

Franz Josef Wetz

Człowiek jako niemożliwość : antropologia fenomenologiczna

Analiza i Egzystencja 19, 247-269

2012

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FRANZ JOSEF WETZ*

CZŁOWIEK JAKO NIEMOŻLIWOŚĆ ANTROPOLOGIA FENOMENOLOGICZNA

Słowa kluczowe: antropologia fenomenologiczna, niebezpieczeństwo, przetrwanie, mit, religia, nauki, technika, sztuka, kultura

Keywords: phenomenological anthropology, dangers, survival, myths, religions, sciences, technique, art and culture

Hans Blumenberg (1920–1996) był jednym z najbardziej znaczących powojennych filozofów niemieckich. Wiele lat zajmował się nigdy nieukończonym projektem *antropologii fenomenologicznej*, którego częścią od samego początku była krytyczna rozprawa z twórcą fenomenologii Edmundem Husserlem. Celem krytycznych względem niego rozważań było z jednej strony wykazanie niespójności fenomenologii w tej postaci, z drugiej zaś odsłonięcie tych warunków jej możliwości, które sam Husserl przeoczył lub których dostrzec nie chciał.

* Franz Josef Wetz jest uczniem Odo Marquarda, profesorem filozofii w Pädagogische Hochschule w Schwäbisch-Gmünd (Badenia-Wirtembergia). Napisał kilkanaście książek, które miały w Niemczech spory rezonans, m.in. *Lebenswelt und Weltall*, *Die Kunst der Resignation* i *Die Gleichgültigkeit der Welt*. Ma na koncie również filmy o filozofii i filozofach, zrobione na zamówienie publicznej telewizji niemieckiej (WDR). E-mail: fjwetz@t-online.de.

Postępowanie Blumenberga przypomina przy tym w dużym stopniu „genealogię” Nietzschego, „analizę dyskursu” Foucaulta i „dekonstrukcję” Derridy, które również na drodze odwrotu od światów jednoznacznie określonych pojęć ku założonym w każdym z nich związkom strukturalnym, próbują doprowadzić do ich rozpadu. Nietzsche, Foucault i Derrida natykają się przy tym na anonimowy fenomen władzy i pozbawione denotatu zjawiska ze sfery znaków. W przeciwieństwie do nich dla Blumenberga istnieje pewien twardy, nienaruszalny grunt, o który odbija się szpadel: to człowiek jako istota skończona, obciążona pełnym troski życiem, której pomyślność nigdy nie jest czymś pewnym.

Również Martin Heidegger rozwinął „fenomenologię troski” w ramach krytycznej dyskusji z Husserlem. *Antropologię fenomenologiczną* Blumenberga rozumiem tutaj jako lepszą w stosunku do niej alternatywę. To Blumenberg waży się w tym wypadku na krok, którego wykonania Husserl obawiał się ponad wszelką miarę, odczuwając do niego wstręt: wejście na teren antropologii (Blumenberg 2002: 256 i n.). To Blumenberg w odniesieniu do twórcy fenomenologii mówi wręcz o „fobii wobec antropologii” (2002: 98), którą próbował przezwyciężyć swoimi pismami.

I. Jak możliwy jest człowiek?

Niezależnie od tego, jak daleko Blumenberg wykracza poza Husserla, pozostaje on fenomenologiem, który chce nam umożliwić zobaczenie czegoś, „co w przeciwnym razie nie zostałyby dostrzeżone, bądź zobaczone być by nie mogło, a więc ujrzenie czegoś ponad to, co udostępniają nam życie codzienne i nauka” (Blumenberg 2006: 344). Jednocześnie zgadza się on w tym miejscu z Wittgensteinem, który zaznacza: „Filozoficzne niezaspokojenie znika za sprawą tego, że widzimy więcej” (Blumenberg 2006: 350). Wszyscy trzej autorzy – Blumenberg, Husserl i Wittgenstein – w miejsce „wyjaśniania” stosują metodę „opisu”. Nie zawiera ona ani wskazówek do przeprowadzania eksperymentów, ani też wnioskowań dowodowych, lecz na bazie trafniejszej deskrypcji ma nam pozwolić zrozumieć to, co w przeciwnym razie przedstawiałoby się jako coś całkowicie zagadkowego.

Tym, co w filozofii Blumenberga, a tym samym także w jego *Opisaniu człowieka* jest osobliwe, to szczególna forma odwoływania się do nowożytnych nauk przyrodniczych:

Filozofia nie spełnia żadnej funkcji ani przed, ani ponad, ani też pomiędzy naukami. Za najbardziej możliwe do przyjęcia uznałbym umieszczenie jej za naukami (Blumenberg 2007: 482).

Albowiem gruntowne zbadanie rzeczywistości, tak jak czyni to filozofia natury, to jedno, czym innym zaś jest jej wyjaśnianie przez przyrodoznawstwo, a znów zgoła czymś odmiennym od rzeczywistości egzystencjalne objaśnienie, takie, jakiego dokonuje właśnie Blumenberg. W swojej *antropologii fenomenologicznej* nie oferuje on jakiegoś sposobu pojmowania świata występującego obok przyrodoznawczych wyjaśnień fenomenu życia, lecz egzystencjalny opis człowieka przebadanego naukowo jako gatunek z królestwa zwierząt. Można powiedzieć, że w swoich antropologicznych wywodach korzysta on z zasobów poznawczych nauk pozytywnych.

Rozstaje się jednak przy tym z klasycznym, zasadniczym pytaniem antropologii filozoficznej: „Kim jest człowiek?” (Blumenberg 2007: 483), w przekonaniu, że „istota” człowieka wcale nie istnieje. Już w dziełach Sartre’a wyczytać można, że człowiek jest istotą żywą, „której egzystencja poprzedza istotę, [jedynym bytem] który istnieje przed możliwością zdefiniowania go przez czyjś umysł” (Sartre 2001: 131). Podkreśla zatem, że „nie ma natury ludzkiej” (Sartre 2001: 11), co ściślej oznacza: człowiek nie posiada żadnej metafizycznej natury.

Z tym przeświadczeniem oprócz Blumenberga zgadzają się jeszcze Richard Rorty i Michel Foucault. Stąd Rorty zaprzecza „istnieniu czegoś takiego jak *natura ludzka* czy najgłębsze pokłady jaźni” (Rorty 1996: 11). Wypiera się tego, że

umysł, duch, głębie ludzkiej jaźni są bytami posiadającymi swoistą wewnętrzną naturę, którą można rozpoznać za pomocą pewnego rodzaju nieempirycznej supernauki zwanej filozofią (Rorty 1996: 20–21).

We wprowadzeniu do *Wykładu logiki* Kant sprowadza zadanie filozofii do pytania: „Kim jest człowiek?” (*Kants Werke* 1968: 25). Rorty, podobnie jak Blumenberg, uznaje je za przewyciężone (Rorty 2003: 250). Zgodnie z zapatrywaniem pierwszego nie istnieje żadna „rdzenna jaźń” (Rorty 1996: 256), „esencja” czy też „istota” człowieka. Stwierdza, że jesteśmy znacznie mniej niż nasi przodkowie skłonni, by brać poważnie teorie o istocie człowieka. Zgodnie z powyższym także Foucault zaprzecza poniekąd istnieniu „istoty lub natury człowieka” (Foucault 1985: 10). Blumenberg

w swojej *antropologii fenomenologicznej* zastępuje dawniejsze zasadnicze pytanie: „Kim jest człowiek?” pełnym obawy pytaniem egzystencjalnym: „Jak w ogóle człowiek jest możliwy?” (Blumenberg 2006: 535). Pytanie to stanie się zrozumiałe tylko na tle głębokiej nieufności wobec możliwości życia na sposób człowieka.

II. Świat życia i absolutyzm świata

Blumenberg w swoich rozważaniach wychodzi od pierwotnej wrogości i bezlitosnej obojętności świata wobec pragnień, zainteresowań i nadziei istot ludzkich – używając terminologii Zygmunta Freuda: od sporego rozdźwięku pomiędzy zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości. Twórca *antropologii fenomenologicznej* właściwe wyzwanie dla człowieka upatruje w obronie przed tą potężną, brutalną, i początkowo także nienazwaną, rzeczywistością oraz w jej opanowaniu. Przy tym ową przemoc natury, kosmosu i świata nazywa także *absolutyzmem rzeczywistości*. Aby móc przetrwać, ludzie od dawna starają się go przełamać. Rzeczywistość ta da się przyrównać do absolutystycznego suwerena. Oto metafora bezlitosnych rządów natury nad nami, ludźmi, obraz świata, na którym nie można polegać, z jego napawającą lękiem nieokreślonością. Łatwo urastający do postaci groźby utraty życia. W związku z tym *absolutyzm rzeczywistości* odpowiada jednocześnie za doświadczanie świata jako nieudomowionej obcości, która niewzruszona ludzkim cierpieniem, niekłopoczająca się ludzkim losem, pozostaje obojętną wobec każdego z nas.

Jako antonim pojęcia *absolutyzm rzeczywistości* Blumenberg wprowadza wyrażenie *świat życia* i to on właśnie oznacza w jego filozofii dokładne przeciwieństwo tego charakteru rzeczywistości. *Światu życia* odpowiada żywot pozbawiony dokuczliwych trosk, bytowanie bez strachu i rozczarowań. Charakterystyczne są tu swojskość, poczucie pewności, to, że wzbudza on zaufanie i że jest przewidywalny. *Świat życia* to swego rodzaju park rozrywki z określoną ilością alejek spacerowych, pozbawiony tego, co obce i budzące strach. Tam zaspokojone zostanie każde oczekiwanie, wszelkie życzenia spełnione, ponieważ w *świecie życia* człowiek i otoczenie idealnie do siebie pasują. Stąd nie istnieje w nim rozczarowanie, bowiem wszelkie rozczarowania to niespełnione oczekiwania. Lecz tam przecież nie oczekuje się niczego, co nie mogłoby się spełnić. Dlatego też do *świata*

życia nie mają dostępu ani zawód, ani też to, co niespodziewane. Panuje tam całkowita zgodność pomiędzy potrzebami i ich zaspokajaniem. Jako tego rodzaju wolne od rozczarowania królestwo dostatności, *świat życia* wyklucza jakąkolwiek filozoficzną przytomność i namysł, wszystko ponieważ przebiega tam bowiem wedle życzeń i zgodnie z wolą.

Oczywiście taki świat nie istnieje, byłby bowiem rajem, niebem na ziemi. Wprowadzone przez Blumenberga przeciwstawne terminy – *świat życia* i *absolutyzm rzeczywistości* – stanowią pojęcia graniczne, przeciwległe bieguny na wykresie pewnego kontinuum. To teoretyczne konstrukty, oznaczające przeciwne względem siebie światy, których nigdy jeszcze nie zamieszkiwał żaden człowiek. Z jednej strony bowiem zawsze jest on już wykluczonym z zapewniającego bezpieczeństwo *świata życia*, z drugiej zaś, aby móc w ogóle żyć, musi nabrać względem *absolutyzmu rzeczywistości* pewnego dystansu. Człowiek porusza się pomiędzy tymi dwoma biegunami. Narażony na *absolutyzm rzeczywistości*, próbuje zbudować całkowicie zrozumiały *świat życia*, co znaczy: zagrażającą mu obcość świata przemienić w miejsce przytulnej poufałości, w którym w pewnej mierze da się żyć.

III. Człowiek jako to, co niemożliwe

Istnienie człowieka możliwe jest tylko wtedy, gdy przynajmniej częściowo skompensuje on utratę pierwotnego *świata życia*, a zatem tylko wtedy, gdy przynajmniej w pewnej mierze przełamie *absolutyzm rzeczywistości*. Uporanie się z rzeczywistością – z którą musi dojść do konsensu – wystylizował Blumenberg na właściwe zadanie dla jednostki. Samostanowienie człowieka wobec rzeczywistości absolutystycznej opisuje on jako pełne troski gospodarowanie niedostatkiem, którego powodzenie nie jest w żadnym razie pewne, biorąc pod uwagę relatywną niemoc istoty ludzkiej i absolutną potęgę rzeczywistości. Tak więc wciąż na nowo rodzi się pytanie, w jaki sposób człowiek w ogóle był w stanie przetrwać. W związku z tym Blumenberg pisze nawet o człowieku jako o tym, „co nieprawdopodobne” (2006: 535). Przy czym jest on czymś niemalże niemożliwym nie tylko w wymiarze kosmicznym: „W fizycznym uniwersum człowieka traci się z oczu jako najbardziej nieprawdopodobne wydarzenie” (2007: 17). Podobnie też uznać go można za byt niemożliwy nie tylko z perspektywy biologii ewolucyjnej,

gdy pomyśli się, że „imponująco wysoka liczba dróg rozwoju [natury] nie prowadzi do człowieka” (2006: 576).

Człowiek jest [...] zaskakującym i niekonsekwentnym ubocznym rozwiązaniem ogólnego problemu samoutrzymania się życia na ziemi (2006: 585).

Ostatecznie wydaje się on czymś egzystencjalnie nawet niemal niemożliwym, jeśli tylko uświadomimy sobie wszelkie niedoskonałości jego bytu i kryzysowe sytuacje, w które może popaść (Blumenberg 2007: 26, 88).

W tym punkcie Blumenberg całkowicie zgadza się z Arnoldem Gehlenem, który przyłącza się do Herdera, definiującego człowieka jako „istotę naznaczoną brakiem” (Gehlen 2001: 37). Brakuje mu sierści, a tym samym naturalnej ochrony przed warunkami pogodowymi, brakuje naturalnego uposażenia drapieżnika, a także ciała o budowie odpowiedniej do sprawnej ucieczki. Większość zwierząt przewyższa go pod względem ostrości zmysłów, ponadto niewystarczający stopień wyposażenia w prawdziwe instynkty wręcz zagraża jego życiu, zaś w czasie całego okresu niemowlęstwa i dzieciństwa podlega on zupełnie bezprecedensowo długoterminowej potrzebie opieki (zob. Gehlen 2001: 78–79). Człowiek może przetrwać jedynie wtedy, gdy zniweluje własne braki. Warunki swojej egzystencji wynikające z własnych niedostatków musi samodzielnie przemienić w szansę na przedłużenie własnego żywota (zob. Gehlen 2001: 81).

Na pierwszy rzut oka między Arnoldem Gehlenem i Martinem Heideggerem panuje duża zbieżność w definiowaniu człowieka poprzez troskę. Obaj dostrzegają w nim istotę, która sama musi organizować swoje życie, która rozumie tylko kogoś, kto się na tym zna. W istocie są to jednak mylące pozory. Według Gehlena ludzkie życie to zadanie wypływające z potrzeby, jego antropologia jest filozofią samozachowania, w której chodzi o zasadnicze pytanie, w jaki sposób jednostka może zapobiec swej przedwczesnej śmierci. Natomiast tam, gdzie kończy się antropologia Gehlena, tam zaczyna się filozofia egzystencji Heideggera, w której zajmuje się on przede wszystkim pytaniami egzystencjalnymi, wyłaniającymi się dopiero wtedy, gdy już ujdziemy z życiem. Formułując rzecz ściślej: Gehlen pragnie się dowiedzieć, jak może powieść się przetrwanie, Heidegger zaś, jak może powieść się życie. Dyscypliną, do której odnosi się pierwszy, jest biologia, w tle rozważań drugiego znajduje się zaś teologia.

W swojej *antropologii fenomenologicznej* Blumenberg nawiązuje przede wszystkim do Gehlena, którego ton wydaje mu się bardziej zasadniczy niż Heideggerowski sposób zapytywania. Przez wzgląd na pierwotną niedoskonałość i bezbronność człowieka Blumenberg w żadnym wypadku nie uznaje kwestii jego przetrwania za rzecz oczywistą:

Człowiek to ryzykowna istota żywa, która sama sobie może się nie powieść. [...] Człowiek jest wcielonym nieprawdopodobieństwem, zwierzęciem, które żyje mimo wszystko (Blumenberg 2001: 550).

IV. Wyprostowany chód

Na pytanie, jak udało się człowiekowi przetrwać mimo wszelkich trudności, Blumenberg odpowiada abstrakcyjną formułą, którą rozumieć należy zarówno dosłownie, jak i metaforycznie: udało się to za sprawą umiejętności chodzenia czy też pozostawania w postawie wyprostowanej: „Pewna odpowiedź na pytanie, jak człowiek w ogóle jest możliwy, mogłaby brzmieć: dzięki dystansowi” (Blumenberg 2006: 570), który jednak zakłada możliwość dostrzeżenia zagrożenia z oddali, do czego człowiek był zdolny najpierw dzięki wyprostowanemu chodowi.

Droga do postawy wyprostowanej człowieka prowadzi od pełzania, jako sposobu poruszania się gadów, poprzez swobodny bieg ssaków czworonożnych. Charakterystyczny dla niej nie jest już sposób poruszania się czteronożnych, czyli tetrapedów, lecz istot dwunożnych, czyli bipedów. Już od czasów antycznych filozofowie spierali się o to, jakie nabyte uprawnienia (*Ansprüche*) istoty ludzkiej dadzą się wprowadzić z tej osobliwej cechy.

Według Arystotelesa człowiek jako jedyna istota żywa porusza się wyprostowany, ponieważ jego istota jest boska (zob. Blumenberg 2006: 518). Zdaniem Owidiusza, Cyserona, jak i Ojca Kościoła Laktancjusza, a także filozofów renesansu, chód dwunożny znamionuje człowieka jako władcę ziemi. Ów sposób poruszania się będzie wciąż na nowo przywoływany po to, by uzasadnić roszczenia człowieka do panowania nad naturą: „Idź wyprostowany, a staniesz się bogiem pośród zwierząt!”, pisał Johann Gottfried Herder w wieku XVIII. Pośród przeróżnych talentów, którymi Bóg obdarzył ciało człowieka, jego wyprostowana postawa, gdy stoi na dwóch nogach, znajduje się na pierwszym miejscu. Tylko w ten sposób,

co jednocześnie podkreśla Herder, ludzie mogli spoglądać w niebo (zob. Blumenberg 2006: 518).

Nawet dziś jeszcze obraz istoty poruszającej się w postawie wyprostowanej służy jako metafora ludzkiej godności. Wszelkie postaci postawy pochylonej, pełzania czy kajania się przed naszymi bliźnimi Immanuel Kant uznaje za niegodne człowieka. Kto przed swymi pobratymcami dobrowolnie zgina kark po to, by ze zgiętymi plecami i zezującymi ku górze oczami zabiegać o ich łaskę, ten uwłacza sam sobie. Życie we wzajemnym poszanowaniu i poczuciu własnej godności umożliwił dopiero chód dwunożny, jako odpowiednia dla człowieka postawa duchowa i cielesna. Kto się jednak, miast tego, sam czyni wobec innych ludzi robakiem, nie powinien się potem dziwić, że się go depcze. Jednakże jak doszło do tego, że człowiek, jako jeden z gatunków zaliczanych do czworonogów, stanął na dwóch nogach, co pozwoliło mu podźwignąć się z ziemskiego kurzu?

Jak wiadomo, nasi przodkowie żyli na drzewach, skąd przenieśli się na otwartą sawannę, gdy skurczył się obszar tropikalnych lasów deszczowych. Wtedy też mięso dużych zwierząt jako pożywienie zyskiwało coraz bardziej na znaczeniu. Rozwój naszych antenatów do postaci wyprostowanych istot dwunożnych nastąpił wraz z opuszczeniem pierwotnych lasów i wyjściem poza nie w obszary trawiaste, w rozleglejszą przestrzeń stepów. Nasi przodkowie żyli jeszcze jakiś czas w lasach, w miejscach, do których mieli zaufanie, pod postacią człekokształtnych, poruszając się brachiacyjnie [zwisłowahadłowo – przyp. tłumacza] od konara do konara ze znaczną prędkością. Dziś jeszcze gimnastycy artystyczni oraz artyści cyrkowi prezentują nam w mniejszym stopniu to wszystko, co jako ludzie moglibyśmy wykonać, w większym zaś to, co kiedyś wszyscy potrafiliśmy. Oferują nam poniekąd sięgnięcie wstecz do naszej przeszłości, którą nadal jeszcze w sobie nosimy. Nasze ręce, dłonie i kręgosłupy pasują bowiem do ciała zwisającego i kołyszącego się w koronach drzew, a powszechnie występujące problemy z plecami i wady postawy boleśnie dowodzą tego, że być może nasz kręgosłup dostosowany jest raczej do życia wysoko pośród drzew niż do chodu dwunożnego.

Wraz z samoczynnym procesem przybierania przez człowieka postawy wyprostowanej, podczas opuszczania pierwotnego lasu, nastąpiło także „uwolnienie kończyn przednich” (Blumenberg 2006: 575), czyli rozwój dłoni. Już presokratyk Anaksagoras podkreślał, że człowiek tylko dlatego jest istotą rozumną, iż poza rozumem posiada jeszcze dłonie. Arystoteles

określał je jako „narzędzie wszelkich narzędzi”, które człowiek myślący może wykorzystać do najprzeróżniejszych celów: to właśnie im przypadły w udziale zdolności uniwersalne. Cyцерon chwalił również gotowość ludzkich dłoni do tworzenia sztuki. Nadają się one bowiem tak samo do malowania, kształtowania i gry na flecie czy harfie, jak i do wznoszenia wspaniałych pałaców czy całych miast. Również w wykonywaniu czynności koniecznych do przeżycia wydają się nie do zastąpienia. Dopiero z ich pomocą ludzie będący częścią natury byli w stanie stworzyć dla siebie drugą naturę, czyli kulturę, na co wskazywali szczególnie filozofowie renesansu.

Wręcz euforycznie wychwalali oni jako cielesną doskonałość trójpaliczkowe palce i dwupaliczkowe kciuki, za pomocą których można dokonać wspaniałych rzeczy zarówno w obszarze sztuki, jak i w technice. Z zaskakującą dokładnością opisali przy tym dłoń i palce, wśród których dwuczłonowy kciuk zajmował miejsce wyeksponowane jako „porządkujący przewodnik”. Kontrastuje on z pozostałymi palcami, których czubków, jako dominujący nad nimi, może dotykać od wewnętrznej strony dłoni. Chwytność dłoni możliwa jest dopiero dzięki temu, że jest on przeciwstawny pozostałym palcom.

W istocie wszechstronność naszych dłoni jest niemal nieograniczona. Z ich pomocą stworzyć można nie tylko różnego rodzaju dzieła, dłoń jest bowiem ponadto częścią ciała, która coś wyraża. Może ona wspomóc język gestem, jeśli nie wręcz zająć jego miejsce, czego w imponujący sposób dowodzi migowy język ludzi głuchoniemych. Poza tym swoim zmysłem dotyku jest ona w przypadku osób niewidomych częściowo zastąpić brakujący zmysł wzroku. Stąd uważa się ją słusznie za „przebłysk geniuszu ewolucji”, dzięki któremu można wykonywać najróżnorodniejsze ruchy. Dlatego właśnie renesansowy filozof Manetti nazwał dłoń rodzajem boskiej doskonałości.

V. Widoczne zwierzę widzące

Dzisiaj wiemy już, że wraz z procesem przechodzenia człowieka do postawy wyprostowanej oraz wydoskonalania się jego dłoni, których używamy do kształtowania świata i kontaktowania się z nim, przebiegała ewolucja naszego systemu widzenia. Przy czym początkowo człowiek mniej spoglądał „poza siebie”, więcej zaś rozglądał się „wokół siebie”. Odchodzącemu

w step mieszkańcowi lasów chód dwunożny dawał, jako przewaga w walce o przetrwanie, możliwość rozpoznania w rozległej przestrzeni zarówno pożądanej ofiary, jak i groźnego wroga z dużej odległości. Takie otwarcie się na rzeczywistość stanowiło założenie konieczne, by móc podjąć odpowiednio pogoń bądź ucieczkę: „U źródeł polowania leży zew natury, strach zaś u początków ucieczki” (Blumenberg 2006: 566) – pisał cytowany tu przez Blumenberga Hans Jonas.

Jako istota o dwunożnym chodzie człowiek potrafi stosunkowo dobrze widzieć. Jednak z tego samego powodu jest także dobrze widoczny: „Możliwość widzenia jest jednocześnie narażającą człowieka na niebezpieczeństwo możliwością-bycia-dostrzeżonym” (Blumenberg 2006: 777). Dopiero teraz projekt *antropologii fenomenologicznej* może zostać poważnie wzięty pod uwagę. Chodzi w nim bowiem o człowieka jako fenomen, tzn. jako zjawisko cielesne. To, co w antropologii Blumenberga oryginalne, polega na tyleż banalnej, co fundamentalnej definicji człowieka jako widocznego zwierzęcia widzącego. Określenie to leży poniekąd w centrum tej koncepcji, tworząc biegun, wokół którego krążą jego myśli.

Zostać zauważonym jest dla człowieka czymś niebezpiecznym, ponieważ jest on podatny na zranienia, a tym samym można czyhać na jego życie. Jeśli chód przy postawie wyprostowanej oznaczał w horyzoncie widzenia mile widziany zysk, to w dziedzinie kamuflażu przedstawiał jednocześnie przykrą stratę. Kwintesencją ludzkiej bezbronności są plecy, jako to, co w człowieku widoczne i zarazem nieznane. To nasz grzbiet odpowiada za możliwość bycia dostrzeżonym przez innych, których sami nie widzimy, za bycie przyłapanym na skrycie dokonywanej obserwacji, choćby za podglądanie przez dziurkę od klucza. Zgodnie z ujęciem tradycyjnym, charakterystyczne dla boga jest to, by widział on jak najwięcej, samemu pozostając niewidzialnym, bowiem ukrywający się bóg widzi wszystko: „Big brother is watching you! Wielki brat patrzy!” – lecz my, ludzie, „skazę nietransparentności” (Blumenberg 2006: 203) potrafimy usunąć jedynie częściowo. Marzenie ludzkości, by widzieć, będąc niewidzialnym, symbolizuje czapka niewidka, w takim samym stopniu wyrażająca naszą ciekawość, co potrzebę bezpieczeństwa. Pewnego rodzaju surogat wytęsknionej niewidzialności oferuje nasze ludzkie ciało, gdy w życiu codziennym nie rzucamy się w oczy: „Niezwracanie na siebie uwagi jest pewną formą rozwiązywania przez człowieka problemu jego widzialności” (Blumenberg 2006: 202). Lecz już „ból, choroba, nieakceptowanie własnego odbicia w lustrze są formami

transparentności całkowicie przeciwnymi temu, co w pojęciu tym wydaje się oczywiste” (Blumenberg 2006: 690).

Tak bardzo, jak człowiek obawia się tego, że można go zobaczyć, tak bardzo pragnie jednak pozwolić sobie na to, by inni go zauważyli. Jednak takie „pokazywanie się” innym pozostaje sprawą dość złożoną: „Ktoś otyły [...] jest niewiele bardziej widoczny od kogoś szczupłego, lecz posiada on inny rodzaj świadomości własnej widzialności. Cięży mu ona, skoro tylko zdecydowanie udzieli mu się to, że jest zauważalny. Brzydota jest już [...] kryzysem świadomości własnego wyglądu” (Blumenberg 2006: 680). Nie będzie to już jednak szok spowodowany tym, że w ogóle jest się widocznym, lecz tym, jak się wygląda.

W przeciwieństwie do powyższego sprawa przedstawia się inaczej w przypadku spacerowania i waleśania się. Oba te fenomeny są uwolnionymi od ryzyka i stresu schyłkowymi formami widzenia i bycia widzianym, są czystym „smakowaniem cywilizacji” (Blumenberg 2006: 777).

VI. Refleksja i zapobiegliwość

Zdaniem Blumenberga to świadomość własnej spostrzegalności była tym, co jako pierwsze pozwoliło człowiekowi na refleksję, a co oznaczało zerwanie z bezrefleksyjnym przetwarzaniem bodźców zewnętrznych. Poznanie własnej możliwości bycia dostrzeżonym w gruncie rzeczy samo było już bowiem aktem refleksji, który pozwolił człowiekowi na namysł wyłącznie nad jego podatnością na zranienia oraz bezustannym narażeniem na ataki, a także przedsięwziąć służące samozachowaniu środki ochronne i działania zapobiegawcze. Gdy dokładniej rozpatrzy się delficki imperatyw „Poznaj samego siebie”, służący za praformę wszelkiego filozoficznego namysłu, okaże się, że dotyczy on już zgoła późniejszej formy refleksji, do której pierwotne wezwanie brzmiało: „Zważaj na to, że jeśli chcesz zobaczyć, zostaniesz zauważony” (Blumenberg 2006: 140). Tak rozumiana refleksja nie jest „czystym wytworem kultury. Posiada bowiem wcześniejsze stadium antropologiczne w postaci elementarnej samozachowawczej funkcji odwrotu od optyki pasywnej” (2006: 145).

Wraz z refleksją zrodził się także strach przed światem. Gdyż uświadamiać sobie własną widzialność w otwartym horyzoncie środowiska naturalnego, oznacza także dostrzec, że w każdej chwili ze wszystkich stron

i kierunków nadejść może „cokolwiek”, a to przemienia rzeczywistość w coś przejmującego grozą i wzbudzającego strach, przez co jednostka czuje się w nim obca i bezbronna.

Lecz „człowiek jest akurat dlatego krańcowo zastraszoną istotą, ponieważ jest wyspecjalizowany w radzeniu sobie w sytuacjach ekstremalnych, zaś próg tolerancji sytuacji absolutnie bezwyjściowych jest w jego przypadku bardzo wysoki” (Blumenberg 2006: 565). W związku z tym Blumenberg wychwala początek myślenia pojęciowego jako największy postęp w dziejach ludzkości.

Najściślejszy kontakt pomiędzy człowiekiem a światem ustanawia zmysł smaku. Poprzez uwewnętrznianie go za pomocą zmysłów prowadzi od pochłaniania i asymilowania rzeczywistości, aż do niejako jej inkorporowania w człowieka. Prawie tak samo blisko rzeczywistości pozostaje zmysł dotyku: dłoń czyni rzeczy bezpośrednio dostępnymi, to, czego dotyka, istnieje tu i teraz. W przeciwieństwie do tego organ widzenia znajduje się od razu w dystansie do przedmiotu, który dostrzegany będzie zawsze z pewnej odległości. „Jeśli wyobrazić sobie, że dystans – przestrzenny bądź czasowy – stale będzie się powiększał, do dyspozycji pozostanie nam już tylko pojęcie” (Blumenberg 2007: 9). Ono właśnie umożliwiło ludzkiemu postrzeganiu świata opuszczenie najbliższego mu obszaru i przekroczenie horyzontu zmysłów. Zatem szczególnym osiągnięciem pojęciowości jest uobecnianie nieobecnego. Zamiast „pojęcia” być może lepiej byłoby dziś używać terminu „język zdaniowy”, który umożliwia odnoszenie się do treści nawiązujących do tego, co w danym momencie nieobecne. Język nie jest dla człowieka tym, co luksusowe, lecz należy do ludzkich zdolności przetrwania, z którego pomocą jest w stanie zyskać czas i przestrzeń na pogoń lub ucieczkę.

Człowiek jest w takim samym stopniu krwiożerczą, jak i prześladowaną istotą żywą, która, by przeżyć, potrzebuje tyle możliwości do ucieczki, ile sposobności do ataku. W obu z kolei zakłada się – poza możliwością przemieszczania się – wyostrzoną czujność i uwagę. Poza tym pogoń i ucieczka możliwe są tylko wtedy, gdy można „ubiec” to, czego pragniemy, jak i to, co nam zagraża. To zaś zależy od możliwości uobecniania tego, co nieobecne, a to oznacza: od pojęciowego myślenia. Ponieważ tylko w ten sposób człowiek jest w stanie poczynić dostateczne przygotowania, począwszy od tych do polowania na ofiarę i odparcia tego, co wzbudza lęk, aż po takie ich postaci, jak zapobiegawcze zabicie wroga, rytualne

zabicie zwierzęcia, by obłaskawić bogów, czy też naukowa zapowiedź zaćmienia Słońca, aby uprzedzić lęk przed nagłośnią takiego wydarzenia. „Jak dotąd pojęcie stanowi narzędzie [...] istoty nastawionej na zapobieganie: stara się ona uporać z czymś, na co się jeszcze bezpośrednio nie natknęła” (Blumenberg 2007: 12).

Z pomocą pojęcia, czy też „języka zdaniowego”, możliwe dla człowieka stało się wyeliminowanie potencjalnego ryzyka, ubiegnięcie biologicznych rywali, przeniesienie się w bezpieczne miejsce przed tym, co stanowi zagrożenie, a jednocześnie zastawianie na ofiarę śmiertelnej pułapki.

Do powstania pojęcia dochodzi w życiu istot, które początkowo są myśliwymi, później zaś nomadami. Zawsze są one nakierowane na coś, czego aktualnie nie mają przed oczami. Być może najbardziej dosadnie da się pokazać to, czego można dokonać za pomocą pojęcia, gdy pomyśli się o zastawianiu pułapki. Każdy jej szczegół stworzony został z myślą o kształcie i masie, o sposobie zachowania i poruszania się obiektu początkowo nieobecnego, a jedynie oczekiwanego, którego dopiero chce się schwytać i pojąć (Blumenberg 2007: 10, 110).

W tym sensie pojęcie, czy też język, pomaga zdobyć ofiarę i odeprzeć niebezpieczeństwo, a ujmując to abstrakcyjnie: rozwinąć myślenie instrumentalne. Oczywiście jest, że pojęcie (język) przynależy do podstawowej umiejętności człowieka – trzymania rzeczywistości na dystans. Ta umiejętność prowadzi „od pierwszego aktu obrony za pomocą rzutu kamieniem, aż do pojęcia, które syntetyzuje świat do postaci *kwatery polowej*, choć ani jedno ziarno piasku składające się na nią nie musi być fizycznie obecne” (Blumenberg 2007: 578).

Kwintesencją wszelkich dokonań dystansujących jest dla Blumenberga rozum, wytwarzający nawet takie idee, jak Bóg i świat, które w ogóle nie mogą się uobecnić na sposób przedmiotowy. Dlatego od czasów oświecenia wciąż na nowo stawia się pytanie, czy przekraczanie horyzontu możliwego doświadczenia tego, co obecne, jest w ogóle dopuszczalne. „Dopiero od Kanta dowiadujemy się, że istnieje patologia rozumu” (Blumenberg 2007: 38). Nie ma jednak innego terapeuty, który rozjaśniłby to pytanie, poza samym rozumem, mogącym właściwą dla siebie miarę brać tylko z samego siebie. „W patologii rozumu wytwarza się i odkrywa wciąż nowe symptomy” (Blumenberg 2007: 39), jak choćby rozum metafizyczny czy rozum instrumentalny.

Jednakże we wzniosłym zadaniu rozumu, by krytycznie przebadać samego siebie, bardzo szybko zapoznaje się jego pierwotną funkcję, którą Blumenberg formułuje następująco: „Rozum oznacza: rozwiązać związany z czymś problem, w przypadku granicznym – uporać się ze światem” (1986: 490). Mimo że jest on przypadkowym, ubocznym produktem ewolucji biologicznej, nie zaś jej przewspaniałym celem końcowym, i choć przedstawia niedoskonały, skłonny do błędów i zwodzenia, szkodzący życiu organ pomocniczy, jest to jednak ważny w walce o byt „półśrodek i sprytny fortel” (Blumenberg 2007: 490). Określenie to bliskie jest nawet podejrzeniu, że „rozum mógłby być ostatecznym wykrętem i rozpaczliwą sztuczką takiego systemu organicznego, od uporania się z przeciwnościami istniejącymi w uwarunkowaniach jego istnienia” (Blumenberg 2007: 520).

Rozum zawiera w sobie pojęcie, z pomocą którego człowiek czyni przygotowania do ucieczki bądź pogoni, lecz zarazem jego dokonania nie wyczerpują się w czystej pracy pojęciowej:

Człowiek czyni coś ze zwłoką nie dlatego, że posiada rozum, lecz posiada go, ponieważ nauczył się jak skutecznie zwlekać i się ociągać. Rozum jest wcieleniem umiejętności domniemywania, antycypowania i improwizacji (Blumenberg 2007: 559).

VII. Jaskinia, mit i kultura

Posługiwanie się własnym rozumem na sawannie było dla ludzi bardzo niebezpieczne, ponieważ dokonywało się pod gołym niebem. Dlatego po ich przejściu z dobrze znanego biotopu puszczy na groźne stepy nastąpiła ucieczka z obszarów nieosłoniętych do kryjówek. Zdaniem Blumenberga ludzie mieliby schronić się w jaskiniach z bardzo praktycznego powodu: przed przemocą rzeczywistości. Tyle tylko, że nie mogli tam pozostawać na stałe. Dylematem jaskini jest bowiem to, że wprawdzie da się w niej żyć, ale nie sposób się tam utrzymać przy życiu. Oczywiście początkowo jedynie myśliwi, to znaczy odważni i silni, ważyli się ją opuścić. W przeciwieństwie do nich słabi i strachliwi trzymali się z dala od jej wyjścia. To oni byli strażnikami jaskini, później zaś tymi, którzy strzegli świątyn i kościołów. Im przypadło w udziale zadanie wymyślania historii o życiu i świecie, czyli przesłanianie niebudzącej zaufania rzeczywistości. Oni to obcemu światu zewnętrznemu odbierali nadmiar mocy poprzez

bogate w obrazy historie, które opowiadali myślącym. Opiekunowie jaskini, szamani i księża zawładnęli poniekąd owym światem dzięki fantazji i wyobraźni. Utracił on przy tym swą obcość, a człowiek zaczął czuć się w nim bardziej swojsko. Świat obrazów i historii wdarł się pomiędzy absolutyzm rzeczywistości i człowieka w taki sposób, że wraz z wyjściem z podziemnej pieczary, czy też z jaskini górskiej, nastąpiło wejście do groty kultury i sensu. I był to niewątpliwy sukces dystansowania się, tym razem w sensie przenośnym.

Takimi jaskiniami sensu i kultury są mity, religie i metafizyki. Ich dokonanie polega na zahamowaniu archaicznych fobii, zakłęciu przestachu, wywoływanego przez nagie fakty. Zdaniem Blumenberga zupełnie normalne jest to, że słaby, bezdomny, permanentnie wystawiony na ataki człowiek odczuwa w otwartym bezkresie obcego i agresywnego świata wielki strach, pod wpływem którego jego własne życie jawi mu się jako zagrożone, zaś sam świat jako coś, co owo zagrożenie stwarza.

Stąd też do najwcześniejszych osiągnięć człowieka zalicza się przemiana bezprzedmiotowej trwogi w zwracającą się w stronę konkretnego obiektu obawę, co dokonywało się już w dali otwartego horyzontu stepu. Jakieś nieokreślone zagrożenie w budzącej strach rzeczywistości zastąpione zostaje przez lęk przed rzeczami i wydarzeniami, co z kolei pozbawionemu twarzy światu przydaje uchwytnego oblicza. Równolegle do tego procesu elementom pełnej przemocy rzeczywistości nadane zostają jednostkowe nazwy, co jest istotnym momentem porządkowania w chaosie tego, co nieznanie i nieodzownym instrumentem wykorzystywanym przeciw nadmiernej popędliwości. Blumenberg mówi tutaj o „boleści dochodzenia do słowa”. Wciąż zatem rozwijanych jest coraz więcej zręcznych sztuczek, by na miejscu tego, co obce, znalazło się to, co znajome. Wszystko po to, by niewyjaśnione zastąpić tym, co da się wytłumaczyć i by znaleźć określenia na to, co nienazwane. Tak powstaje pewien kosmos znaczeń, przesłaniający *absolutyzm rzeczywistości* niczym kotarą, co trzyma ją na dystans. Tak jak dziecko, które gdy ma coś przynieść z ciemnej piwnicy, śpiewa sobie przy tym głośno, by przepędzić strach przez groźną ciszą i ciemnością, tak też mity przedstawiające zajmujące historie stanowią próby oddalenia pierwotnych obaw ludzkości przed potężną, przerażającą i nienazwaną rzeczywistością. Można tutaj, za Ernstem Cassirerem, mówić o formach symbolicznych. I do nich właśnie zalicza się mit, ale i religie, metafory, opowieści, filozofie, naukę i technikę, o tyle, o ile stawiają obronę przed *absolutyzmem rzeczywi-*

stości. Jako formy zwalczania strachu i obrony przed niebezpieczeństwami są to fenomeny dla człowieka w najwyższym stopniu znaczące.

VIII. Walka o byt – walka o szczęście

Przy całej mizerii biologicznego wyposażenia i pomimo braku dającego się zaprogramować instynktownego bezpiecznego zachowania, człowiek jest jednocześnie najbogatszą w talenty istotą żywą, co kwalifikuje go do twórczego obchodzenia się z rzeczywistością i do wytwarzania przedmiotów podobnych do tych znajdujących się w świecie przedmiotów, pośród których żyje. Do tego właśnie służy kultura jako „program ratunkowy do rekompensowania niedostatków biologicznego uposażenia” (Blumenberg 2006: 552). Szczególnie jej bogactwo artystyczne i techniczne stanowi nawet naddatek wobec tych niedoborów. To egzystencjalne uciążliwości i bieda, pytania i nadzieje, tęsknoty i rozczarowania skłaniają człowieka do nowych osiągnięć technicznych i artystycznych. A zatem charakterystyczna jest dla niego w tym samym stopniu moc i bezsilność, bieda i bogactwo, niedostatek i nadmiar. „Deficyt własności adaptacyjnych tak silnie wymusił rzeczowe i instytucjonalne dostosowanie się sfery kultury” (Blumenberg 2006: 553), że człowiekowi nie chodzi już w życiu jedynie o podtrzymywanie samego tylko istnienia i odpowiedzi na dręczące go pytania, ale także o szczęście, z którym tak łatwo można się rozminąć.

Zgodnie z myślą Blumenberga człowiek prowadzi wojnę jednocześnie na dwóch frontach: „walkę o byt” oraz „walkę o szczęście” (2006: 552). Co prawda z perspektywy „potrzeb samozachowania” (2006: 22) „potrzeby zaspokojenia naszego istnienia” wydają się zbyt cennym luksusem, lecz należy poważnie postawić pytanie: „czy możemy odczuwać brak zbytku? Odpowiedź brzmi: tylko wtedy, gdy to, co konieczne, co wystarcza na zaspokojenie podstawowych potrzeb, nie czyni nas jeszcze szczęśliwym” (2006: 22). I z takim stanem mamy w tym przypadku do czynienia. Szczęście oznacza bowiem coś więcej niż tylko uwolnienie od ciężaru poszukiwania pokarmu, schronienie się przed warunkami pogodowymi i zapewnienie bezpiecznej egzystencji. Z drugiej strony, może ono już zawierać się w niespiesznym wałęsaniu się jako początku „godności pełnej dostojeństwa” (Blumenberg 2006: 559) czy też w bezinteresownym zachwy-

cie naturą. Co prawda pojęcie i rozum istnieją przede wszystkim po to, by służyć samozachowaniu człowieka, lecz osiągnięty dzięki nim dystans do rzeczywistości na nowo umożliwia powrót do niej, podporządkowując ją tym razem przyjemności. Jeśli więc pojęcie oddala nas od naocznie ujmowanej rzeczywistości po to, by lepiej sobie z nią radzić, to znowu pozyskane tym sposobem odciążenia stwarzają wolną przestrzeń dla zorientowanego na przyjemność obchodzenia się z życiem i ze światem. Na przykład człowiek, który przed zimnem chroni się noszoną odzieżą, w jakimś momencie zaczyna nosić ją również jako „ozdobę ciała i oznakę godności” (Blumenberg 2006: 89). Podobnie „konieczne minimum treści postrzeżenia” może za pomocą zapobiegawczości, możliwej dzięki pojęciu i rozumowi, zacząć służyć „możliwości postrzegania czegoś więcej” (2006: 26): doświadczeniu estetycznemu jako pełnemu przyjemności rozsmakowanemu oglądaniu, po czym Jonas rozpoznawał „szlachtę naocznego percypowania”. Poza tym technika oznacza dla Blumenberga tyle, co „zyskanie na czasie” dla jeszcze dłuższego „miłego spędzania czasu” (2006: 615), tzn. poświęcanie większej jego ilości na smakowanie zmysłami, swobodne rozmyślanie i filozoficzne teorie.

Ale wraz z odciążeniem człowieka i zyskaniem dlań wolnego czasu, a więc przybliżaniem się do *świata życia*, zrodziła się też „nuda” (Blumenberg 2006: 707 i n.). Ta zaś domaga się rozrywki, natomiast w przypadku granicznym „euforii, ekstazy, upojenia” (2006: 721) bądź przedsięwzięć przynoszących zadowolenie, które niektórym pozwalają zapomnieć o czasie, ponieważ wewnętrznie przykuwają uwagę, aż po sporty ekstremalne jako dobrowolne testowanie własnej wytrzymałości. Powodzenie takiej próby nagrodzone zostaje uczuciem szczęścia.

Zapewne pojęcie, za sprawą swej mocy, uobecnia jednostce, pozwalając pojawić się nieobecnemu, także jej własną skończoność, zatem i czekającą ją śmierć, która komuś uzmysłowić może absolutną drogocennność i niezastępowalność życia. Śmierć wymaga od nas uwrażliwienia na „kruchość czasu ludzkiego życia” (Blumenberg 2006: 620). Ta stara myśl odżywa wciąż na nowo od czasów starożytnych Greków. Zgodnie z nią skończoność czasu życia może zwiększyć intensywność ludzkich przeżyć, a przemijalność piękna – podnieść wyjątkową wartość jego smakowania, szczególnie dopiero wtedy, gdy odjęta nam została „metafizyczna pociecha” pochodząca nie z tego świata (Blumenberg 2006: 621).

IX. Pocieszenie

Im mniej zmienimy w tym, co pełne cierpienia, a zatem im mniej będziemy w stanie pomóc człowiekowi, tym bardziej wzrośnie jego potrzeba pocieszenia. Istnieje aż nadto przykładów niezmiennych uciążliwości życia, dlatego już Tales z miłości do dzieci zrezygnował z potomstwa (por. Blumenberg 2006: 648). Monteskiusz zaś napisał: „Opłakiwać człowieka należy przy jego narodzinach, nie przy jego śmierci” (Blumenberg 2006: 643). Tę samą myśl Zygmunt Freud wyraził następująco: „Życie, w postaci, w jakiej jest nam narzucone, jest dla nas zbyt ciężkie” (Blumenberg 2006: 643). Człowiek potrzebuje pocieszenia, ponieważ nie potrafi dowolnie zmieniać świata i uchylić się od życia. Nie jest w stanie umknąć ani przed bólem, cierpieniem, chorobą, ani też przed stratą, opuszczeniem czy śmiercią. Bez wątpienia jest on „istotą wymagającą pocieszenia” (Blumenberg 2006: 655), ale czy jest również „istotą, którą da się pocieszyć”? (Blumenberg 2006: 623). Blumenberg udziela na to pytanie odpowiedzi pozytywnej. Bądź co bądź „zredukowanie emocji poprzez ekspresję” (2007: 624), na przykład bólu poprzez płacz, jest możliwe. Lecz bardziej znaczące w uciążliwej codzienności świata będzie ludzkie wsparcie. „Każdy człowiek, który odczuwa ból, zwraca się do określonych adresatów”, od których oczekuje „współczucia, dodania otuchy i pocieszenia” (Blumenberg 2006: 624). Do samej swoistości fenomenu pocieszania przynależy to, że bierze się udział w czymś, w czym realnie jednak partycypować nie możemy. A jednak takie zaangażowanie daje cierpiącemu pocieszające poczucie, że jakąś część swego bólu przekazał komuś innemu.

Pocieszenie polega na ogólnej zdolności człowieka do scedowania, polegającej na tym, że on sam nie musi robić i znosić tego wszystkiego, co właśnie jemu przypada w udziale. [...] Podczas gdy inni symulują cierpienie, dokonuje się swego rodzaju przeniesienie go na tych innych (Blumenberg 2006: 625).

Innymi instrumentami służącymi do uporania się ze światem – poza śmiechem i snem – są wykładnie religijne, które nie tak bardzo przekazują pewne prawdy, ile oferują człowiekowi pociechę. Z pomocą takich środków pocieszenia ból, cierpienie, rozczarowanie i strata dają się krok po kroku przetrwać.

Pocieszenie przynależy do tego, co czyni możliwym dalsze prowadzenie życia także po dojściu do punktu, który wydawał się czynić je czymś niemożliwym. Człowiek jest istotą, która potrafi żyć mimo wszystko (Blumenberg 2006: 633).

Z powyższych rozważań widać wyraźnie, że także „pocieszenie jest formą dystansowania się wobec rzeczywistości” (2006: 627). Umożliwia „podchodzenie do rzeczywistości z dystansem” (2006: 628), raz jako „unikanie” (2006: 630) nagich faktów, raz jako ich przesłonięcie, innym znowu razem przejawia się w jakiś inny sposób. Oczywiście takie rodzaje dystansowania się nie zawsze są możliwe. W takich wypadkach ostatnie słowo należy do „nieukojenia” (2006: 641) i zwątpienia jako wartości granicznych antropologii.

X. Optyczne samozachwalanie

Blumenberg ostentacyjnie nie zajmuje się ani filozofią polityczną, ani też etyką. Zainteresowany jest przede wszystkim symboliczno-kulturowym miarzeniem się z rzeczywistością, w przekonaniu, że człowiek, by przetrwać, potrzebuje takich przynoszących ulgę instytucji, jak mity, rytuały, historie i metafory. Wprawdzie w jego antropologii jest również mowa o jaskiniach, chroniących człowieka przed przemożnym absolutyzmem rzeczywistości w wymiarze całkowicie praktycznym, a także o cywilizacji naukowo-technicznej, której zdobycze tendencyjnie wychwala niczym błogosławieństwo, to jednak koniec końców w jego filozofii mniej chodzi mu o konkretne działanie, bardziej zaś o orientacje i wykładnie kulturowe, za pomocą których człowiek urządza się w świecie.

Poza tym w jego filozofii uwagę zwraca to, że z jednej strony odrzuca mityczne, religijne i metafizyczne „narracje usensowniające” jako przestarzałe, z drugiej zaś – poza nauką i techniką – rytuały, symbole, obrazy i historie uznaje za niezbywalne w skutecznym przezwyciężaniu archaicznych fobii, poczucia zagubienia i ciężaru nadmiernych wymagań w wyobcowującym świecie.

Blumenberg konstruuje filozofię samostanowienia i sztuki przetrwania, której punktem wyjścia jest słaby, bezbronny człowiek, stojący naprzeciw potężnego, bezwzględного świata. Tę oto zasadniczą myśl łączy on w swej

antropologii fenomenologicznej z twierdzeniami biologii ewolucyjnej. Wychodząc od tego, że wszelkie twory natury ożywionej zainteresowane są utrzymaniem własnego istnienia, początki niemal wszystkich przejawów ludzkiej kultury zinterpretować możemy jako próby zyskania przewagi w walce o byt. Blumenberg poucza, że do samoutrzymania się człowieka przynależy więcej niż tylko wydajniejsze pozyskiwanie pokarmu, skuteczniejsze wykorzystanie ograniczonych zasobów naturalnych czy utrzymywanie stałego poziomu społecznej konkurencyjności. Już wczesne mity i religie, a później literatura i sztuka, nauka i technika, służyły samozachowaniu rzuconego w świat i bezradnego człowieka, dają się więc bez trudu wyjaśnić jako sposoby dopasowywania się do natury. Także wyższa kultura pozwala lepiej radzić sobie z życiem! Mimo tego łatwo powstać może wrażenie, że skoro jest ona samym luksusem, czystym marnotrawieniem sił, czasu i pieniędzy, to jej różnorodność jest całkowicie zbyteczna. To szeroko rozpowszechnione mniemanie Blumenberg jednak koryguje, ponieważ z pomocą kultury udaje się człowiekowi choć częściowo kompensować własną bezsilność i oddalić od siebie zagrażającą mu przemoc rzeczywistości. Jednak jej paradny styl nazbyt często swoim blichтром zakrywa tę przynależną biologii ewolucyjnej i filozofii egzystencjalnej prawdę.

To, co w filozofii Blumenberga szczególne, to sprowadzenie kultury do konfliktu człowieka z wszechpotężnym „światem zewnętrznym”, nie zaś wykorzystanie jej do obrabiania jego niedostępnego „świata wewnętrznego”. Wyprowadzając z tego pewne wnioski, można powiedzieć, że Blumenberg rozpoznaje jedynie zagrożenia dla człowieka widzianego od strony absolutystycznego świata zewnętrznego, lecz już nie tak bardzo te płynące z jego własnego świata wewnętrznego, choćby pod postacią społecznie nieakceptowalnego popędu. Blumenberg w znacznej mierze wyklucza dobrowolne narażanie się człowieka.

Idąc za tą myślą, można by powiedzieć, że w jego filozofii w sposób zamierzony brakuje tego, co Gehlen nazywał nadwyżką energii (*Antriebsüberschüsse*): czyli ludzkiego dążenia do ekscesywnego rozładowania, które od dawna starają się trzymać w szachu instytucje kulturalne oraz reguły przypominające o samoopanowaniu. Jednak kultura świadczy nie tylko o domaganiu się przez człowieka pomocy, która odciąży go w jego życiu, lecz jednocześnie o jego potrzebie pełnej czaru ekscytacji. Jest nie tylko zagospodarowywaniem niedostatków, ale także ekonomiką nadmiaru. Silne wybuchy uczuć w życiu codziennym i w sferze publicznej muszą być jednak

ograniczane. To tutaj przede wszystkim dominuje kontrola afektów i regulacja popędów, na których kultura również się opiera. Oczywiście przynależą do niej też enklawy przeznaczone dla gorących uczuć, przyjemnych podnieć, rozbudzonego zaciekawienia, dzikich pokus i podniecającej rozpusty.

Jednak te aspekty kultury w swej *antropologii fenomenologicznej* Blumenberg zaniedbuje, choć także tam dużą rolę odgrywa bycie widocznym. Przywodzi to na myśl choćby zachwycającą błogość i zmysłowy szal, które może zbudzić oblicze, a nawet każda rysa i poza ukochanej lub pożądanej osoby, natychmiast, gdy tylko padnie na nią spojrzenie. Ludzie na widok cielesnego piękna, stając się zakładnikami jego ekscytującej gry, napawają się nim tak samo, jak podejmują rozmaite wysiłki na rzecz erotycznej atrakcyjności swych własnych widzialnych kształtów, starając się wraz z wyglądem własnego ciała przedstawić to, co świat zmysłowy ma najbardziej interesującego do zaoferowania. Blumenberg w znacznej mierze nie tematyzuje niestrudzonego poszukiwania przez ludzi zmysłowej intensywności, dokładnie tak samo pomija ich liczne próby pomyślnego prezentowania się, niczym ptaki podczas tokowania.

Posługując się językiem socjobiologii, można powiedzieć, że Blumenberg opracowuje niemal wyłącznie ludzkie strategie samozachowania, nie uwzględniając mechanizmów selekcji seksualnej oraz biologicznej multiplikacji, w przypadku których – z jednej strony – ważne funkcje pełni widok pięknego ciała, z drugiej zaś – optyczne zachwalanie cielesnego piękna i siły, jak i jej wizualne demonstracje za pomocą pieniędzy, władzy i posiadania. U źródła tego rodzaju widocznego imponowania leży walka o seksualne uznanie, która napędzana jest, według opinii socjobiologów, dążeniem, by możliwie najskuteczniej przekazać dalej własne geny. Selekcja seksualna zmusza poniekąd istoty żywe, walczące o partnera, do wizualnego samozachwalania poprzez trwonienie energii, która wskazywać ma na doskonałe zdrowie, doskonałą sprawność fizyczną i nienaruszony system immunologiczny. Wystawna altanka budowana przez samce, by zwabić samice altanników, pawie ogony czy też choćby kolorystyczny przepych ryb tropikalnych, wszelkie tzw. ornamentacyjne wyróżniki mówią coś o konstytucji tych istot: że są one tak zdrowe, silne, potężne i witalne, iż mogą sobie na taki wizualny przepych pozwolić. Przepych, który w innym wypadku byłby czystym marnotrawieniem siły. W ten sposób dla samiczki wzrasta atrakcyjność potencjalnych partnerów seksualnych, po takim samcu bowiem może się ona spodziewać zdrowych i pełnych życia młodych. W przypadku

człowieka ten mechanizm nadal działa, choć może być tak silnie kulturowo przetworzony. Ludzka przesada z pięknem cielesnym, demonstracyjnym bogactwem bądź próżniactwem odpowiada bezużytecznym piórom pawi, bażantów czy rajskich ptaków. Pierwotnie ten optyczny luksus służył naturalnemu celowi, uwidocznieniu ukrytych przyciągających cech, by uzyskać odpowiednio wysokie notowania w walce o atrakcyjne pobudzenie.

Na powyższe aspekty bycia widocznym Blumenberg nie zwraca uwagi, a jego *antropologia fenomenologiczna* kończy się rozwlekłymi rozważaniami o nieprzeniknioności człowieka: „Widzialność i nieprzeniknioność przecinają się w jednym punkcie ludzkiego ciała, w twarzy” (Blumenberg 2006: 859). Wprawdzie jest ona organem „zdradzającym wiek i starzenie, głupotę i zblazowanie, wstręt i lubieżność” (2006: 865), można się jednak także za nią ukryć, niczym za woalem. Istnieje tylko niewiele poważnych instrumentów, które mogłyby posłużyć do jego odsłonięcia, a tzw. fizjonomika, jako zaledwie „przesąd przerobiony na specjalną umiejętność” (2006: 873), do nich nie należy. Bliższe temu celowi są raczej konfesjonał i psychoanaliza, jako próby samoodślonięcia się wobec pewnego obserwatora. Jednak na ograniczenia napotykać nie tylko wszelkie formy zgłębiania tego, co obce, lecz także wszystkie rodzaje poszukiwania samego siebie. Im lepiej znamy samych siebie i głębiej w siebie zaglądamy, tym bardziej stajemy się sobie obcy i dla nas samych nieprzeniknieni: „Kryzys tkwi w niedostępności podmiotu dla samego siebie, w niespodziewanym dostrzeżeniu własnej nieprzeniknioności nie tylko i nie pierwotnie dla innych” (2006: 895).

Z języka niemieckiego przełożył Wiesław Malecki

Literatura

- Blumenberg H. (1986), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg H. (2006), *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg H. (2007), *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault M. (1985), *Freiheit und Selbstsorge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gehlen A. (1976), *Der Mensch*, Wiesbaden: UTB; wyd. polskie: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik 2001.

Kants Werke (1968), Berlin: Walter de Gruyter.

Rorty R. (1989), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; wyd. polskie: *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Spacja 1996.

Rorty R. (2003), *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sartre J.-P. (1975), *Drei Essays*, Frankfurt–Berlin–Wien: Ullstein; wyd. polskie: *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M.Kowalska, J. Krajewski, Warszawa: DeAgostini 2001.

MAN AS IMPOSSIBILITY. A PHENOMENOLOGICAL ANTHROPOLOGY

Summary

Blumenberg's phenomenological anthropology replaces the traditional question: what is human being? by the question: how is human being possible at all? The last question expresses a huge scepticism against "life-ability" in a manner of human existence. According to Blumenberg man can survive only if he distances himself – in a direct and in a metaphorical sense – from the overwhelming power of reality. As an animal that has eyes and moves on two legs man can secure himself from dangers and set traps for what he desires. In the metaphorical sense he distances himself from all-powerful reality through creating myths, religions, sciences, technique, art and culture. They are proven forms of to get over with anxieties and dangers human being faces in the terrible and anonymous world.