

JAN WADOWSKI

W POSZUKIWANIU ADEKWATNEJ ANTROPOLOGII Trudności i postulaty

Aby zrozumieć człowieka, nie wystarczy ujmować go wyłącznie ogólnie i strukturalnie w ramach podejść materialistycznych czy też umiarkowanie dualistycznych. Również koncepcje socjologizujące nie dostarczają zadowalających ujęć. Konieczne wydaje się poszukiwanie wspólnego „pola”, jakim jest nasze człowieczeństwo, które nie podlega łatwej racjonalizacji. Racjonalizacja zastania bowiem nieuniknione paradoksy, które wpisane są w bytowanie człowieka, a niekiedy nie pozwala poznawczo ująć określonego dobra.

Chociaż nauk o człowieku jest wiele, różnorodne typologie antropologii w wyniku dominacji ujęć historycznych najczęściej kwestionują zasadność jakiegokolwiek antropologii filozoficznej. Wydaje się jednak, że pełna refleksja o człowieku nie jest możliwa bez pewnej metarefleksji, jaką uprawia wielu współczesnych filozofów, obecnej między innymi w myśli Karola Wojtyły, Józefa Tischnera, Mariana Grabowskiego, Krzysztofa Wieczorka, Marka Szulakiewicza, Abrahama J. Heschela czy Chantal Delsol. Intencją tego rodzaju antropologii filozoficznej jest próba jednoczenia różnorodnych perspektyw badawczych, a więc charakteryzuje ją podejście syntetyczne. Schelerowska idea wiedzy filozoficznej o człowieku pozostaje nadal aktualna, a w dobie globalizacji nawet bardzo potrzebna. Jest ona szczególnie istotna również dlatego, że mamy dziś do czynienia z procesem, który określam mianem deeidetyzacji¹; tymczasem w klasycznym ujęciu, u Maxa Schelera, antropologia filozoficzna to „podstawowa nauka o istotowej budowie człowieka”². „Przedmiotem antropologii filozoficznej jest istota człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem jego pierwiastka duchowego, oraz jego pochodzenie i przeznaczenie”³. Filozofia człowieka popadła jednak w impas⁴. Impas ten oznacza oddanie pola badania

¹ Deeidetyzacja oznacza, iż rzeczy naprawdę istotne zostały zmarginalizowane, a kwestie drugorzędne nadmiernie wyeksponowane (zob. J. W a d o w s k i, *Adialogiczność jako współ-czynnik deeidetyzacji a dialogiczny sens bycia*, „Filozofia Dialogu” 4(2006), s. 27-54.

² Ks. W. S z e w c z y k, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Byblos, Tamów 2000, s. 31.

³ Tamże.

⁴ Por. J. F i l e k, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2000, s. 127. Ów impas postrzegany bywa jako porażka „idealistycznej antropologii teologicznej, jak i naturalistycznej antropologii życia ludzkiego” (tamże) i świadczy o pewnej bezsilności oraz wycofaniu się zarówno z definiowania, jak i opisywania człowieka w wiążących terminach. Jedyne, co jest

określonym dziedzinom „parcelującym” (socjologii, psychologii, biologii czy ekonomii), które przejmują schedę po filozofii i same wprowadzają filozoficzne zagadnienia w obręb swoich badań⁵. W ten sposób podnoszą one swoją rangę i traktowane są jako dziedziny podstawowe. Równocześnie zauważalne jest, że oświeceniowy projekt człowieka nowoczesnego nieuchronnie zbliża się do bankructwa. W tej sytuacji, w obliczu stanu zagrożenia kultury i samego człowieka, wydaje się, że poprzestawanie na redukcjonistycznych ujęciach nie wskaże nam potrzebnych rozwiązań⁶.

Wspominanemu bankructwu poddaje się również sama filozofia, zawężając do minimum pole swoich poszukiwań. „Za ułomnością i zaściankowością filozofii akademickiej kryje się mroczny cień empiryzmu logicznego (wraz z jego koncepcją pseudoproblemów), który posłużył jako topór do wyrugowania z filozofii istotnych i żywotnych kwestii”⁷. W ten sposób filozofia sama sobie podcina żywotne korzenie, w tym również odcinając się od tekstów sakralnych (nie tylko tych zachodnich), zawierających w sobie przecież wiele mądrości i prawdy. Henryk Skolimowski oczywiście zawęży pole swoich poszukiwań, ponieważ pomija w rozważaniach filozofię „kontynentalną”, w której owe „istotne i żywotne kwestie” nadal są dyskutowane. Drugim „toporem” dla filozofii jest niewątpliwie pragmatyzm, który wyklucza praktyczną przydatność teorii, jakoby „oderwanych” od tego, co sam określa mianem rzeczywistości. A przecież fakt, że człowiek jest istotą biologiczną i społeczną, nie oznacza, że antropologia filozoficzna powinna ograniczyć się do badania tylko tych aspektów ludzkiej istoty.

DYSKURSY

Określone sposoby mówienia o człowieku to oczywiście odrębne dyskursy. Dyskursy zaś to pewne ramy poznawcze, które „służą przede wszystkim do intencjonalnego kształtowania powszechnie podzielanych wyobrażeń i sen-

w tym wszystkim pozytywne, to fakt, że odkrywane są nowe obszary czy „strefy fundamentalne”, na przykład etyka (por. tamże).

⁵ Zob. A. Z y b e r t o w i c z i n., *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kasper, Kraków 2015.

⁶ Por. J. D o b r o w o l s k i, *Wzlot i upadek człowieka nowoczesnego*, PWN, Warszawa 2015, s. 130. We wcześniej pokazała to na przykład Chantal Delsol w książce *Esej o człowieku późnej nowoczesności* (zob. Ch. D e l s o l, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003). Wątpliwości budzi przekład tytułu książki, który – jak się wydaje – w polskiej wersji powinien brzmieć: „Pochwała wyjątkowości. Esej o późnej nowoczesności” (zob. t a ż, *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, La Table Ronde, Paris 2000).

⁷ H. S k o l i m o w s k i, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Pusty Obłok, Warszawa 1993, s. 60.

sów, zgodnie z określonymi celami”⁸. Powstaje tu pytanie, kto kształtuje owe „powszechnie podzielane wyobrażenia i sensy”. Kto określa cele dyskursów? Jakie są to autorytety? Dyskursy to niewątpliwie „historycznie uwarunkowane systemy znaczeń kształtujących tożsamość podmiotów i przedmiotów”⁹. Czy kształtują się one jednak na zasadzie powszechnej zgody, czy też poprzez ich zakodowanie w języku? Kto modeluje owe systemy znaczeń? Czy kształtują się one w jakiś sposób bezosobowo? Na ile jednostka jest w stanie wpływać na dyskurs? Być może zachodzi tu proces podobny do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku struktur władzy, która przecież również „zarządza” propagandą¹⁰. Można przyjąć hipotezę, że czynniki określające „powszechnie podzielane wyobrażenia i sensy” to lansowane przez propagandę różnorodne „autorytety”. Można jednak przypuszczać, że owe „autorytety” nie powstają na podłożu wiarygodności opartej na ciężkiej pracy czy praktyce duchowej, ale pojawiają się dzięki lansowaniu w mediach „naukowych celebrytów”, którzy następnie w zdecydowany sposób wypowiadają się na każdy temat. Ponownie więc pojawia się pytanie, jakie czynniki decydują o eksponowaniu pewnych sposobów myślenia i modelują „powszechnie podzielane” znaczenia. Podstawową cechą owych dyskursów jest jednak w dzisiejszych czasach fragmentaryczność. Ze wszystkich tych względów większość owych „powszechnie podzielanych” przekonań można uznać za dyskursy o charakterze ideologicznym, podporządkowane nieetycznej propagandzie. Ich obronie może służyć jedynie przyjęcie optyki pluralizmu.

PLURALIZM UJEĆ

Podręczniki i opracowania prezentują różnorodne ujęcia człowieka. Najprostsza metoda ogólnego podejścia byłoby zestawienie i zsumowanie istniejących propozycji oraz wykazanie, że w każdej z nich jest trochę racji. Czy jednak doszlibyśmy wówczas do wniosku, że wiemy, kim jest człowiek? Sądzę, że przegląd taki byłby być może historycznie pożyteczny, a także dostarczyłby wygodnych ram wykładu akademickiego, zapoznany zostałby jednak w nim pewien imperatyw poznawczy. Nie można absolutnie i ostatecznie uznać, że odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, nie jest możliwa¹¹. Więcej, „przymus

⁸ D. H o w a r t h, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 15.

⁹ Tamże, dz. cyt., s. 24.

¹⁰ Por. Z y b e r t o w i c z i n., dz. cyt., s. 365.

¹¹ Por. A. J. H e s c h e l, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Uniwersytet Łódzki–Wydawnictwo Punctum, Łódź 2014, s. 66.

zrozumienia człowieka jest bezwzględny i nieodwołalny¹². Przymus ten nie ma charakteru tylko teoretycznego, lecz jest też jak najbardziej praktyczny – egzystencjalnie konieczny. Zadanie okazuje się jednak tym bardziej utrudnione, że „istnieje głębia osobowej egzystencji, której nie da się rozświetlić, wymyka się ona naszym generalizacjom¹³. Ponadto mierzenie wartości człowieka „wartością świata rzeczy wcześniej czy później prowadzi do sprowadzenia [go] na poziom użyteczności rzeczy¹⁴. Schematyzując, Andrzej L. Zachariasz ukazuje historyczne ujęcie człowieka ze względu na płaszczyzny odniesień: Kosmos (starożytność), Bóg (średniowiecze), Rozum (nowożytność), historia (wiek dziewiętnasty i dwudziesty)¹⁵. Znamienne jest to, że człowiek w poszczególnych epokach opisywany jest w relacji do określonej sfery rzeczywistości uznawanej w danej epoce za podstawową – czyli w pewnej odmianie więzi. Tych kilka różnych perspektyw i „porządków” Zachariasz sprowadza do dwóch: porządku rozumu i porządku uczuć. W tym kontekście intuicję na przykład lokalizuje się domyślnie w porządku uczuć. Z podziałem takim można polemizować, ponieważ nawet pobieżne ujęcie pokazuje, iż rozdzielenie uczuć i rozumu może mieć co najwyżej charakter teoretyczny – intuicję odnajdujemy na przykład zarówno w sferze racjonalnej, jak i irracjonalnej. Znamienne jest również to, że do alienacji człowieka, do jego przekonania o swojej autonomiczności względem przyrody czy każdego drugiego, doprowadziła właśnie sfera określana mianem rozumnej. Wąski racjonalizm teoretyczny i empiryzm dzielają błąd większości ujęć rzeczywistości człowieka, wyrzuwając byt ludzki ze sfery faktycznych więzi i opisując go albo abstrakcyjnie, albo atomistycznie. Byt, jakim jest taki „wydestylowany” osobnik, nie ma już wiele wspólnego z faktycznym, cierpiącym lub szczęśliwym człowiekiem, osadzonym w określonym kontekście historyczno-światopoglądowym. Człowieka należy zatem rozpatrywać we wszystkich wymiarach, a więc – przykładowo – tak w kontekście jego życia płodowego czy spożywania przezeń określonych pokarmów (ukazującego więź bytu ludzkiego z ziemią), jak i w świetle podejmowanych przez niego podróży na Księżyc czy też jego więzi z Transcendencją.

MIĘDZY REDUKCJONIZMEM A PARTYCYPACJĄ

Antropologia filozoficzna popadła w kryzys między innymi wskutek „minimalizacji” istoty ludzkiej i jej nadmiernej scjentyzacji. Racjonalny system

¹² Tamże, s. 67.

¹³ Tamże.

¹⁴ A.L. Zachariasz, *Człowiek wobec pytania o sens istnienia. Wprowadzenie do antropologii anateleicznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 15.

¹⁵ Por. tamże, s. 9.

myślenia z jednej strony przyczynił się do powstania ideologii konsumpcji, z drugiej zaś doprowadził do kryzysu w ujmowaniu bytu ludzkiego, który określa się dziś – jak ujął to Zachariasz – „w relacji do śmietniska”¹⁶. Tymczasem to nie rozum (bez względu na to, jak go pojmujemy) określa człowieka, ale duchowość. Nie mam jednak tu na myśli spirytualizacji człowieka, lecz fakt, że człowiek określa sam siebie przez świadomy wybór określonej formy duchowości. Duchowość zaś to sztuka określania celów i rozumienia samego siebie, swojego przeznaczenia¹⁷. Jeśli rozumiem siebie na przykład jako homo consumens, to oczywiście sens mojej egzystencji określam przez ideę absorpcji określonych dóbr materialnych i mentalnych. Nie jest jednak możliwe określenie egzystencji bez ujęć aksjologicznych. Każdy wybór, nawet wybór poznawczy, określony jest bowiem przez uznanie, że coś jest „lepsze” od czegoś innego. Inaczej mówiąc, wartości stanowią ekspresję nieuchronnych wyborów i nie ma ani jednego aktu myśli niepodlegającego „aksjologizacji”. Podobnie wygląda kwestia metafizyki, którą bardzo dobrze opisał Leszek Kołakowski¹⁸.

Redukcjonizm stał się w filozofii współczesnej metodologią, światopoglądem i obowiązującym sposobem myślenia. Ma to oczywiście związek zarówno z tradycją pokartezjańską, jak i z angielskim empiryzmem, a także z oświeceniem jako zespołem prądów intelektualnych i z rewolucjami: przemysłową i naukową, które charakteryzowały wiek dziewiętnasty. Redukcjonistyczne ujęcie człowieka jest również rezultatem bezkrytycznego przyjmowania tradycji filozofii anglosaskiej, analitycznej i empirycznej, która dla wielu nadal stanowi jedyny punkt odniesienia. Myślenie, które ją znamionuje, jest „upraszczające, linearne, atomizujące, deterministyczne”¹⁹ i pozostaje związane z imperatywem instrumentalnym i technologicznym²⁰. Wydaje się, że wszechstronność rozwoju ludzkiego potencjału jest również powstrzymywana, a nawet zupełnie

¹⁶ Zachariasz, dz. cyt., s. 16. Dosadność tego sformułowania nie wydaje się wcale przesadzona.

¹⁷ We współczesnej literaturze naukowej wskazuje się przede wszystkim na duchowość jako sferę, w której człowiek odnajduje sens życia (zob. np. J. Miłkula, *Duchowość – próba zdefiniowania pojęcia*, „Terapia Uzależnienia i Współzależnienia” 2003, nr 4, <http://www.psychologia.edu.pl/czytelnia/63-terapia-uzalenienia-i-wspouzalenienia/296-duchowosc-proba-zdefiniowania-pojecia.html>). Podejście to jest niewątpliwie słuszne, ale niewystarczające. Podkreślając zasadnicze znaczenie duchowości, nie musimy jeszcze wkraczać na teren światopoglądowy, aczkolwiek sam fakt istnienia funkcji wyższych, niezwiązanych tylko ze sferą nieświadomości, pozwala uznać duże prawdopodobieństwo ontologiczności faktu obecności ducha, którego określam mianem „super-qualé” (zob. J. Wadłowski, *Świadomość jako super-qualé a filozofia umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2017 – w druku).

¹⁸ Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphisicus*, Res Publica, Warszawa 1990.

¹⁹ Skolimoski, dz. cyt., s. 43.

²⁰ Por. tamże, s. 98.

niwelowana przez masową propagandę wartości mu niesprzyjających, w konsekwencji zaś potencjał człowieka nie jest w pełni realizowany, a nawet bywa ograniczany wskutek manipulacji i preferencji określonych sposobów wartościowania. W sposób jawny lub skryty marginalizuje się próby szerszego spojrzenia na rzeczywistość człowieka i społeczeństwa²¹.

Rysują się tutaj dość istotne konkluzje, mówiące między innymi, że aby zrozumieć człowieka, nie wystarczy ujmować go wyłącznie ogólnie i strukturalnie w ramach podejść materialistycznych czy też umiarkowanie dualistycznych. Ponadto również koncepcje socjologizujące (bez względu na to, jakiej nauki dotyczą) nie dostarczają zadowalających ujęć rzeczywistości bytu ludzkiego. Konieczne wydaje się poszukiwanie wspólnego „pola”, jakim jest nasze człowieczeństwo, które nie podlega tak łatwej racjonalizacji. Racjonalizacja zasłania bowiem nieuniknione paradoksy, które wpisane są w bytowanie człowieka, a niekiedy – na skutek tworzenia generalizujących schematów – nie pozwala poznawczo ująć określonego dobra. Trudno na przykład oderwać się od własnego „ja” i dostrzec wspólnotę, jeśli tym, co widzimy, są tylko różnice (na przykład w ubiorze czy w obyczajach). Człowieczeństwo to zrozumienie wspólnego uczestnictwa w określonych wartościach, poczynając od kwestii przetrwania, a kończąc na sferze empatii i odmienności. Odkrycie sfery dobra wspólnego i przekonanie o jej wartości nie może się jednak opierać wyłącznie na „indyferentnym” humanizmie, który wykazuje swoją słabość w kontekście kulturowej presji cywilizacji innych niż zachodnioeuropejska. Bez określonych wartości to, co fundamentalne, może zostać zagubione. „Obrona wartości staje się obroną człowieczeństwa”²².

POSTULAT INTEGRALNOŚCI

Próba wszechstronnego ujęcia człowieka wynika z konstatacji, że w każdej z dotychczasowych interpretacji osoby można odkryć coś istotnego, postulowana prawda o człowieku ma natomiast charakter holistyczny i nadal nie jest nam dostępna w całości. Człowiek sam dla siebie stanowi swoiste misterium, ponieważ wgląd w siebie, którym dysponuje, dokonuje się wyłącznie przez wąskie okienko teraźniejszości, jego geneza pogrążona jest w mrokach pozornie sprzecznych ujęć, a jego przyszłość wyznacza ludzką „nieoznaczoność”, a więc nieprzewidywalność, wyłamywanie się z kolejnej ideologii „zarzą-

²¹ Wystarczy zauważyć, w jak szybkim tempie znikają w dużych, masowych księgarniach działy z książką filozoficzną.

²² M. Szulakiewicz, *O człowieku w czasach trudnych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 99.

dzania” człowiekiem. Ujmowanie osoby ludzkiej w kontekście techniki czy sfery rzeczy również podlega określonej ewolucji ze względu na fakt „antropomorfizacji” tych sfer, wewnątrz których człowiek odnajduje określony związek z nimi samymi, jak i nową więź z innymi ludźmi, niekiedy oddalonymi o tysiące kilometrów (fakt ten generuje nową dziedzinę: „ontoelektronikę”²³). Sfer rzeczy i techniki, podobnie jak odniesienia człowieka do Innego oraz do Transcendencji, nie sposób zignorować już we wstępnym opisie bytu ludzkiego. Bez analizy tych czynników antropologia filozoficzna będzie co najmniej nieadekwatna²⁴.

Być może jednak to właśnie „zasługa” nauk szczegółowych, że filozofia człowieka stała się – jak mówi Józef Dębowski – „rozdetym dziurawym workiem”²⁵. Inaczej mówiąc, filozofia powinna zostać zakotwiczona w ontologii i metafizyce, nie zrywając związków z naukami szczegółowymi. Pośród tych nauk Dębowski wymienia tylko neuronauki, prawdopodobnie zakładając, że to właśnie one są na tropie rozwiązania zagadki człowieka. Następnie postuluje, by antropologia czerpała z innych nauk o człowieku, aczkolwiek jego zdaniem powinna to czynić bardzo ostrożnie, aby uniknąć różnego rodzaju redukcjonizmów. Jest to bardzo cenny postulat na drodze do adekwatności antropologii²⁶. Trzeci postulat Dębowskiego jest również bardzo istotny: antropologia filozoficzna musi odpowiedzieć sobie na pytanie o swój główny cel, który nie może mieć charakteru praktycznego, lecz poznawczy. Powinna ona skonstruować zarysy teorii bytu ludzkiego w aspekcie istoty i racji ostatecznych jego egzystencji²⁷. Można oczywiście polemizować w kwestii ostrej rozdzielności celu poznawczego i praktycznego antropologii. Dębowskiemu chodzi zapewne o to, że poznanie człowieka nie może być traktowane wyłącznie jako klucz do określonego działania. Byłoby to wąskie rozumienie praktyki. Oczywiście w szerszym rozumieniu praktyka zawsze wynika z określonego (jakkolwiek nieuchronnie ograniczonego) poznania. W zamyśle Dębowskiego antropologia jawi się jednak w kontekście wielowiekowego ideału rozumienia i odkrywania rzeczy w sposób autoteliczny – i trzeba podkreślić, że autor ten ma w tej kwestii całkowitą rację. Szersze rozumienie działania praktycznego pozwala zaś dostrzec, że błędne ujęcia w obszarze poznawczym skutkują błędnymi dzia-

²³ Zob. S. M y o o (M. Ostrowicki), *Ontoelektronika*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.

²⁴ W niniejszym artykule podejmuję tylko pewne aspekty tego zagadnienia. Kategorią antropologii adekwatnej posłużył się w swoim nauczaniu Jan Paweł II, a do badań filozoficznych wprowadził ją między innymi Marian Grabowski (zob. M. G r a b o w s k i, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006). Można jednak zapytać, na ile antropologia filozoficzna może być powiązana z religią.

²⁵ J. D e b o w s k i, *Antropologia filozoficzna. Inspiracje ingardenowskie dla współczesnych dyskusji z neuronaukami*, w: *Mózg, umysł, dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. K. Jasiński, Z. Kieliszek, M. Machinek, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2014, s. 178.

²⁶ Por. tamże, s. 179.

²⁷ Por. tamże, s. 180.

łaniami. Należy więc zmierzać do takiego ujęcia, które pozwoli zauważyć, że poznania ludzkiego nie można ograniczać do obszaru rozumienia. W każdym procesie poznawczym równie ważną rolę odgrywają wartości²⁸ (tym samym poznanie jako takie uznawane jest za wartość), a poznanie adekwatne nie jest możliwe, jeśli nie uczestniczą w nim mądrość i miłość. Innymi słowy bez kontekstu mądrościowego, bez wskazania na konieczność wyższego sensu i celu w doświadczeniu człowieka – czyli po prostu bez transcendencji – nie ma poznania, które można by uznać za adekwatne. W poznanie zaangażowane muszą być przede wszystkim wartości autoteliczne stanowiące fundament człowieczeństwa, spełniane wyłącznie przez sensory zakorzenione w tak czy inaczej rozumianych transcendentaliach – ich odpowiednikiem w przyrodzie może być na przykład złoty podział. Człowiek, który nie został poddany tak zwanemu „praniu mózgu” lub nie zmanierował się, prędzej czy później musi rozpoznać wartości transcendentne i uniwersalne. Autoteliczność owych wartości wynika z faktu istnienia sfery duchowości, która decyduje o naszym człowieczeństwie. Sfera ta była lekceważona i pomijana zarówno przez nauki szczegółowe czy psychologię, a także – niestety – przez przeintelektualizowaną filozofię. Wydaje się natomiast, że jest to sfera kluczowa, która określa nie tylko człowieka, jego eidos, ale również wszystko, co czyni on w świecie „zewnętrznym” i społecznym. Z faktu pominięcia i zmarginalizowania owego obszaru wynikają zjawiska, które uwolniły procesy destrukcyjne w cywilizacji, którą czasem określa się jeszcze mianem „chrześcijańskiej”.

AUTODESTRUKCJA CYWILIZACJI ZACHODU

Możemy też znaleźć się w sytuacji (być może już się w niej znaleźliśmy), kiedy cywilizacja Zachodu wygeneruje przekonania, które staną się przyczyną jej destrukcji. Tezę taką stawia Andrzej Zybortowicz, twierdząc, że filozoficzny projekt oświecenia (którego nazwę należy raczej rozumieć *à rebours*) stał się przyczyną potworności dwudziestego wieku i równie wielkiego zagrożenia, jakie niosą z sobą nowe technologie wieku dwudziestego pierwszego²⁹. Otóż sądzę, że w staraniach, by do takich konsekwencji błędnych idei nie doszło, konieczne jest wypracowanie niezależnych filozoficznych kategorii i ujęć, które mogą się chociaż minimalnie przyczynić do przeciwdziałania samobójczym tendencjom cywilizacji Zachodu³⁰. To, co zostaje wdrożone w kształt życia

²⁸ Por. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 68.

²⁹ Por. Zybortowicz i in., dz. cyt., s. 35.

³⁰ Zob. J. Wadowski, „Śmierć Boga” i „śmierć człowieka”. *Suicydalne tendencje w cywilizacji zachodniej*, w: *Człowiek między filozofią a teologią*, red. M. Sikora, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2009, s. 89-108.

społecznego, wynika współcześnie z redukcjonistycznych ujęć. Głębsze rozumienie, uwzględnienie zlekceważonych i wręcz wyśmianych wcześniej właściwości człowieka okazuje się niejednokrotnie gwarancją jego przetrwania jako gatunku, który – miejmy nadzieję – nie doprowadzi się do samozniszczenia.

W tym kontekście problem tak zwanej śmierci człowieka jako swoistej konsekwencji „śmierci Boga” wydaje się formą abdykacji przez sprowadzenie człowieka do jednego z aspektów jego bytowości³¹. Abdykacja taka prowadzi do coraz głębszej frustracji i tworzenia sezonowych kierunków myślenia (jak postmodernizm, feminizm czy genderyzm), których potencjał dość szybko zostaje wyczerpany. Samo „zniknięcie” pytań i dylematów egzystencjalnych ze świadomości społecznej nie oznacza, że podskórnie, być może w sferze podświadomości zbiorowej, nadal nie tętnią one własnym życiem. „Zniknięcie” to jest oczywiście iluzją, które dokonuje się kosztem amputacji poszczególnych jakościowych czynników konstytuujących nasze człowieczeństwo. Człowieczeństwo natomiast, jeśli mamy je uratować, musi zostać odzyskane na poziomie poznania całościowego, integralnego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Do takiego poznania potrzebne są zarówno rozum, jak i intuicja. Prawdopodobnie w tym właśnie tkwi błąd oświecenia, że nie przyznało ono miejsca tak istotnej sferze, jaką jest serce i przekaz, który sięga najgłębszej sfery naszego odczuwania.

Można postawić tu hipotezę, iż w przypadku każdego redukcjonizmu będziemy mieli do czynienia z patologicznymi skutkami w praktyce. Eliminacja pytań fundamentalnych jest formą duchowego zabijania życia społecznego bazującego na autentycznych, realnych wartościach. Wartości realne to te, które kreują fakty, czyli faktycznie zmieniają egzystencję ludzką, są wdrażane w życie codzienne jako sfera przekonań praktycznych. W praktyce życia codziennego natomiast spotykamy zwykle gorączkową pogoń za zaspokojeniem potrzeb materialnych (zarówno tych naturalnych, jak i – a być może szczególnie – tych, które są rezultatem agresywnej reklamy i marketingu).

³¹ W przypadku ogłoszonej przez Nietzschego „śmierci Boga” mieliśmy do czynienia z historyczno-socjologiczną diagnozą określonych grup społecznych w Europie, którą – nie wiadomo czy do końca słusznie – ekstrapolowano na kulturę Zachodu w ogóle. Podobnie jest zapewne z kwestią „śmierci człowieka” podjętą przez Michaela Foucaulta. „Problem człowieka” zbliżony jest do kwestii „zagadnień egzystencjalnych” opisanych celnie przez Józefa M. Bocheńskiego w jego słowniku zabobonów (zob. J.M. B o c h e Ń s k i, hasło „Egzystencjalne zagadnienia”, w: tenże, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo Philed, Kraków 1994, s. 40n.). Pytanie o człowieka może oczywiście zostać „zarzucone” w rezultacie myślenia pars pro toto, jednak prędzej czy później powróci ze zdwojoną siłą. Tak więc sądzę, że proponowanie przez Foucaulta rezygnacji z myślenia o człowieku i jego „zaniku” (por. M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 346) jest utopią i prowadzi do atrofii, która w praktyce wyzwała antyludzkie działania neoliberalne (zob. *Zniewolony umysł 2. Neoliberalizm i jego krytyki*, red. E. Majewska, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2007).

„DEKOMPOZYCJA” OSOBY

Czy faktycznie człowieka należy charakteryzować wyłącznie w kategoriach „użyteczności”, jak gdyby był in rodzajuem „do-stawu” do technonaukowego „ze-stawu”?³² Kto i na jakich zasadach opiniuje i określa użyteczność? Jakie przyjmuje się kryteria użyteczności? Owa „użyteczność” zawsze jest określona przez historyczne kryteria, które „opinia publiczna” przyjmuje za wiarygodne. Kryteria te współcześnie określone są przez standardy pooświeceniowe, wąsko pragmatyczne i przeliczalne na wartość pieniądza. Czy faktycznie jednak kryteria te można uznać za uniwersalne i globalne? Sądzę, że takimi być nie mogą i w konsekwencji przynoszą większe straty niż korzyści, podobnie jak nieopanowane dążenie do wygody, komfortu czy też „bezpieczeństwa”. Nieopanowana chęć zysku i „zarządzania” wszelkimi aspektami rzeczywistości prowadzi do szeregu patologii i nadużyć w odniesieniu zarówno do środowiska, jak i do społeczeństwa. Tego rodzaju postawa nie umożliwi pełniejszego spektrum bycia człowiekiem, nie oferując człowiekowi wyboru stylu życia, który będzie realizacją jego duchowego potencjału. Realizacja duchowości jako ścieżki człowieczeństwa to dziś swoisty imperatyw dziejów.

Jednakże – świadomie lub nieświadomie – zawsze przyjmuje się jakiś zobowiązujący sposób rozumienia istoty człowieka, nawet jeśli samą tę istotę się kwestionuje. Więcej, w praktyce (legislacyjnej, edukacyjnej czy medialnej) wprowadza się jako oczywiste określone ujęcia jednostki, społeczeństwa czy dobra wspólnego. Oczywistość ta ma związek z eksponowaniem określonych potrzeb człowieka, których znaczenie się przecenia, umniejszając przy tym inne. Najczęściej związane jest to z silnym współcześnie dążeniem do ukształtowania osobnika poddanego systemowi pracy-konsumpcji, nie zaś do stymulowania podstawowych potrzeb autentycznej wolności, rozwoju, miłości i świadomości. Wspomniana oczywistość nie jest w żadnym stopniu tak oczywista, jak się to przyjmuje. Stanowi raczej kryterium przyjęte ad hoc, które dostosowane jest do zapotrzebowania na określone marionetkowe ujęcia sprzyjające modelowi korporacyjnego ekonomizmu. Ekonomizm ten bazuje na określonych ukrytych założeniach o charakterze ontologicznym i poznawczym, które stały się już ideologią. Jest on oparty na materialistycznym i mechanistycznym modelu nabudowanym na filozofii kartezjańsko-newtonowskiej, który jest dziś coraz szerzej krytykowany³³.

³² Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., wybór i oprac. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 239.

³³ Zob. np. D. O'Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tłum. Z. Kasprzyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011; D. Bohm, *Ukryty porządek*, tłum. M. Tempczyk, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1998; J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, tłum. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warsza-

Kim staje się człowiek bez realizacji wspomnianych wyżej wartości, szczególnie duchowych i absolutnych? Kim jest człowiek bez realizacji dogłębnie rozumianej wolności czy miłości? Jaki jest status człowieka, który zagubił bezinteresowność, zdolność do kontemplacji piękna czy odkrywania prawdy? Na jakich wartościach osadzimy wtedy ludzką godność? Czy człowiek nie stał się do pewnego stopnia maszyną usiłującą wydobyć się z własnej frustracji za pomocą konsumpcji i używania? Czy nie jest marionetką, która upokarza samą siebie? Czy społeczeństwo nie staje się ofiarą określonych grup wyzyskiwaczy i manipulatorów wprowadzających reguły, które miały jakoby służyć ogólnej poprawie „jakości życia”?

Istnieje więc nadzieja, że w obliczu fali narastających negatywnych zjawisk społecznych, osobistych i środowiskowych, a także nowych odkryć w nauce, nieodzowna okaże się korekta zmierzająca do bardziej kompleksowych, holistycznych ujęć człowieka i przyrody. Korekta ta może stać się konieczna w obliczu kryzysu, który jest kryzysem sensu wewnątrz samej cywilizacji, w tym większym stopniu, że tak zwane postępowe nurty intelektualne ogłaszają nadejście epoki „postludzkiej”³⁴, z którą łączyć się ma zniknięcie wielkich pytań i problemów człowieka, do których należy śmierć. Można powiedzieć, że w czasach współczesnych nastąpiła też „śmierć śmierci”, co związane jest z masowym zagrożeniem, które niesie z sobą odpodmiotowanie człowieka³⁵. Wielka emancypacja okazała się wielkim zniewoleniem, a wręcz niewolnictwem. Paradoksalnie – to, co miało uwalniać, zniewalało jeszcze bardziej. W imię czego dokonuje się „dekompozycji” człowieka? Czy nie jest to kolejna ideologia utopijna, która może się przyczynić do upadku cywilizacji? Treści proponowane jako wartości mające zastąpić te, które umożliwiają rozwój człowieczeństwa, nie wystarczą, aby człowiek mógł udźwignąć wagę nawarstwiających się problemów i wyzwania. Albo raczej – propagowanie pseudowartości prowadzi w kierunku końca cywilizacji, w której nadal panuje przekonanie, że znajduje się ona w posiadaniu największych atutów³⁶. Najczęściej są to atuty związane z wymiarem ekonomicznym, czyli inwestycje, produkcja, handel czy bankowość. Ku przestrodze należałoby wspomnieć, że inne sys-

wa 2003; F. C a p r a, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, tłum. E. Woydyło, PIW, Warszawa 1987; R. S h e l d r a k e, *Nauka – wyzwolenie z dogmatów*, tłum. M. Majer, Wydawnictwo Manendra, Wrocław 2015; P. v a n L o m m e l, *Wieczna świadomość. Naukowa wizja „życia po życiu”*, tłum. M. Woźniak-Diederer, Artvitae, Warszawa 2010.

³⁴ Zob. np. R. B r a i d o t t i, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014. Niestety posthumanizm może okazać się – jak sądzę – taką samą pułapką, jak na przykład egzystencjalizm czy postmodernizm, stanowiąc kolejną odmianę materializmu. W tej jego odsłonie człowiek ma zostać pozbawiony płciowości, zrównany ze zwierzętami, a nawet maszynami.

³⁵ Por. D o b r o w o l s k i, dz. cyt., s. 119n., s. 123.

³⁶ Zob. np. R. d e M a t t e i, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobiola-Pertkiewicz, E. Turlińska, Wydawnictwo Prohibitia, Warszawa 2009.

temy wsparte na wierze w siłę tego, co materialne, rozpadły się. W każdym przypadku jednak prędzej czy później człowiek, zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo, zaczyna poszukiwać sensu istnienia. Potrzeba sensu istnienia jest silniejsza nawet od potrzeby życia, o czym świadczy rosnąca (na przykład w Polsce i w Europie) fala samobójstw. Życie pozbawione teleologii i zanurzone w kaprysach chwili nie wydaje się w dłuższej perspektywie możliwe. Impas filozofii człowieka grozi więc obecnie bardzo poważnymi reperkusjami praktycznymi.

NIEKTÓRE KONSEKWENCJE DEEIDETYZACJI

W obliczu dramatycznej sytuacji cywilizacyjnej na ironię zakrawa fakt, że do dobrego tonu w filozofii należy unikanie podejrzenia o „wielkie narracje”, podczas gdy sama tego rodzaju postawa przybiera szaty takiej narracji³⁷. Tymczasem podstawą cywilizacji Zachodu jest pewien zestaw wartości i opartych na nich pojęć, które je wyrażają i opisują. Wartości i pojęcia te mają proveniencję z jednej strony religijną, z drugiej laicką, a znaczna ich część została wypracowana w starożytnej Grecji i starożytnym Rzymie. Nie zawsze łatwo jest wyróżnić pochodzenie danego pojęcia, ponieważ funkcjonuje ono w obu tradycjach, tak jak na przykład greckie pojęcie „logos”. Od czasu oświecenia zakwestionowano wiele słusznych i głębokich praw tylko dlatego, że płynęły one z religii. Jednocześnie krytyka religii najczęściej dotyczyła kwestii drugorzędnych i nie wnikała w sam rdzeń jej przesłania oraz w jej przekaz duchowo-moralny, który – jak się okazuje – dostarcza istotnych przesłanek do rozumienia natury ludzkiej, a nawet sprzyja zdrowiu człowieka³⁸.

Zestaw wartości, który niosła z sobą religia, ulega wypłukaniu, a w jego miejsce wprowadza się, za pomocą masowej propagandy, ideologię pracy-konsumpcji³⁹. W świecie tym niemal wszystko jest kwantyfikowane, a doświadczenia niemierzalne proponuje się wyrażać na przykład „w skali jeden do dziesięciu”. Taka jednokierunkowość oraz ruch pozornego przyspieszenia muszą prowadzić do powstania „pełzającego”, „aksamitnego”, manipulatorskiego systemu, który za wszelką cenę stara się stwarzać pozory wolności

³⁷ Por. Dobrowolski, dz. cyt., s. 124.

³⁸ Por. Sh Drake, dz. cyt., s. 336-338. Wspomniane drugorzędne kwestie wiązały się zwykle z historycznym uwikłaniem religii (czego wyrazem była na przykład wielka schizma czy działalność Inkwizycji) i ich oficjalnych przedstawicieli, którzy nieśli nie zawsze dobre świadectwo.

³⁹ Propaganda ta związana jest oczywiście z międzynarodowym interesem wielkiego biznesu, który wszystko podporządkował wartości swego zysku, w coraz większym stopniu przestając liczyć się z człowiekiem. Można przewidywać, że koszty społeczne sytuacji, w której środki (czyli głównie pieniądź) stają się celami, będą rosły w tempie wykładniczym.

i prawdy⁴⁰. Tymczasem procesy alienacyjne zdają się pogłębiać. Sądzę, że problem alienacji jest bardziej złożony, niż często sądzą socjologowie i psychologowie. Syndromy wyobcowania mają co najmniej cztery wektory: ze społeczeństwa, z samego siebie, z przyrody oraz z odniesień do Transcendencji.

Dramatyczność sytuacji wynika z faktu nakładania się na siebie różnych zjawisk, podczas gdy większość ekspertów widzi tylko jedno lub co najwyżej dwa z nich. Obok poczwórnej alienacji obecne są jeszcze inne zjawiska, jak na przykład rozwarstwienie społeczne, deptanie ludzkiej godności i wolności w imię wąskich interesów czy erozja wartości fundamentalnych. Jest to przede wszystkim erozja prawdy, dobra i piękna. Oczywiście niemal nikogo nie interesuje fakt, że człowiek tak zwanej późnej nowoczesności staje się coraz bardziej nieszczęśliwy i z powodu tego nieszczęścia popełnia coraz większe zbrodnie na sobie, na innych, a nawet na przyrodzie. Nie pomogą żadne programy socjalne, projekty „nowoczesnego” wychowania („nowoczesność” to jedno ze słów-fetyszy) czy wdrażanie aktualnych „trendów”. Nie pomoże nawet mówienie o zrównoważonym rozwoju czy o wspólnocie ludzkiej „rodziny”, której oczywiście nie ma.

Skutki fundamentalnych pęknięć w sferze rozumienia i kreowania zespołu przekonań społecznych nie są być może natychmiastowe ze względu na naturalną inercję społeczną, prędzej czy później jednak ukazują swoje konsekwencje. Ponieważ każda kultura opiera się na tożsamości, zanik tożsamości powoduje uwiąd, a następnie upadek kultury, która zostaje wówczas zastąpiona inną, bardziej aktywną. Przypomina to procesy zachodzące w przyrodzie, gdzie wymarłe gatunki zastępowane zostają innymi. Nie mamy tu do czynienia z żadną formą walki, a jedynie z procesem wymiany, która stanowi naturalną kolej rzeczy.

Rezultatem deeidetyzacji i redukcjonizmu są wspomniane zjawiska alienacji i fragmentacji, co w konsekwencji prowadzi do rozległego kryzysu określonego paradygmatu myślenia o człowieku. Z owej fragmentacji wypływa jednoznaczny wniosek, że nie mając integralnej wizji człowieka, przyjmujemy ją, którą narzucają hałaśliwe media, chimeryczna i politycznie poprawna edukacja, snobistyczni rodzice oraz różnego rodzaju instytucje „kulturalne”. Kierując się w ten sposób przyjętą wizją człowieka, prowadzimy pofragmentowane życie pełne „problemów”, które sami stworzyliśmy. Patrząc na ilość cierpienia i chorób (fizycznych i psychicznych), na zniszczenie środowiska, na coraz większą patologię w relacjach międzyludzkich i pogłębianie się tendencji do

⁴⁰ Migracje obcokrajowców są w pewnym sensie naturalnym procesem „dobijania” martwego już cywilizacyjnego projektu; mogą go oni zastąpić tym, który jest żywotny i którego wartości stanowią dla nich niekwestionowaną świętość. Sytuacja ta dowodzi faktu, że każdy relatywizm zapada się pod własnym ciężarem.

działania przeciwko innym ludziom, można stwierdzić, że tak zwana cywilizacja naukowo-techniczna albo pogrąży się w kryzysie znacznie głębszym niż kryzys ekonomiczny, albo odnajdzie sferę rzeczywiście harmonijnego, „zrównoważonego” rozwoju przez dopuszczenie do głosu filozofii pozwalającej stworzyć taką wizję człowieka i jego życia, w której jest miejsce na duchowość (niezależnie od religii wyznawanej przez konkretnego człowieka), prawdę, dobro i piękno oraz na cnoty i sprawności decydujące o naszym człowieczeństwie i przetrwaniu. Zrównoważenie rozwoju oznacza między innymi przywrócenie właściwej hierarchii jego elementów i postawienie na pierwszym miejscu spraw kluczowych, a więc dotyczących sensu życia i poczucia szczęścia – celów, których nie da się osiągnąć w żaden sposób za pomocą wartości ekonomicznych, wyrafinowanych technologii czy społecznego uznania. Inaczej mówiąc, człowiek musi znaleźć dla siebie ścieżkę sensownego życia, a nie da się tego dokonać bez pewnych filozoficznych podejść i ujęć. Wszystkie kwestie podejmowane przez socjologię czy ekonomię są palące i bardzo ważne, ale naprawę należy rozpocząć od zmiany ludzkich postaw w zakresie odnajdywania źródeł twórczego, sensownego życia w każdym jego wymiarze, a szczególnie w wymiarze duchowym. Należy zatem powrócić do odkrywania tego, co faktycznie istotne.

Tym zaś, co faktycznie istotne, jest doświadczenie wewnętrzne, które dokonuje się nie w sferze czystego intelektu, ale w obszarze ducha i uczuć. To wszak uczucia wyrażają nasze poczucie więzi z przyrodą, z drugim człowiekiem czy z Bogiem. Słusznie zauważa Skolimowski, że „fenomen człowieka zaczyna się tam, gdzie kończy się naga materia”⁴¹. W tym właśnie leży problem, a właściwie cała klasa czy grupa problemów, które wydają się nierozstrzygalne. Nie wiemy, czym naprawdę jest materia i gdzie w zasadzie się ona „kończy”, a gdzie zaczyna się sfera, którą można by uznać za niematerialną. Skolimowski chciał zapewne powiedzieć, że działanie człowieka (skierowane zarówno na zewnątrz, jak i do wewnątrz) jest czymś jakościowo innym niż zachowanie się tak zwanego świata materialnego. Samo pojęcie „nagiej materii” wydaje się nieco naiwne, wzięte z obserwacji zmysłowych, nie istnieje bowiem nic takiego, jak „naga materia” – materia zawsze jest nie tylko formą energii, ale równocześnie informacją⁴².

Być może jest tak, że sfera nazywana wcześniej przez marksistów nadbudową tak naprawdę jest bazą, a domniemana baza nadbudową. Inaczej mówiąc, o sposobie korzystania z bazy i jej użytkowania decyduje najczęściej nadbudowa. Człowiek to istota nie tylko myśląca (procesy myślowe można

⁴¹ Sk o l i m o w s k i, dz. cyt., s. 106.

⁴² Zob. np. W. G i t t, *Na początku była informacja*, tłum. H. Kluzik, Wydawnictwo Theologos, Ostróda 2009; P. S k ó r z y Ń s k i, *Na obraz i podobieństwo. Paradygmat materializmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002; G. B u g a j a k, *Materia*, https://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/bugajak_materia.pdf.

zaobserwować również u szczurów czy szympansov), ale przede wszystkim poszukująca duchowości, która nada sens jej życiu. Rozumienie i odczuwanie sensu istnienia wyznacza poziom „jestem”. Parafrazując redukcjonistyczną formułę Kartezjusza, można powiedzieć: „Mam poczucie sensu życia, więc jestem”. Poczucie sensu życia może jednak mieć tylko osoba, która postrzega wartości wyższe i faktycznie je realizuje.

TRZY KOMPLEMENTARNE PERSPEKTYWY I POTRZEBA SYNTEZY

Dążenie do ujęć integralnych jest szczególnie ważne ze względu na fakt, że dzisiejsze myślenie jest niemal powszechnie naznaczone błędem *pars pro toto*. Większość współczesnych koncepcji człowieka ujmuje go od strony strukturalnej lub behawioralnej, tymczasem adekwatnej antropologii nie można sobie wyobrazić, nie biorąc pod uwagę wewnętrznego świata człowieka, świata nieszczęśliwie nazwanego subiektywnym⁴³. Niezbędna w analizie jest również kwestia spotkania z drugim, fascynująco opisana przez filozofów dialogu. Mamy zatem trzy perspektywy, które wydają się komplementarne ze względu na samą konstytucję bytu ludzkiego: pierwszoosobową, drugoosobową i trzecioosobową. W ujęciu pierwszoosobowym mamy do czynienia z postrzeganiem „od wewnątrz”. W sferze drugoosobowej człowiek jest rozpoznawany głównie dzięki więzi z drugim, sfera trzecioosobowa zaś za główne źródło wiedzy o człowieku uznaje obserwację i eksperyment. Każda z tych perspektyw mówi nam coś bardzo istotnego o człowieku. Innymi słowy, wielopoziomowość możliwych sposobów mówienia o człowieku wskazuje, że w tworzeniu jego spójnej wizji należy uwzględniać różne perspektywy, odchodząc przy tym od eklektyzmu, a tworząc pewną wyższą syntezę. Synteza taka będzie możliwa, jeśli w każdej z zaprezentowanych perspektyw przyjmiemy priorytet duchowości (rozumianej zarówno diachronicznie, jak i synchronicznie), podporządkowując jej wszelkie inne poziomy ludzkiego doświadczenia.

Metoda opisywania człowieka przez analogię do rzeczy jest błędna. Nie można jednak człowieka opisać do końca takim, jaki jest, ponieważ jego istnienie to nieustanna przemiana. W konsekwencji niektórzy myśliciele uznali, że nie ma zobowiązujących ustaleń metafizycznych. Ustalenia takie są nieuchronne, paradoksalne wydaje się jednak, iż uprzedzenie do tego, co nazwano wcześniej metafizyką, stało się tak silne, że już się go nie dostrzega. W konsekwencji

⁴³ W kontekście „obiektywistycznej” nauki termin „subiektywny” traktowany jest jako odnoszący się do czegoś mało znaczącego, błędnego czy urojonego. Skolimowski ma niewątpliwie rację, twierdząc, że tak zwana obiektywność to pewien sposób oceniania (por. Sk o l i m o w s k i, dz. cyt., s. 45).

podejmuje się działania, które w praktyce pozbawione są „ważności, sensów, ugruntowań”⁴⁴. Działania te mają być bezsensowne i nikt nie dostrzeże w tym problemu. Inaczej mówiąc, rozebrano fundamenty, a w ich miejsce wprowadzono tezy wątpliwe, a właściwie hipotezy, traktując je jako niekwestionowalne, czyli właśnie metafizyczne. Żadna kultura nie może jednak funkcjonować bez fundamentów. Jeśli twierdzi się, że metafizyka już nie istnieje, to i tak w jej miejsce wprowadza się tylko inną wersję metafizyki. Destrukcja prawdy wydaje się potrzebna, by można było wprowadzać redukcjonizm, niezbędny w lansowaniu ekonomizmu jako jedyne go możliwego stylu życia. Tymczasem człowiek nie jest w stanie egzystować poza sferą wartości duchowych, jeśli nawet deklaruje się jako nihilista. Mówimy oczywiście o egzystencji sensownej, nie zaś o wegetacji, która prędzej czy później dewastuje psychikę.

Nową antropologię, która będzie miała charakter integralny, niezależny od ideologii czy nawet światopoglądów, rozpocząć trzeba od krytyki każdego redukcjonizmu, w tym również takich ujęć, które uważają się za w pełni racjonalne. Powoływanie się na nauki szczegółowe niesie z sobą określone założenia, na przykład sugerujące, że to właśnie owe nauki mówią jedyną prawdę o człowieku. Tymczasem antropologia adekwatna musi uwzględniać czynnik aksjologiczny. Można więc powiedzieć, że podstawowe ujęcia adekwatnej antropologii mają charakter intuicji konkretnych wartości, dopiero później (psychologicznie i poznawczo) są one rozpoznawane i analizowane przez rozum. Rozum jest instrumentalny, najwyższe wartości nie mogą być instrumentalne. Konieczne i nieuchronne jest więc określenie i zdefiniowanie podstawowych wartości o charakterze autotelicznym, które mają ponadczasowe i ponadkulturowe znaczenie.

Nieodzowne i konieczne wydaje się ujmowanie człowieka całościowo, a nie tylko w określonym aspekcie, zarazem jednak bardzo konkretnie, ponieważ każda osoba stanowi byt jedyny w swoim rodzaju. Inaczej mówiąc, konieczna jest perspektywa myślenia i podejścia, które przekraczać będzie perspektywy cząstkowe i poszukiwać niearbitralnego ujęcia integralnego, które nie lekceważy imponderabiliów. W tym kierunku podąża Ken Wilber, proponując ideę Wielkiego Gniazdowego Układu Istnienia, składającego się z tak zwanych holonów, z których każdy zawiera poprzedni, a równocześnie go przekracza⁴⁵. I jakkolwiek sama koncepcja transpersonalizmu nie wydaje się antropologicznie słuszna, to dążenie do stworzenia teorii wszechstronnej, integralnej, pozostaje godne uwagi. Potrzebna jest tu mądrość, która „jest wiedzą zrodzoną z miłości, zaś mędrcom jest ten, kto jest uwrażliwiony na wyższe wartości duchowe: dobroć, czystość serca, kto jest zdolny do aksjologicznego

⁴⁴ Por. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 83.

⁴⁵ Por. K. Wilber, *Psychologia integralna. Świadomość, duch, psychologia, terapia*, tłum. H. Smagacz, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2000, s. 22.

oglądu świata”⁴⁶. Mądrość musi walczyć z uprzedzeniami, izolacjonizmem i wywyższaniem się, a także wyzwać z postawy merkantylno-kupieckiej. Postawa taka jest niewątpliwie związana z powszechnym współcześnie krótkodystansowym pragmatyzmem, ze sprowadzaniem człowieka do roli ogniwa w systemie korzyści. Ten, kto wykonuje najcięższą i najbardziej twórczą pracę, zostaje w tym systemie zmarginalizowany, a największe zyski osiągają różnego rodzaju spekulanci, którzy traktują człowieka instrumentalnie. Trzeba mocno podkreślić, że redukcjonizm nie tylko nie oddaje prawdy o człowieku, ale prowadzi do jego instrumentalizacji.

O sensie egzystencji ludzkiej decyduje wybór i „wdrażanie” określonych wartości duchowych⁴⁷. Jeśli najgłębiej rozumiana praktyka egzystencji polega na kultywowaniu i pielęgnacji więzi duchowej z drugim człowiekiem na wspólnym gatunkowi ludzkiemu „polu partycypacji” w wartościach konstytuujących nasze człowieczeństwo, to również filozoficzna myśl o człowieku musi podjąć się refleksji nad owym najgłębszym sensem istnienia. Konieczny jest więc wysiłek globalny, który powinien polegać na bezstronnym, wnikliwym i dialogicznym odkrywaniu wspólnej przestrzeni duchowej, umożliwiającej wieloaspektowy rozwój człowieka.

Wydaje się, że w obliczu dramatycznej sytuacji kultury i cywilizacji Zachodu, quasi-filozoficzne gry powinny ucichnąć. Trzeba jednocześnie podkreślić, że uratować nas mogą jedynie „wielkie narracje”. Tylko „wielkie narracje” i bezcenne, autoteliczne wartości uniwersalne mogą się stać ramą cywilizacji, która przetrwa. To właśnie one mogą być podporą dla „oburzonych”, którzy muszą mieć wiele siły i wiary w możliwość złamania globalnego już systemu. Podobnie jak fiaskiem okazał się paradygmat komunistyczny, tak też sens traci dziś opierający się na podobnej antropologii projekt neoliberalny. Jeśli 1% populacji świata posiada 43% dochodów świata⁴⁸, oznacza to, że struktura prawna jest w społeczeństwie kształtowana z korzyścią dla określonych grup.

Oczywiście każde wyobcowanie jest iluzją. Prędzej czy później następuje proces powrotny, który może być bardzo bolesny. W sposób szczególny dotyczy to kwestii wyobcowania z przyrody, o czym pisze ekofilozof Henryk Skolimowski⁴⁹. Przyroda nie zna pojęcia miłosierdzia. Dlatego też można przypuszczać, że konsekwencje ignorowania warunków i okoliczności, jakie panują na planecie, okażą się tragiczne dla większej części populacji⁵⁰. Wyobcowane społeczeństwa będą zmuszone do nauczenia się na nowo więzi

⁴⁶ Tamże, s. 43.

⁴⁷ Por. tamże, s. 59.

⁴⁸ Por. D o b r o w o l s k i, dz. cyt., s. 129.

⁴⁹ Por. S k o l i m o w s k i, dz. cyt., s. 73.

⁵⁰ Por. M. P o p k i e w i c z, *Świat na rozdrożu*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2013, s. 413.

wspólnoty i głębszego, mądrościowego wręcz rozumienia praw przyrody, która – ignorowana – coraz częściej ujawnia swoją siłę i władzę nad człowiekiem. Oczywiście jest to władza praw, nie zaś decyzji. Władza ta nie podlega dyskusji, a jej ignorowanie powoduje choroby, a następnie śmierć w wymiarach, z których większość ludzi nie zdaje sobie sprawy. Podobnie też wygląda sytuacja w sferze duchowej. Tak, jak istnieją prawa przyrody, istnieją też prawa duchowe.