

# Wojciech Słomski

---

## "Antropologia filozoficzna : ujęcie pragmatyczne", Gernot Böhme, Warszawa 1998 : [recenzja]

---

*Studia Philosophiae Christianae* 35/2, 247-251

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

fizjocentryczną koncepcję człowieka. Według niej, przyroda wyznacza przestrzeń dla różnych, ale równouprawnionych przejawów życia, którego najbardziej wzniosłą manifestacją jest właśnie człowiek. Zgodnie z tą koncepcją także sama przyroda legitymizuje owo równouprawnienie różnych przejawów życia. Takie tezy nie są, rzecz jasna, dla wszystkich oczywiste, rodzą więc kontrowersje i wywołują spory. Taka też jest wymowa książki *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*: rodzi kontrowersje i wywołuje spory zwolenników fizjocentrycznej koncepcji przyrody i człowieka ze zwolennikami różnych odmian antropocentrycznej koncepcji przyrody i człowieka. W tym kontrowersyjnym charakterze omawianej książki paradoksalnie tkwi jednak jej podstawowa wartość. Ona wzniesła bowiem konieczne dyskusje i tym samym dynamizuje rozwój cywilizacji technokratycznej ku cywilizacji ekologicznej. Z tej też racji książka *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens* warta jest nie tylko wnikliwej lektury, ale i dalszego rozwijania jej głównych tez przewodnich.

Zbigniew Łepko  
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, ATK

Gernot Böhme, *Antropologia filozoficzna*, Warszawa IFIS PAN 1998, ss.274.

Podjęmowana przez G. Böhme filozoficzna analiza człowieka i człowieczeństwa, mimo iż nie rości sobie pretensji ani do całościowego ujęcia zagadnienia ani do metafizycznej głębi osiągalnej przez poszukiwanie i odsłanianie coraz to bardziej ukrytych warstw człowieczeństwa, to jednak z wielu powodów zasługuje na uwagę. Zauważyć wypada przede wszystkim pewien tematyczny rozrzut, wynikający ze świadomie przyjętego założenia, iż zadaniem antropologii filozoficznej nie powinno być, jak ironicznie zauważa Böhme, „wykazywanie różnic między człowiekiem a zwierzęciem”, nie powinna ona również rościć sobie pretensji do bycia podstawą wszystkich nauk humanistycznych. Antropologia filozoficzna jest bowiem, zdaniem G. Böhme, podobnie zresztą jak każda inna dziedzina filozofii, nieodłącznie związana a z osobą filozofującego – tak filozofa, który wypowiada pewne myśli, jak i odbiorcy tej wypowiedzi, który tekst filozoficzny odnieść musi do

własnej sytuacji w świecie. Ponieważ jednak owa jednostkowa sytuacja w świecie nie jest czymś abstrakcyjnym, nie istnieje jako taka, lecz przeciwnie, składa się zawsze z wielu konkretnych, aczkolwiek pozornie bardzo od siebie odległych aspektów, które człowiek filozofujący, „orientujący się w ludzkiej egzystencji poprzez wiedzę”, według słów Böhme, pragnie połączyć w jednolitej syntezie, zatem zadaniem antropologii filozoficznej powinno być ułatwienie tej właśnie syntezy.

Wartość tak pojętej antropologii nie wyczerpuje się w dopomaganiu jednostce do zbudowania jednolitej „orientacji w ludzkiej egzystencji”. Wiele z poruszonych przez Böhme aspektów ludzkiego bytowania stanowi nieodzowny składnik każdego ludzkiego doświadczenia i autor, analizując sprawy codzienne, prozaiczne i, zdawałby się, dla ludzkiej egzystencji wręcz błahę, zbliża swój wywód do refleksji dawnych mędrców, w oparciu o filozoficzny namysł formułujących praktyczne wskazówki, pomagające żyć w sposób godny człowieka.

Böhme nie próbuje więc podać ani definicji „człowieka w ogóle”, tzn. takiej, która zachowywałaby ważność dla każdej kultury i każdej epoki historycznej, nie stara się też podać wyczerpującej definicji „człowieka tu i teraz”, adekwatnej do współczesnych okoliczności ludzkiego bytowania, dąży natomiast do możliwie dokładnego scharakteryzowania tych właśnie „współczesnych okoliczności”, z którymi każdy z nas na własny użytek dojść musi do ładu. Określając rzeczywistość człowieka współczesnego, człowieka lat 90 – tych (wprawdzie jest to rzeczywistość Niemiec Zachodnich, jednak w gruncie rzeczy, abstrahując oczywiście od wymiaru materialnego, niewiele się ona różni od rzeczywistości, w jakiej znajduje się polski czytelnik książki) za podstawowe narzędzie umożliwiające rozpoznanie tej rzeczywistości obiera Böhme zdobycze szczegółowych nauk o człowieku: socjologii, psychologii, medycyny, etnologii, historii itd. Zakres tych nauk i swobodna orientacja autora wśród ich osiągnięć może oczywiście imponować, podkreślić jednak należy, iż zdobycze tych nauk traktuje Böhme jedynie jako narzędzie – wielce wprawdzie przydatne, wręcz niezbędne, podporządkowane jednak ogólnemu celowi antropologii Böhme, który autor określa jako „osiągnięcie dorosłości”. Dzięki temu unika rozpląnięcia się rozważań wśród „naukowych” dowodów i przykładów, których liczebność przyćmiewa sens tak wielu książek, podobnie jak praca Böhme usiłujących poprzez wiedzę dokonać analizy sytuacji człowieka w świecie.

Czym jednak jest owo „osiągnięcie dorosłości”? Dla Böhme jest ono przede wszystkim zdaniem sobie sprawy z nieprzezwykłego wyobcowania człowieka z rzeczywistości, w tym również z jego wyobcowania od siebie samego. Człowiek powinien przede wszystkim nauczyć się patrzeć na siebie inaczej niż czynił to dotychczas, powinien w swoim myśleniu uwzględnić tę właśnie sprzeczność, która wynika z jego inności wobec wszystkiego, co staje się przedmiotem jego działania. Zmiana ta jest, jak widać, dość radykalna, wymaga bowiem nie tylko zdobycia obszernej wiedzy naukowej, której niezbędność wielokrotnie podkreśla Böhme, lecz również przezwyciężenia naturalnego sprzeciwu wobec dystansu między człowiekiem a tym, co wobec niego obce.

Przeznaczone pierwotnie dla studentów wykłady, z powodu swej specyficznej formy są przyczyną, dla której utrudniają lekturę. Utrudniają dlatego, że wielokrotnie odnieść można wrażenie pewnego dystansu między autorem a czytelnikiem, będącego wynikiem tej właśnie szczególnej sytuacji, w jakiej znajduje się filozof przygotowujący swe wykłady dla studentów, wobec których je potem wygłosi. Nie chodzi tu o dystans między kimś, kto wie lepiej i pragnie nauczać tych, którzy mądrość muszą dopiero zdobywać, lecz przeciwnie, wyczuwa się głęboki szacunek autora wobec słuchacza (czytelnika), szacunek wynikający z odpowiedzialności za jego ukształtowanie przez tekst filozoficzny.

Dystans ten jest przede wszystkim rezultatem faktu, że książka Böhme pragnie być, jak autor zaznacza we wstępie, „przyczynkiem” do zmiany intelektualnego samopoczucia współczesności, pragnie więc tę współczesność aktywnie współkreować. Z tego też powodu autor nie może i nie chce pozwolić sobie na zerwanie tej właśnie bliskiej więzi charakteryzującej sytuację wykładu wygłoszonego do obecnych na sali słuchaczy, kiedy to wypowiedziane słowo trafi do odbiorcy bezpośrednio i wypowiadający je niemal natychmiast otrzymuje komunikat zwrotny pozwalający ocenić stosunek słuchaczy do swej wypowiedzi. W sytuacji tej znika anonimowość, którą autorzy tworzący teksty pisane wykorzystują czasem jako parawan chroniący przed konsekwencjami wypowiedzenia nie do końca przemyślanych wniosków lub maskujący nieszczerłość polegającą na mówieniu o sprawach, do których nie ma się osobistego stosunku.

Mówię o tym po to, aby podkreślić, iż w wykładach Böhme o wiele wyraźniej wyczuwalne jest piętno osobowości ich autora niż ma to miejsce w dziełach od początku do końca pomyślanych jako przeznaczone wyłącznie dla czytelnika. Jego filozofowanie przekracza dystans dzielą-

cy podmiot od przedmiotu, wykracza nawet poza to, co nazwać można filozofią praktyczną, jest bowiem w istocie egzystencjalnym (sam autor powiedziałby zapewne „egzystencjalizującym”) uwikłaniem się w problematykę różnorodnych stanów bytowania i stanowi przetworzenie tego właśnie uwikłania się na język dyskursu filozoficznego. Chcąc być wobec adresata swych rozważań do końca uczciwym, Böhme nie stara się zatrzeć śladów „ja myślącego” i „ja wikłającego się” w problemy egzystencji, co widać nie tylko w bezpośredniej formie, w jakiej zwraca się do słuchacza – czytelnika, lecz przede wszystkim w całkowitym, chociaż zupełnie zamierzonym braku dystansu wobec przedmiotu rozważań. Ów brak dystansu jest w jego książce czymś jak najbardziej pozytywnym. Nie polega on na niemożności spojrzenia na przedmiot z zewnątrz w celu jego bezstronnego (w każdym razie dążącego do bezstronności) wyjaśnienia i zrozumienia, lecz na niechęci i sprzeciwie wobec wyobcowującego rozdzielenie przedmiotu i podmiotu. Odnieść można wrażenie, że autor rozpoczyna wywód każdego z wykładów w sposób niemal literacki, autobiograficzny, opisuje stany i doznania znane każdemu z doświadczenia, następnie przechodzi do głębszej analizy (która dzięki zastosowaniu wiedzy o człowieku dostarczanej przez poszczególne nauki humanistyczne w pewnym stopniu odrywa i oddala przedmiot od filozofującego podmiotu), by rozpoznawszy fakt myślowego wyobcowania zatrzymać się i połączyć wyniki dogłębnych analiz ze spostrzeżeniami wyartykułowanymi wcześniej we wstępie.

Na tym właśnie, jak sądzę, polega wielka wartość *Antropologii filozoficznej* Böhme. W ten również sposób autor uczynił zadość sugestii zawartej w podtytule książki – jego rozważania mają charakter pragmatyczny nie dlatego, a przynajmniej nie tylko i nie przede wszystkim dlatego, że dotyczą kwestii, przed którymi staje prawie każdy z nas, lecz właśnie ze względu na ów zamierzony brak dystansu między podmiotem a przedmiotem filozofowania oraz wynikający z niego specyficzny język filozoficznego myślenia. Równocześnie jest to jeden jeszcze powód dystansu, jaki powstaje między filozofem a odbiorcą jego wypowiedzi: zatrzymanie się w momencie, kiedy przedmiot filozoficznej refleksji odrywa się od podmiotu i dąży do obiektywizacji, tzn. pragnie stać się dobrem wspólnym, dostępnym w równym stopniu dla filozofa, co jego słuchaczy (czytelników), pozwala Böhme uchronić się przed narzuceniem odbiorcy wyników swoich przemyśleń jako czegoś koniecznego i oczywistego. Odbiorcy z kolei daje ono możliwość nie tylko dostrzeżenia problemu i rozpoznania jego ważności, lecz

przede wszystkim pokazuje, jak analizować należy przedmiot nie zrywając jego związku z podmiotem i nie zaprzeczając szansy na rzeczywistą zmianę przeżywania i doświadczania „stanów bytowania”.

*Wojciech Słomski*  
*Wyższa Szkoła Ekologii i Zarządzania*

Andrzej Kobyliński, *«Modernità e postmodernità». L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, ss.559.

W żywych i nierzadko burzliwych dyskusjach na temat ponowoczesności niezwykle rzadko pojawia się nazwisko Romano Guardiniego. Nie powołują się na niego filozofowie upowszechniający idee filozofii postmodernistycznej ani też ich adwersarze. Tymczasem Romano Guardini już w połowie naszego wieku pisał o końcu czasów nowożytnych i dostrzegał wschodzącą nową epokę. Jego poglądy na temat kryzysu nowożytności przybliżyła nam publikacja Andrzeja Kobylińskiego.

W swej pracy autor zamierzał zbadać, w jakiej mierze myśl filozoficzna Romano Guardiniego jest wpisana w ten nurt współczesnej filozofii, który interpretuje obecną epokę jako schyłek nowożytności. Realizację podjętego zadania rozpoczął on od prezentacji poglądów wybranych myślicieli na temat nowożytności i ponowoczesności. W rozdziale następnym przedstawił on interpretację historii w ujęciu Guardiniego, koncentrując się na jego analizach dotyczących schyłku epoki nowożytnej. Rozważania autora rozprawy w tym rozdziale zmierzały do ukazania tej idei Guardiniego, która jest podstawą do zrozumienia jego poglądów na temat schyłku nowożytności. Tę ideę odnalazł on w tezie Guardiniego, że każdy człowiek musi być zadowolony w epoce, w której przyszło mu żyć. Z tej też racji krytyka epoki nie może być ucieczką od niej. Jest to bowiem niemożliwe.

Trzy kolejne rozdziały autor poświęcił tym ideom Guardiniego, które stanowią jądro jego analiz kryzysu czasów nowożytnych, a mianowicie: autonomii natury, podmiotu i kultury. Te trzy kategorie były bowiem fundamentem nowożytnego ujmowania bytu. W nowożytności porzucono średniowieczną ideę, że byt jest zakorzeniony w Bogu. Człowiek nowo-