Witold P. Glinkowski
Uniwersytet Łódzki
Instytut Filozofii
Katedra Filozofii
Współczesnej

Człowiek – istota spoza kultury?

Pytanie o człowieka – z natury problematyczne

Na to, że pytanie o człowieka wyróżnia się wśród mnogich ludzkich pytań, zwykle nie zwracamy uwagi. Bo chociaż jesteśmy podmiotami rzeczywistości, w której żyjemy, która również nas obejmuje i dotyczy, to jednak łatwiej nam pytać o nią niż o nas samych. Do siebie przywykliśmy na tyle, by utracić, przynajmniej częściowo, wrażliwość i krytycyzm, potrzebne do stawiania pytań o siebie. Łatwiej zatem nazywać i tropić problematyczność w przestrzeni otaczającego nas świata niż w obrębie własnego istnienia.

W każdym pytaniu da się wyróżnić pytającego oraz przedmiot pytania, nie zawsze jednak zasadne jest dokonywanie takich rozróżnień. Zazwyczaj pytanie ukierunkowuje na przedmiot, na to, ku czemu jest ono skierowane; osoba pytającego, podobnie jak samo pytanie, nie jest tu głównym bohaterem. Pytający jest raczej funkcjonariuszem i dlatego, jako ten, kto pytanie uruchamia i kto zmierza do uzyskania satysfakcjonującej odpowiedzi, sam pozostaje w cieniu. Inaczej dzieje się w przypadku pytań o człowieka – tu przedmiot i podmiot wzajemnie się zakładają, dopełniają, uwiarygodniają.

Pytanie o człowieka jest dawniejsze od nauk i niemal tak dawne jak filozofia. Wyodrębniło się w V wieku p.n.e., w czasach Sokratesa. Odtąd było już trwale obecne w dyskursie filozoficznym, choć nie zawsze eksplikowano je jednakowo wyraziście; często zaledwie wtórnie i pośrednio wskazywało na antropologiczny kontekst i treściową zawartość poruszanych kwestii. W XVIII wieku Immanuel Kant uznał, że podstawowe pytania filozofii (w szczególności dotyczące źródeł i granic ludzkiej wiedzy, reguł moralnych, a także Boga, Wszechświata, ludzkiej duszy, wolności i nieskończoności) nie tylko *implicite* wskazują na tego, kto je stawia, ale niosą ze sobą cenne dla poszukiwań antropologicznych

wskazówki[1]. Człowiek to nie tylko ten, kto pyta w *taki* sposób, ale jest nadto *świadomy* rangi, zakresu, wydolności oraz statusu stawianych pytań[2].

Status i kontekst pytania o człowieka

Niewątpliwie pytanie o człowieka można sytuować w różnych płaszczyznach, a zatem nie może być zawłaszczone przez filozofię. W zależności od ram i kontekstu, w jakich się pojawi, uwiarygodniających je i wyznaczających mu pole jego ważności, będzie miało zróżnicowany charakter. Może zostać postawione w obrębie nauki, a konkretnie w obszarze którejś z nauk empirycznych. A skoro każda rządzi się własnymi regułami, posiada własny język, warsztat, metodologię, reguły i procedury badawcze, to zapewne w każdej z nich pytanie o człowieka przybierze inny wymiar. Często podnosi się kwestię odrębności nauk względem filozofii. Również nauki wykazują znaczne zróżnicowanie, toteż dawna Diltheyowska dystynkcja odróżniająca nauki „o przyrodzie" (empiryczne) od nauk „o duchu" (humanistyczne) w jakimś stopniu nadal zachowuje swą aktualność. O ile bowiem pierwsze, jak zakładał Wilhelm Dilthey, odwołują się do „wyjaśniania", o tyle drugie posiłkują się „rozumieniem". Tym samym inne będą w obu przypadkach reguły organizujące naukowy dyskurs, a także jego status oraz oczekiwania względem jego rezultatów. I wreszcie, abstrahując od różnic w obrębie wielości dyscyplin naukowych, nie sposób przeoczyć jakościowej odrębności zachodzącej między nimi a filozofią. W przypad-

[1] Pytania te korespondują z trojakim charakterem użycia rozumu: teoretycznym („Co mogę wiedzieć?"), praktycznym („Jak powinienem postępować?") oraz spekulatywnym („Czego mogę się spodziewać?"). I chociaż wszystkie one prowadzą do pytania o człowieka, niejako zbiegając się w nim, to jednak wskazują zaledwie na ograniczenia, jakim człowiek podlega jako podmiot poznający, działający i spekulatywny. I. Kant nie udzielił odpowiedzi na pytanie o człowieka, poprzestał jedynie na wysunięciu postulatu zbudowania antropologii filozoficznej. Por. M. B u b e r, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 12–14.

[2] Nawiązując do pytań patronujących filozofii krytycznej I. Kanta, wypada się zgodzić z opinią współczesnego badacza: „Później, w *Krytyce czystego rozumu*, pojawiają się pierwsze trzy pytania bez czwartego; jednak we wcześniejszym ujęciu Kant wyjaśnia, że pytanie antropologiczne jest najbardziej podstawowym spośród wszystkich, ponieważ pierwsze trzy pytania mogą być postrzegane jako fazy czwartego. Jest tu milcząco zawarta rdzenna myśl, której jednak Kant dalej nie rozwija" (P. W h e e l w r i g h t, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 65).

ku dyskursu naukowego, na co również współcześnie zwracano uwagę, można dostrzec kilka wyraźnych różnic w stosunku do dyskursu filozoficznego. Przede wszystkim, w odróżnieniu od filozofii, pytania nauki są zredukowane tematycznie (każda z nauk ma własne, jasno określone pole przedmiotowego zainteresowania), abstrakcyjne metodologicznie (każda posiada własny zestaw metod badawczych, własny aparat pojęciowy itp.), a także w większym stopniu niż filozofia podlegają weryfikacji (a zwłaszcza falsyfikacji) ze strony empirii. Filozofia jest otwarta na całą rzeczywistość, którą traktuje holistycznie, a nierzadko też teleologicznie, zmierzając do rozpoznania jej sensu oraz odkrycia jej wartości[3].

Nie powinno dziwić, że pytanie o człowieka postawione w obrębie filozofii należy do pytań najważniejszych, bowiem w kwestiach dotyczących świata czy mechanizmów rządzących ludzkim poznaniem współczesna nauka ma zapewne więcej do ustalenia i odkrycia, niż miałaby do powiedzenia filozofia.

Nadzieje antropologii filozoficznej

Pytanie „Kim jest człowiek?", wciąż aktualne, choć formułowane w różnych kulturowych kontekstach i stawiane z różnych powodów, szczególnie dobitnie zaznaczyło swą obecność w myśli współczesnej. W jej obrębie stanowiło ono impuls do zbudowania nowego działu filozofii. W drugiej dekadzie XX wieku Max Scheler uczynił je racją swego postulatu, by z szerokiego spektrum filozoficznych zainteresowań wyodrębnić antropologię filozoficzną jako samodzielną dziedzinę poświęconą dociekaniom nad istotą człowieka i swoistością ludzkiego bytowania. Ów filozoficzny namysł nad fenomenem człowieka miałby dokonywać się w korespondencji z naukami szczegółowymi, z których liczne przecież dostarczają wiedzy na temat bytu ludzkiego, wszelako status nowej filozoficznej antropologii czyniłby ją dyscypliną autonomiczną.

Nie było to jednak, jak się rychło okazało, zadanie proste. Filozoficzne pytanie o człowieka nie jest bowiem zaledwie funkcją bądź refleksem pytań naukowych. Filozofii, w odróżnieniu od poszczególnych nauk, chodzi bowiem o uwzględnienie możliwie najszerszego spektrum zagadnień antropologicznych, z których wiele musi pozostać poza horyzontem

[3] Z pewnością nie jest to stanowisko jedyne i bezdyskusyjne. Jednak nie zamierzam zagłębiać się w zagadnienia metanaukowe oraz dotyczące filozofii nauki, gdyż nie jest to istotne w perspektywie niniejszego opracowania. Dlatego poprzestanę na odwołaniu się do opinii A. Anzenbachera (t e n ż e, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1992, s. 23–29).

zainteresowania naukowego[4]. Innymi słowy, filozoficzna wizja człowieka jest czymś jakościowo różnym od sumy poszczególnych wizji naukowych, nie jest też ich syntezą.

Uprawianie antropologii filozoficznej, jak pierwotnie zakładał M. Scheler, nie powinno się sprowadzać do uogólniania z perspektywy metanaukowej czy wręcz kompilowania i wyrażania w języku filozofii tego, co wcześniej wypracowały i odkryły nauki posługujące się sobie właściwym językiem i metodologią. „Problem człowieka" rozważany z perspektywy filozoficznej wykazuje wyraźną odmienność na tle wszelkich naukowych formuł problematyzowania bytu ludzkiego.

Pośród różnych prób kategoryzowania współczesnych koncepcji antropologiczno-filozoficznych na uwagę zasługuje ta zaproponowana przez autora stosunkowo mało znanego, Wilhelma Kellera. Wyróżnił on trzy perspektywy charakteryzowania człowieka jako przedmiotu refleksji filozoficznej i tym samym trzy typy antropologii filozoficznej, tj. budowaną: „od góry" (*von oben*), „od dołu" (*von unten*) i wreszcie „od wewnątrz" (*von Innen*)[5]. Przykładem pierwszego podejścia do „problemu człowieka" mógłby być pomysłodawca idei filozoficznej antropologii, M. Scheler; z kolei protagonistami pozostałych stanowisk byliby kolejno: Helmuth Plessner oraz Martin Heidegger, o ile uznamy, że celem tego ostatniego była filozoficzna refleksja na temat człowieka, a nie jedynie „ontologia fundamentalna", którą autor konsekwentnie deklarował w swoim dziele *Sein und Zeit*, jako kontestację myślenia o bycie patronującego dawnej filozofii (jako „ontoteologii")[6].

Te warianty można rozpoznać nie tylko w antropologii filozoficznej, ale w całym filozoficznym myśleniu o człowieku. Od czasów Oświecenia największą estymą cieszył się wariant środkowy (*von unten*) – człowiek jest tu konfrontowany z przyrodą (nieustalone zwierzę, istota chora, ułomna, istota przejściowa). Ważną rolę pełni w obrębie tych koncepcji idea niedostatku i transformacji, przy czym kultura i człowieczeństwo traktowane są jako nowa jakość.

[4] Niedawno opinię zbliżoną do wizji M. Schelera, iż zadaniem antropologii filozoficznej nie powinno być odnotowywanie, powielanie bądź syntetyzowanie dorobku nauk szczegółowych, sformułował A. Węgrzecki w polemice z poglądem A. Gehlena. Zob. A. Węgrzecki, *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004, s. 248.

[5] Por. W. Keller, *Ziel und Anspruch der philosophischen Anthropologie*, [w:] *Neue Anthropologie*, Hrsg. H.-G. Gadamer, P. Vogler, Bd. 6, T. 1, Stuttgart 1975, s. 9. Na wkład W. Kellera do współczesnej filozoficznej antropologii i na rangę cytowanej publikacji zwrócił mi uwagę abp M. Jędraszewski.

[6] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 18–21, *passim*.

Kultura – tradycyjny obszar poszukiwań

Próby wyjaśnienia fenomenu człowieka, uchwycenia jego istoty i ustalenia, czy w ogóle takową posiada, zazwyczaj dotykają obszaru kultury uznawanego za charakterystyczny dla ludzkiej obecności w świecie. Milcząco zakłada się, że nie gdzie indziej, lecz właśnie tu, w spektrum rzeczywistości kulturowej, tkwi odpowiedź na pytanie o człowieka. A zatem nie natura, będąca niejako „zastanym" podłożem ludzkiego bytowania, lecz to, co ją przekracza, dostarczyć może instruktywnych wskazówek, pomocnych dla zrozumienia specyfiki ludzkiej egzystencji.

Absolutyzacja kulturowego spektrum i wyrugowanie z dyskursu o człowieku zarówno tego, co wiąże go z przyrodą, jak i tego, co świadczy o jego pozaprzyrodniczej i pozakulturowej swoistości, prowadzi niekiedy do arbitralnych pankulturowych diagnoz. W naukach społecznych spory rezonans zyskała w ubiegłym stuleciu koncepcja socjologa Erwinga Goffmana. Postulował on rozpatrywanie fenomenu człowieka wyłącznie przez pryzmat kulturowych aktywności, interakcji i ról, jakie człowiek podejmuje i w jakich świadomie bądź nieświadomie uczestniczy[7]. Jeśliby jednak pojęcie „kultura" rozumieć inaczej niż immanentnie, to takie rozszerzenie jego zakresu nie przyczynia się do wyjaśnienia ludzkiego fenomenu, natomiast implikuje trudności w sprecyzowaniu treści i zakresu owego pojęcia[8]. Z kolei immanentna koncepcja kultury traktowanej jako obszar ludzkiej aktywności – polegającej na kreacji kulturowych artefaktów oraz na zwrotnej autokreacji kulturowej podmiotowości samego człowieka – zmusza do postawienia na nowo pytania o człowieka w kontekście jego stosunku do kultury, bez przesądzania o kulturowej genezie bytu ludzkiego, co jednak wcale nie oznacza akcesu do standardowo rozumianego naturalizmu[9].

---

[7] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2000.

[8] Propozycja szerokiego rozumienia tego pojęcia, pojawiająca się np. w XIX- i XX-wiecznych nurtach filozofii życia, prowadzi do niejasności, gdyż zakłada obecność w kulturze czynników duchowych, choć nie wyjaśnia ich charakteru, genezy ani powodów, będących racją dostateczną ich kulturowej obiektywizacji.

[9] Za próbę wyjścia poza alternatywę: naturalizm *versus* antynaturalizm można uznać koncepcję antropologiczną M. Bubera. Por. W. P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011, s. 11–12.

Człowiek – uprzywilejowany czy pokrzywdzony?

Ilekroć kontekstem pytania o człowieka czyniło się naturę, zazwyczaj ujawniała się ekskluzywność człowieka względem naturalnego uniwersum. Tę ekskluzywność rozumiano jednak rozmaicie, czego dowodzi tradycja, zarówno dawna, jak i współczesna. W odmienności człowieka zwykło się upatrywać argumentu za jego wyższością względem natury lub przeciwnie, wykazywać jego niedostosowanie do natury i niedoposażenie w stosunku do innych żywych istot. Toteż zarówno w dawnej, jak i w najnowszej filozoficznej refleksji na temat człowieka można wyróżnić skrajnie rozbieżne stanowiska w kwestii oceny swoistości ludzkiego bytu, zarówno „krytyczne", jak i „apologetyczne".

Za przykład pierwszego może posłużyć mitologiczna opowieść o starożytnym Epimeteuszu, przywołana w *Protagorasie*. Bohater Platońskiego dialogu, pochopnie rozdawszy zwierzętom wszelkie naturalne dobrodziejstwa, niczego nie mógł już zaoferować człowiekowi. Ukształtował go więc jako nagiego, bosego, bezbronnego. Jego brat, Prometeusz, litując się nad losem człowieka, doposażył go, ofiarowując mu ogień i mądrość, wykradzione Hefajstosowi i Atenie. Dodatkowo Zeus obdarzył człowieka kolejnymi boskimi przymiotami: sprawiedliwością i wstydem. W rezultacie dało to ludziom przewagę nad innymi istotami animalnymi[10].

Wątek „niedoposażenia człowieka", a zatem sytuacja, która wymusza kompensowanie deficytu degradującego ludzkie indywidua na tle animalnego uniwersum, pojawi się jeszcze w dziejach filozoficznego namysłu nad człowiekiem wielokrotnie i w rozmaitych przetworzeniach. U Johanna Gottfrieda Herdera, który w dobie Oświecenia zabierał głos w dyskusji na temat genezy języka (jako czynnika *sui generis* przesądzającego o ludzkiej odmienności), człowiek to istota niedostosowana do życia w przyrodzie. Również później będzie ów wątek eksploatowany, np. w XIX wieku przez Friedricha Nietzschego (nieustalone zwierzę), a w XX wieku – przez Arnolda Gehlena („istota naznaczona brakiem" [*Mängelwesen*]).

Podobnie wypowie się o człowieku H. Plessner, współtwórca XX-wiecznej filozoficznej antropologii. Wychodząc z perspektywy „ekscentryczności człowieka" wyróżni on trzy zasady antropologiczne: „sztuczną naturalność" (udział człowieka w spektrum przyrody jest zawsze jakąś formą kulturową); „zapośredniczoną bezpośredniość" (z powodu wszechobecności kultury mamy podstawę, by wątpić w realność rzeczywistości,

[10] Platoński mit, a także współczesne jego transformacje oraz przykłady antropologiczno-filozoficznych zapośredniczeń, przywołała ostatnio E. Paczkowska-Łagowska w książce *O historyczności człowieka*, Gdańsk 2012, s. 121–123.

gdyż rzeczy zawsze stają się „przedmiotami świadomości") oraz „utopijne miejsce" (miejscom zajmowanym przez człowieka nie przysługuje obiektywny status; człowiek zawsze pozostaje w jakimś nieugruntowaniu, gdyż jego *topos* jest zawieszony pomiędzy zmysłową wizją świata a jego konceptualizacją).

Z kolei przykładem przyjmowania odmiennej, dodatnio wartościującej perspektywy w postrzeganiu ludzkiego fenomenu może być propozycja Diogenesa z Apolonii. Wedle niego człowiek jest doskonały (zupełny) dzięki wyprostowanej postawie i chwytnej ręce. Współczesnym protagonistą takiego sposobu myślenia może być Adolf Portmann. W swej antropologicznej koncepcji eksponuje on wyróżniającą człowieka zdolność do zachowań twórczych, przy czym wyprowadza ją z okoliczności, iż człowiek nie posiada instynktów, które (jak dzieje się w przypadku zwierząt) stanowiłyby skuteczną przeszkodę w dystansowaniu się od rutynowych form aktywności i poszukiwaniu nowych rozwiązań. Oczywiście w tej interpretacji nieposiadanie instynktów nie jest „brakiem" wymagającym kompensacji, lecz okolicznością korzystną, pozwalającą na rozwinięcie wyższych niż animalne form aktywności.

Również Michael Landmann, twórca „antropologii fundamentalnej", wyróżnia specyficzne dla człowieka i pozytywnie waloryzujące jego istnienie okoliczności. Do owych „atropin" zalicza: twórczość, kulturowość, charakter społeczny, historyczność oraz tradycjonalność[11].

W innych projektach filozoficznej antropologii poszczególni autorzy próbują wyróżnić rozmaite czynniki, np. doświadczanie przestrzeni (zewnętrznej i wewnętrznej)[12], „pamięć ciała"[13] czy wreszcie tradycyjnie rozumianą naturę[14].

Dialogiczna propozycja w myśleniu o człowieku

Dwudziestowieczna filozofia dialogu, czyli dialogika, nie jest jak wiadomo filozofią języka, mowy czy komunikacji. Obiektem jej zainteresowań jest człowiek, a w szczególności jego pozaprzyrodnicza geneza i specyficzny dlań sposób egzystowania. Zarówno w planie ludzkiej genezy,

[11] Tamże, s. 127–147.

[12] O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963; B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, Frankfurt am Main 2000.

[13] T. Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.

[14] G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt am Main 1985.

jak i funkcjonowania za istotny czynnik będący warunkiem uczłowieczenia (i egzystowania w sposób właściwy człowiekowi) uznany jest dialog. Jednak nie jest on rozumiany jako medium komunikacji (technicznie), lecz jako warunek zaistnienia i realizacji bytu ludzkiego (fundamentalnie). Zwraca się przy tym uwagę, że „dia-" nie występuje tu w charakterze indeksu określającego warunki, w jakich przebiega transfer informacji, lecz sygnalizuje nową jakość. Inaczej mówiąc, to nie „logos" lecz „dia-logos" jest genetycznie pierwszym i aksjologicznie podstawowym kryterium sensu. „Logos" okazuje się wtórny względem „dia-logosu" i niepodobna przypisywać mu autonomii, która pozwalałaby ignorować jego transcendentne i interpersonalne źródło.

Nie bez powodu Ferdinand Ebner (1882–1931), który swoją dialogiczną wypowiedź na temat człowieka początkowo publikował na łamach pisma „Der Brenner" w 1920 roku, a w roku następnym ogłosił je w wydaniu książkowym[15], za podstawowy modus ludzkiej egzystencji uznał wdzięczność, przy czym wszelkie inne swoistości ludzkiego istnienia byłyby jego pomniejszeniem lub wypaczeniem. Przedmiotowo traktowane byty są wtórne względem gestu, którym Bóg obdarowuje człowieka[16]. Podstawowym darem jest tu słowo, rzeczywistość językowa, bez której człowiek nie miałby dostępu do własnego Ja, ani do innych aktów świadomości. Słowo należy do rzeczywistości transcendentnej, a jego kulturowa, językowa postać, stanowi jedynie wtórne jej odbicie[17]. Boga, jako obdarowującego, można znaleźć tylko poprzez relację; dopiero w świetle Ty jawne staje się Ja. I konsekwentnie – grzech jest według F. Ebnera zwycięstwem Nie-Ja nad Ty. Takim „grzechem" obciążona jest cała filozofia idealistyczna, gdyż w centrum zainteresowania umieszcza pojęcia i obdarza je iluzoryczną realnością.

Również Franz Rosenzweig (1886–1929), kolejny „klasyk" myśli dialogicznej, budował swoją koncepcję rzeczywistości na założeniu, iż staje się ona czytelna dopiero w perspektywie relacyjnej, w świetle troistej relacji: Boga do świata (stworzenie), Boga do człowieka (Objawienie), człowieka do świata (zbawienie)[18].

---

[15] F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, Warszawa 2006.

[16] Właśnie tym, zdaniem F. Ebnera, tłumaczyć można leksykalny związek między „istnieniem" (*es gibt*) a „darem" (*die Gabe*).

[17] Dlatego „zwykły językoznawca [...], nazywając siebie filologiem, popełnia nadużycie" (F. Ebner, *Słowo i...*, s. 48).

[18] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1993.

Jednak największe zasługi w tworzeniu dialogicznej wizji człowieka przypadają M. Buberowi (1878–1965). W emblematycznym dla współczesnej dialogiki dziele *Ja i Ty* (1923) nie tylko uznał ludzką wizję świata (w tym także wizję samego człowieka) za wtórną względem przyjmowanej uprzednio przez człowieka relacji, ale też odróżnił i przeciwstawił sobie wzajemnie dwa ich rodzaje. Relacja *uprzedmiotawiająca*, reprezentowana przez fundamentalne słowo Ja–To, pozwala na teoretyczno-techniczny dostęp do rzeczywistości: na jej poznawanie i przekształcanie; nie zapewnia jednak uczestnictwa w niej. To będzie możliwe dopiero wraz z podjęciem relacji uobecniającej, której znakiem jest fundamentalne słowo Ja–Ty. Zarazem, wbrew kulturowym przeświadczeniom, pierwszeństwo przysługuje tej drugiej relacji, co w warstwie językowo-poznawczej wyraża się przekonaniem M. Bubera, iż Ty jest wcześniejsze od Ja, jest ono bowiem warunkiem jego istnienia i jego świadomości[19].

O wybraniu przez człowieka jednego z dwu typów relacji nie przesądza jednak status obiektów, rozpoznawany na drodze poznania; w tej kwestii nauka ani kultura nie dostarczają żadnych wskazówek. W ślad za podjęciem przez człowieka jednej z dwóch relacji (dialogicznej – uobecniającej lub monologicznej – uprzedmiotawiającej) pojawi się jedna z dwu konstatacji własnego „bycia w świecie". Przy czym konsekwencje wyboru między uobecnieniem a uprzedmiotowieniem dotyczą nie tylko partnera relacji, który jawi się odpowiednio jako „Ty" bądź „To" – dotyczą one również własnego Ja.

Podejmowanie relacji może się odbywać w trzech sferach rzeczywistości, a dotyczy to zwłaszcza relacji dialogicznej. Poza obszarem międzyludzkim ta ostatnia spełnia się także w sferze „Przedproża" (*Vorschwelle*) oraz „Nadproża" (*Überschwelle*)[20].

W pierwszej sferze relacja nie manifestuje się w pełni, przebiega latentnie. Istoty pozaludzkie wchodzą wprawdzie w kontakt z człowiekiem, ale nie docierają do niego w sposób ewidentny, dostępny ludzkiemu poznaniu. Skierowane do nich ludzkie „zagadnięcie" (*Anrede*) nie wyzwala pełnej odpowiedzi, zatrzymuje się na progu języka[21]. W owym rozległym obszarze, sięgającym „od kamieni do gwiazd", od człowieka będzie

[19] Koncepcja Ja jako *alter tu* niewątpliwie nawiązuje do założeń F. Ebnera.

[20] M. Buber nie rozważa tych trzech enklaw jako obszarów, w których podejmowane są relacje monologiczne, chociaż nie ma powodów, by nie zakładać, że również one mogą tam zachodzić.

[21] „[...] unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache" (M. B u b e r, *Ich und Du*, [w:] t e n ż e, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 10; M. B u b e r, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 41).

zależało, czy kontakt z daną istotą przyjmie postać dialogicznej relacji, czy tylko zatrzyma się na monologicznym odniesieniu, poprzestanie na badaniu, poznawaniu, doświadczaniu.

Również wobec „istności duchowych", czyli w sferze „Nadproża", relacje dialogiczne przebiegają bezsłownie, jednak z innego powodu. Tutaj relacja skrywa się, a jednocześnie odsłania się – w sposób dla języka niedostępny, jednak nie tylko pobudzając jego kreatywność, ale też uwiarygodniając wszelkie użycie języka, począwszy od słuchania po mówienie. Tu znajduje się też źródło słowa, leżące w Bogu, w „wiecznym Ty"[22].

Dopiero w obszarze odniesień do ludzi, będącej niejako sferą centralną, relacja dialogiczna spełnia się zarazem w medium mowy: „Możemy dawać i przyjmować Ty"[23]. Jedynie tu, w świecie zwracających się do siebie osób „wydarza się między istotą a istotą coś, czego nie znajdzie się nigdzie w przyrodzie"[24]. Dzieje się to w medium języka, będącego jednak nie tyle wyznacznikiem ludzkiego istnienia, ile jego zmysłową manifestacją. Tylko w sferze międzyludzkiej wzajemność relacji wyraża się spektakularnie i najpełniej, jej uczestnicy pozostają bowiem w gotowości do mówienia. Jedynie w niej podstawowe słowo „przechodzi jednako [*gleichgestaltig*] tam i z powrotem", jako zagadnięcie i odpowiedź, a partnerzy relacji – Ja i Ty – trwając w niej, mają udział w „mówioności" (*Redlichkeit*), która ją warunkuje[25]. Właśnie dlatego owa sfera, z tej perspektywy centralna względem dwu pozostałych, została w Buberowskiej metaforze przyrównana do „głównego portalu, w którego obejmujące otwarcie wchodzą obie boczne furty"[26].

Antropologiczna zawartość biblijnych dialogów

Znakomitą inspirację do rozwijania dialogicznej wizji człowieka stanowią teksty biblijne. Niezależnie od ich specyficznego charakteru oraz zróżnicowanego historycznego kostiumu, jedno wydaje się im wspólne. Nie opisują człowieka wprost, tak jak zwykle opisuje się obiekty. Pomimo tego, a raczej dzięki temu, dostarczają cennych sugestii antropologicz-

[22] „Nie słyszymy żadnego Ty, a jednak czujemy się wezwani i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: swą istotą mówimy podstawowe słowo, nie mogąc swymi ustami powiedzieć Ty" (t e n ż e, *Das dialogische Prinzip*, s. 125; t e n ż e, *Ja i Ty*..., s. 118).

[23] T e n ż e, *Das dialogische Prinzip*, s. 10; t e n ż e, *Ja i Ty*..., s. 41.

[24] T e n ż e, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1993, s. 91.

[25] T e n ż e, *Das dialogische Prinzip*, s. 104; t e n ż e, *Ja i Ty*..., s. 104.

[26] Tamże.

nych. Staje się to oczywiste zwłaszcza wówczas, gdy człowiek zjawia się jako partner rozmowy, dialogu, spotkania. Nieprzypadkowo czołowi filozofowie dialogu uznawali, że teksty biblijne nie są „ludzką teologią", lecz „Boską antropologią" – w większym stopniu wyrażają one prawdy o człowieku jako reagującym na słowa skierowane doń przez Boga, niż o Bogu traktowanym jako „obiekt" ludzkiej wiedzy[27]. Wśród wypowiedzi mających to unaocznić znajdują się nawet tak prowokacyjne, jak: „Biblia nie traktuje o Bogu, mówi o człowieku"[28].

Już w pierwszych rozdziałach biblijnej opowieści o człowieku ujawnia się dramatyczna jakość jego istnienia. Adam łamie nałożony nań przez Boga zakaz spożywania owocu z Drzewa Wiadomości. Później, po wygnaniu z Raju, wątek dramatyczny jeszcze bardziej się uwyraźnia. W czwartym rozdziale *Księgi Genesis* Kain, podejmując dialog z Bogiem, próbuje poprzestać w swojej argumentacji na *ratio* abstrakcyjnego logosu, z intencją wyrugowania zeń dialogicznych komponentów. O ile jednak niedostatek regulacji jurydycznych mógłby być skutecznym argumentem w dyskursie prawnym (kulturowym), o tyle nie powinien być podnoszony w sytuacji, gdy „stawką" dialogu jest inicjacja etyczna (pozakulturowa).

W dialogach biblijnych pojawiają się też przykłady pozytywne – Hiob, nieuznający racjonalnych argumentów, które przecież nie mogą przydać się ani do weryfikacji, ani do falsyfikacji sytuacji egzystencjalnej, będącej wiernym trwaniem w obliczu Boga. Hiob nie gorszy się sytuacją, w jakiej się znalazł (nie pyta: „dlaczego ja?"). Przeciwnie, zawierzywszy Bogu, utwierdza się w przeświadczeniu, iż żadne z cierpień nie jest jeszcze złem i niepodobna go ze złem utożsamiać[29].

Znakomitą ilustracją antropologicznej funkcji dialogu (niedostępnej w żadnym z monologów) jest nowotestamentowa opowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 29–37). Pełny wymiar człowieczeństwa ujawnia się dopiero i w ślad za czynem podjętym przez przygodnego świadka czyjegoś nieszczęścia. Wizytówką człowieka, znakiem pełnego

[27] A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 511; tenże, *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 110.

[28] Tenże, *Prosiłem o cud*, przeł. A. Gomola, Poznań 2001, s. 70.

[29] Za filozoficzną eksplikację postawy Hioba można uznać poczynione przez J. Tischnera rozróżnienie między złem właściwym a wszelkimi odmianami nieszczęścia lub cierpienia. Czytamy: „Zło pojawia się na innym poziomie niż poziom nieszczęścia. Miejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek – drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek – scena świata. Stwierdzenie to ma charakter kluczowy dla naszej problematyki zła" (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 151).

człowieczeństwa, którego pojęciową eksplikacją jest określenie „bliźni", okazuje się świadectwo, złożone heroicznie, w sposób wolny i pozaobligatoryjnie – bez cienia jakiejkolwiek presji, kulturowej, etycznej, a nawet religijnej[30].

Biblijna prawda o człowieku nabiera pełnego sensu dopiero w kontekście Bosko-ludzkiego dialogu, spotkania, wydarzenia, w którym biorą udział zwracające się do siebie osoby. Dlatego współczesny dialogik stwierdzi: „Prawda, o którą w ten sposób chodzi, nie jest wysublimowaną »nieskrytością« właściwą samemu byciu, *aletheią* Greków; ona jest prostą koncepcją prawdy [*Wahrheitskonzeption*] Biblii hebrajskiej, której pierwotne znaczenie [*Etymon*] oznacza »wierność«, wierność człowieka lub Bożą wierność"[31].

Konkluzja

Założenie o transcendentnej proweniencji człowieka przyjmuję arbitralnie. Wydaje się jednak, że każda immanentna idea człowieka nie tylko nie może pretendować do wyłączności, ale też, jako historyczna, jest narażona na zakwestionowanie. Pytając o naturę człowieka, ma się na względzie nie tyle tę warstwę egzystencjalno-bytową, która byłaby zakresowo wspólna człowiekowi i przyrodzie (przeciwnie – ta nie może uchodzić za „ludzką naturę"), ile raczej warstwę specyficzną dla człowieka, stanowiącą o odrębności i bezprecedensowości bycia człowiekiem. W tym sensie pojęcie „istoty człowieka" jest rozumiane w znaczeniu „natury człowieka" („natury ludzkiej").

Jeśli weźmiemy pod uwagę bezdyskusyjną konstatację, że kultura jest właściwym człowiekowi obszarem bytowania, wówczas pytaniu o istotę człowieka można nadać postać: „Czy jest nią kultura?". W świetle koncepcji dialogicznych odpowiedź na to pytanie wypadnie przecząco. Pojęcia ludzkiej natury (istoty) nie sposób bowiem wyeksplikować za pomocą orzeczeń służących do określania rzeczywistości kulturowej i właściwych jej obszarowi. Człowiek nie jest *wyłącznie* ani przede wszystkim istotą kulturową (i przyrodniczą), choć niewątpliwie jest nią *zarazem*.

---

[30] Nadmieńmy, że problem miłości bliźniego ma w tradycji biblijnej dawne antycypacje, co zapewne miało związek np. z nakazem umarzania długów wierzycielowi będącemu konfesyjnym współwyznawcą (por. *Szabat* 31a; *Sifre* Pwt 15, 2; 15, 3).

[31] M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg 1962, s. 452.