzyjniejszych i bardziej wyrafinowanych diagnoz – zawsze jednak uprzedmiotawiających i partykularnych. Pocięszające jest tylko to, że rezygnacja z egocentryczno-personalnego postrzegania i doświadczania człowieka nie może być aktem dekretowanym arbitralnie i jednostronnie przez Ja – wymaga ona potwierdzenia przez Ty. Tym samym wizja odczłowieczenia, pojawiająca się w planie indywidualnym oraz społecznym, jakkolwiek nie znika, to jednak podlega mediacji, która przebiegać może i powinna w przestrzeni otwieranej przez filozofię.



Problem człowieka a problematyczność filozofii

O ile problematyczność człowieka sprzyja filozoficznej refleksji nad nim, a nawet jest jej warunkiem, o tyle obecna „problematyczna” sytuacja filozofii budzi uzasadniony niepokój. Wprawdzie filozofia „ma się dobrze”, ale ludzie odwracają się od niej, uznając ją za zbędny relikwiarz minionego czasu. A jeśli nawet dają jej drugą szansę, wspomniałomyślnie przyzwalają jej na zachowanie prawa do istnienia, to pod warunkiem, że uwaga, którą jej poświęcamy, okaże się rozsądną inwestycją i rychło przyniesie wymierne korzyści.

Niewątpliwie nie do utrzymania jest wizja filozofii jako kronikarki przebrzmiałych naiwności w myśleniu o człowieku i o świecie. Jednak filozofia – co sygnalizuje jej nazwa – mogłaby nadal patronować człowiekowi pytającemu o swoją bezprecedensowość, upierającemu się przy niej, pragnącemu traktować ją jako uzasadnienie trwałej aktualności „problemu człowieka”. To właśnie w obrębie filozofii jest miejsce, by taki problem postawić, nie zrażając się jego patetyczno-anachronicznym brzmieniem oraz pretensjami, którym daleko do zadośćuczynienia wymogom naukowości. Specyfiką tak rozumianego problemu jest jego nieredukowalność oraz niemożliwość przeprowadzenia subsumpcji – niepodobna pozbawić go dialogicznej polifoniczności, przełożyć na język, w którym stawia się przedmiotowe pytania o rzeczy. Kostium słowny pojęcia „problem” jest oczywiście czymś konwencjonalnym. Z pewnością nie idzie tu o problem w znaczeniu wyzwania poznawczego, przed którym stają nauki, traktując go jedynie jako wyraz poznawczego niedostatku, bądź niewydolności w zakresie aplikacji tego, co należy do teorii, w sferze techniczno-utilitytarnego zastosowania. Gabriel Marcel, w celu odróżnienia problemu filozoficznego od „problemów”, przed którymi stają nauki, używa tu określenia „tajemnica”. Odróżnia ją od wszelkich „problemów” pojawiających się w horyzoncie poznawania, manipulowania, użytkowania. Dla Marcela różnica

między problemem a tajemnicą jest podobna do różnicy między posiadaniem i byciem. Tajemnica, w odróżnieniu od tak pojmowanego problemu, wymaga zaangażowania całego człowieka i je zakłada. Problem – w Marcelowskim sensie tego słowa – należy do sfery rozpoznawania faktów, konstatowanych w sposób teoretyczny lub praktyczny, ale zawsze zewnętrznych. Problem pojawia się jako przeszkoda – jako zewnętrzny i obcy, mający źródło nie w człowieku, lecz wyłaniający się z przedmiotowego uniwersum, toteż zawsze będący niejako „poza człowiekiem”. Tajemnica, przeciwnie, skłania do uczestnictwa na poziomie egzystencjalnym, do włączenia się w nią, a nie do jej przecięcia⁷. Tajemnica dotyczy tego, kto jej doświadcza i dlatego jej uprzedmiotowienie skutkowałoby autouprzedmiotowaniem. O ile też „właściwością problemów jest to, że stają się coraz bardziej szczegółowe”, o tyle tajemnica nie poddaje się uszczegółowieniu⁸. Rzeczywistość daje się adekwatnie ująć jedynie jako tajemnica, stwierdza Gabriel Marcel, i dodaje: „Ja tak samo”⁹. Nawet dla autorów, niepodzielających Marcelowskiego stylu filozofowania, jasne jest, że tak rozumiana tajemnica przekracza poddający się obiektywizacji porządek faktów: „Aby wyłoniła się tajemnica – komentuje Etienne Gilson Marcela – muszę spotkać coś, co pochłania cały mój byt [...] – tajemnica i uczestnictwo ontologiczne stanowią jedno”¹⁰. W podobnym duchu wypowiada się, skądinąd daleki od Gilsona, Buber. Odróżnia on świat-To, który poznajemy i przekształcamy, od świata-Ty, w którym partycypujemy na poziomie istnienia. A zatem „problem człowieka” byłby rodzajem tajemnicy, o tyle, że właściwym dlań środowiskiem jest dyskurs filozofii, która sama uwikłana jest w problematyczność. Jest to jednak problematyczność całkiem inna od

⁷ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Wyd. PAX, Warszawa 1986, s. 86.

⁸ Tamże, s. 87.

⁹ Tamże, s. 18.

¹⁰ E. Gilson, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Wyd. PAX, Warszawa 1979, s. 367.

problemów nauk realnych, które domagają się rozwiązania na drodze wyjaśniania, a podstawowym kryterium ich wartości jest użyteczność i dyspozycyjność w zakresie instrumentalnego ukierunkowania realizowanych badań.

Pozateoretyczny i interpersonalny wymiar problemu człowieka

Można zaryzykować tezę, że dotychczasowa ewolucja filozoficznej recepcji „problemu człowieka” – rozpatrywana zwłaszcza z perspektywy współczesności – była podobna do tej, która modyfikowała kształt filozoficznego „problemu Boga”. W obu przypadkach droga zapytywania okazywała się zarazem drogą błądzenia, wynikającego po części z ograniczeń filozoficznego dyskursu, po części zaś z pokusy redukcjonizmu, prowadzącego do przykrawiania przedmiotu eksploracji do takiej postaci, która byłaby poręczna, zważywszy na specyfikę aparatu pojęciowego, określającego wydolność teoretycznego dyskursu. Uleganie tej tendencji prowadziło jednak do jej rewizji, a nawet kontestacji. Było impulsem do poszukiwania nowych formuł, w których dałoby się postawić pytania – mające nadal filozoficzny status, ale nieuciekające w ograniczające je formalne i treściowe presupozycje. A zatem, w przypadku pytań o człowieka, a także pytań o Boga, wyjałowienie i wyczerpanie nośności dotychczasowego paradygmatu okazywało się produktywnie dla szukania nowych, niezawężonych do optyki wyłącznie teoretycznej i nieprzesądających o priorytecie tradycyjnych filozoficznych kategorii oraz dotychczas użytkowanych nisz semantycznych, takich, jak „substancja”, „podmiot” lub „byt” („bycie”), za to otwartych na kontekst interpersonalny, wraz z relewantnym dla niego obszarem etyki oraz takimi „nowymi” kategoriami i określeniami, jak np. „spotkanie”, „Ty”, „bliźni” czy „odpowiedzialność”. Pojawiała się też tendencja do „upraktycznienia” filozoficznych pytań o człowieka, nie bez wyraźnej korespondencji z analogiczną, obser-

wowaną w przypadku stawiania filozoficznych pytań o Boga. U wspomnianego Marcela „teoretyczny” problem poznawalności Boga zostaje zastąpiony „praktycznym” problemem Jego świętości¹¹. Niewątpliwie podobna przemiana dotyczy „problemu człowieka”, który uzyskuje autonomię względem ontycznego uniwersum, do którego wcześniej był włączany, jako jeden z jego elementów czy wymiarów. Wedle Bubera zjawisko „zaćmienia Boga”, diagnozowane przez Nietzschego (choć bardziej w sposób socjologiczny niż filozoficzny), jest paralelne do „zaćmienia człowieka”, któremu sporo uwagi poświęci podejmujący jego intuicje Abraham Joshua Heschel¹². Również Emmanuel Lévinas będzie zabiegał o przeniesienie akcentów – zarówno w dyskursie o człowieku, jak i o Bogu – z przestrzeni ontycznej i z poziomu sterylnej teorii, w przestrzeń aksjologiczną i na poziom żywych interakcji, dla których właściwe będą interpersonalne odniesienia i międzyludzkie spotkania. Lévinas, wpisując w horyzont etyki filozoficzny problem człowieka jako otwierającego się na nieskończoność i doświadczającego jej w kategoriach bezprecedensowego wydarzenia, zaproponuje, by mówić o nim w kategoriach *p r a g n i e n i a*, które zostaje odróżnione od wszelkiego rodzaju potrzeb. Podążając za tą myślą, można by powiedzieć, że wyjątkowość człowieka ujawnia się dopiero w geście etycznym, rozumianym jako przekraczający „racjonalność”, legitymizowaną wykładnią etycznego obowiązku i w nim się wyczerpującą, gdyż z niego czerpiącą swe racje. Obowiązek okazuje się czymś zewnętrznym, zobiektywizowanym, wskazującym na *p r a w o*, które winno być respektowane, które jednak nie musi stanowić impulsu dla ludzkich pragnień i rzadko nim bywa. Prawo zakłada anonimowość respektujących go podmiotów. Odwołuje się

¹¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000, s. 31.

¹² A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wyd. UŁ, Wyd. Punctum, Łódź-Warszawa 2014, s. 59–62.



też do tożsamości reguł, które obowiązują wszystkich podlegających jego jurysdykcji, z których każdy zwykle występuje zarazem w roli podmiotu i przedmiotu prawa. Tak rozumiane prawo wpisuje się raczej w kontekst ludzkich potrzeb niż pragnień.

Dialog jako transgresja dyskursu

Również mowa poddana refleksji filozoficznej może ujawnić swoją problematyczność, niesprowadzalną do ustaleń wypracowanych w obrębie naukowej refleksji o języku, a także odmienną od występującej w przestrzeni dyskursu nauk realnych. Okazuje się nie tylko ważnym przedmiotem badań, ale też argumentem za „problematycznością” wpisaną w kondycję człowieka i decydującą o jego ontycznej specyfice. Mowa, na co uwrażliwia refleksja filozoficzna, jest nie tylko medium porozumienia umożliwiającym transfer informacji i budowanie konsensu w zakresie naukowego obrazu świata. Mówienie – jak uczy Buber, Marcel, Lévinas i wielu innych – nie musi pozostawać w roli zakładnika tego, co jest „do powiedzenia”¹³. Mówimy nie tylko z powodu treści, przedmiotowego „o czym”. Ważnym aspektem mówienia jest wymiar podmiotowo-osobowy, otwieranie się na Innego. A tu racją mówienia jest raczej słuchanie¹⁴. Jeśli mowa jest r o z - m o w ą , a bywa nią bez wątpienia i zapewne tam należy szukać jej początków, to – jak spostrzega Lévinas – do istoty tak pojmowanej rozmowy „należy apologia, przez którą ja jednocześnie afirmuje siebie i skłania się przed transcendencją”¹⁵. Tak postrzegane mówienie nie wyczerpuje się w autoprezentacji czy w autoafirmacji mówiącego, lecz czyni go wrażliwym na etyczne żądanie, które płynie od Drugiego, często wbrew kulturowemu uzusowi i spoza

¹³ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000, s. 80–84.

¹⁴ Tamże, s. 84–89.

¹⁵ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 1998, s. 27.

jakiegokolwiek kodeksu, i w obliczu którego winien stanąć oświadczenie¹⁶.

Również dla Heschela, budującego swą antropologiczną koncepcję wokół dystynkcji: *human being* vs *being human*¹⁷, głównym problemem filozofii pozostaje problem człowieka: „Być to czasownik nieprzechodni”, jednak „być ludzkim [...] jest czymś więcej niż być”¹⁸. Problematyczność człowieka, świadcząca o jego randze, jest funkcją ludzkiego uwikłania w sprzeczności. Współczesne tendencje, by człowieka od nich uwalniać, uznaje Heschel za zagrażające odczłowieczeniem. Wiarygodnej odpowiedzi na pytanie o człowieka nie dostarczy nauka, a samo pytanie może postawić jedynie filozofia. Odpowiedzi na nie daremnie szukać w sferze przyrodniczej lub kulturowej, gdyż przyczynkami do rozpoznawania jest to, co uobecnia się w sferze „bycia ludzkim”, traktowanej jako dyspozycja, zdolność do istnienia „na miarę człowieczeństwa”, *more humano*¹⁹. Rozpoznawanie i objaśnianie świata nie jest tożsame z jego rozumieniem. To ostatnie zawsze musi przebiegać w horyzoncie problemu, którego archetypem jest tajemnica. Zdolność człowieka do wybierania swojej natury, będącej nie tylko „ludzką” w sensie gatunkowym, ale też przebiegającą w sposób właściwy człowiekowi – *more humano* – albo do zaprzeczania swojej ludzkiej wyjątkowości, dystansowania się od niej lub ignorowania jej, stanowi specyficzny wyznacznik bycia człowiekiem. Dla jednych jest on kwintesencją ludzkiej wolności, która wyraża się nie tylko afirmacją, ale także możliwością nega-

¹⁶ Tenże, *Inaczej niż być lub poza istotą...*, wyd. cyt., s. 90–104.

¹⁷ „Bycie ludzkim [...] jest dezyderatem właściwym bytowi ludzkiemu. Nie jest dane *explicite*, lecz daje się wywnioskować z doświadczenia”. „Bycie ludzkim zdarza się, pojawia się w chwilach”. A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, wyd. cyt., s. 46, 78. Por. K. Wojtkowska, *Słowo od Tłumacza i Wydawcy*, wyd. cyt., s. 17–20; por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, KUL, Lublin 2000, s. 156–162.

¹⁸ A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, wyd. cyt., s. 89.

¹⁹ Tamże, s. 25.

cji, odwracania się od „bycia ludzkim”²⁰. Inni przeciwnie, afirmacji człowieczeństwa skłonni są upatrywać jedynie w aktach wybierania przez człowieka tego, co go wyróżnia, zaś działania destrukcyjne dla „bycia ludzkim”, zaprzeczanie mu, bądź podważanie jego statusu, uznają za sprzeczne z ludzką wolnością, nie należące do jej obszaru wyborów sankcjonowanych jej użyciem²¹.

Ale również język przynosi sugestie przydatne w planie filozoficznych dociekań sensu bycia człowiekiem, jako szansy i zadania. Rdzeń hebrajskiego słowa *alam*, oznaczającego świat, wskazuje na czynność ukrywania, zasłaniania²². Orzekanie o obiektach przyrodniczych jest, a przynajmniej może i powinno być jednoznaczne i wyczerpujące; orzekanie o człowieczeństwie – przebiegające poza biologią i poza kulturą, gdyż rozsadzające ich ramy – podlega wedle Heschela stopniowości: „stopień naszego bycia ludzkim pozostaje wprost proporcjonalny do stopnia, w jakim troszczymy się o innych”²³. Człowiekiem, jako „miarą wszechrzeczy”, mogłaby się zająć nauka i czyni to z powodzeniem. Jednak zadaniem filozofii jest pójść dalej, jak zakłada Heschel, i pytać, „Co jest miarą człowieka?”²⁴. To pytanie jest wyzwaniem i zadaniem aktualnym tak długo, jak długo zamierzamy postrzegać siebie w kategoriach ludzkich, z uwzględnieniem nieredukowalności jego intencji oraz otwieranego przez nie aksjologicznego horyzontu.

Takie określenia, jak „osoba”, „obecność”, „spotkanie”, niewątpliwie prymarne w perspektywie mówienia o człowieku, sygnali-

²⁰ J. Tischner, „Wolność człowieka jest miejscem dla Boga niedostępnym”. Podobnie: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2003, s. 31–46.

²¹ K. Barth, *Mensch und Mitmensch. Die Grundformen der Menschlichkeit*, Göttingen 1955, s. 42. Por. *Podstawowa forma człowieczeństwa*, tłum. J. Zychowicz, [w:] B. Baran, *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991, s. 173–174.

²² A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 77.

²³ Tenże, *Kim jest człowiek?*, wyd. cyt., s. 91.

²⁴ Tamże, s. 50.

zują zarazem tajemnicę. Zrezygnowanie z nich, wyrugowanie ich z dyskursu o człowieku, pociągnęłoby za sobą uproszczoną i nieadekwatną wizję człowieka; uczyniłoby go jednym spośród bytów. W konsekwencji przyjęcia takiej okrojonej, pozafilozoficznej i pozadiologicznej perspektywy, osoba zostałaby rozpoznana jako *alter ego*, spotkanie stałoby się synonimem napotykania, a *Na przeciw* – o którym pisał Buber jako warunku inicjującym ludzką wrażliwość – utraciłoby swoistą jakość trwającej obecności, „bycia wobec” (*Gegenwart*) i można by je bez przeszkód utożsamić z terażniejszością właściwą przedmiotom (*Gegenstand*)²⁵.

Konkluzja

„Filozofia się zestarzała” – niedawno usłyszałem taką diagnozę postawioną z pełnym przekonaniem przez osobę, co ciekawe, reprezentującą pokrewną dyscyplinę humanistyczną. Co skłania do takich przeświadczeń? Czy to, że filozofia nie dość schlebia naszym potrzebom, nie dość energicznie zabiega o zachowanie oraz ujawnienie swej wyrazistości i niesprowadzalności do żadnego z obszaru ludzkich działań? Czy jej grzechem jest niepodążanie lub nienadążanie za kulturową modą, albo rezygnacja z uznania różnic, wcale nie subtelnym, jakie dzielą ją od pozostałych dziedzin wiedzy? A może jej wina wynika z braku wiary w rozwinięcie własnych możliwości w świecie, który o filozofii zapomniał?

Jednak spróbuję jej bronić, odwołując się do argumentów wszystkim znanych, a zarazem zapomnianych... niemal przez wszystkich. O specyfice filozofii przesądza abstrakcyjność jej problematyki, metod oraz form dyskursu, otwartość jej pola za-

²⁵ Spotkać osobę, wyjaśnia Heschel, „oznacza nie tylko trafić na kogoś, wejść w zasięg postrzegania, ale również zgodzić się na obecność lub wejść w związek z kimś. Spotkać oznacza nie tylko stanąć wobec, ale również porozumieć się, połączyć się, współdziałać”. A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, wyd. cyt., s. 71.

interesowań, względny dystans wobec empirii, a także – w szczególności – immanentny potencjał aksjologiczny. Świat, w którym filozofia staje się „egzotycznym dodatkiem” – a jest to wizja coraz realniejsza nie tylko zresztą w Polsce – nieuchronnie przekształca się w świat bez filozofii. Ceną tego procesu jest nie tylko oczyszczenie świata z filozofii, ale też zakwestionowanie człowieka jako istoty zdolnej do pytania o siebie w sposób uwzględniający „problematyczność”, jaką nieustannie uosabia niezależnie od miejsca, czasu i od wszelkich cywilizacyjnych osiągnięć.

Rozpatrywanie filozofii w planie spełnianych przez nią funkcji usługowych względem nauki i kultury jest niebezpiecznym nieporozumieniem, oznacza podwójną degradację – jej i człowieka. Podobnie, rozpatrywanie edukacji filozoficznej w kategoriach przydatności przyszłych jej adeptów do pełnienia ról zawodowych, ich atrakcyjności na rynku pracy, przynosi uszczerbek idei filozofii oraz idei człowieka. Trudno nie docenić roli filozofii – stymulującej, dyscyplinującej czy wspomagającej rozwój nauk. Jednak nie jest to funkcja najważniejsza i na pewno nie ona przesądza o swoistości filozoficznego dyskursu, a tym bardziej o racjach jego podejmowania. Główną stawką filozofowania jest przecież człowiek, nie zaś przedmiotowo pojmowana rzeczywistość, pojmowana jako uniwersum bytów, gdyż tą – zwłaszcza dziś – w sposób kompetentny zajmują się nauki. Niezależnie od wszystkich utylitarnych profitów filozofia dysponuje autonomią, potencjałem, który wystarcza, by uznać jej prawo obywatelstwa nawet w tak obcym jej świecie, oraz do roli, jaką pełniła i pełni – bycia dowodem na istnienie człowieka.

Wypada przychylić się do opinii współczesnego autora, że: „Wielkie pytania filozofii są zarazem wielkimi pytaniami człowieka, owego chodzącego problemu”²⁶. O ile też miarą sukcesu nauk jest skala, w jakiej przewyciężają problemy, o tyle po-

²⁶ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo PTT Unum, Kraków 1992, s. 47.

winnością filozofii jest – przede wszystkim, choć nie wyłącznie – podtrzymywanie i uzasadnianie wizji człowieka, jako istoty problematycznej. Toteż, jeśli rozwój w obrębie nauk manifestuje się przekraczaniem i porzucaniem tego, co zastane, progres filozofii wyraża się rozwijaniem i pogłębianiem świadomości jej problemów, pośród których „problemowi człowieka” przysługują miejsce wyróżnione.