

Wojciech Słomski

Człowiek „miarą wszystkich rzeczy”

Pierwsze, przedfilozoficzne wyobrażenia o człowieku oparte są na przekonaniu ścisłej więzi i pokrewieństwie pomiędzy światem ludzi a światem przyrody. Przekonanie to odnosiło się zresztą także do rzeczywistości transcendentnej, przedstawianej w postaci ludzi, zwierząt, bądź też istot posiadających cechy jednych i drugich. Ten sposób myślenia został skrytykowany przez Ksenofanesa, który uznał, że każda myśląca istota wyobrażałaby sobie bogów na swoje własne podobieństwo.

W filozofii greckiej doszło zatem do rozdzielenia świata ludzi od świata przyrody i przeciwstawienia sobie tych dwóch światów. Dla sofistów (Protagoras) człowiek stał się „miarą wszystkich rzeczy”, co zinterpretować można jako rozciągnięcie stwierdzenia Ksenofanesa na całą sferę poznania, które przestawało być poznaniem obiektywnym, a stawało subiektywne, uzależnione od podmiotu poznającego.

Z jeszcze odmiennym przeciwstawieniem spotykamy się w filozofii Platona. Człowiek nie zostaje tu przeciwstawiony przyrodzie, którą poznaje przy pomocy właściwych sobie narzędzi poznawczych, wraz z przyrodą staje naprzeciw światu niezmiennych idei. Świat ten zostaje przez Platona uznany za doskonalszy i „prawdziwszy” od zmiennego świata materialnego, on też powinien być celem poznania filozoficznego. Świata idei nie da się prawdzie uchwycić zmysłami, człowiek jednak został przez Platona

wyposażony w zdolność jego poznania dzięki myśleniu filozoficznemu. Platoński idealizm został jednak niebawem zakwestionowany przez Arystotelesa, który umieścił idee ponownie w rzeczach (a więc przeniósł je z odrębnego świata do świata przyrody), przywracając w ten sposób wartość poznaniu zmysłowemu.

Filozofia grecka była więc przede wszystkim filozofia przyrody i poznania. Człowiek był sumą czy też wypadkową swych relacji do świata materialnego i niematerialnego. Aby określić, czym jest człowiek, należało po prostu wskazać jego pozycję w kosmosie, na którą on sam nie miał żadnego wpływu.

Także filozofię chrześcijańską można zinterpretować jako próbę wyjaśnienia relacji pomiędzy człowiekiem, przyrodą i transcendencją. Filozofia ta traktuje przyrodę jako narzędzie, którym człowiek powinien się posługiwać dla osiągnięcia określonych celów. Bóg stworzył świat po to, aby umożliwić człowiekowi działanie i dążenie do z góry określonego celu. Centralnym problemem tej filozofii było określenie stosunku pierwiastka duchowego i materialnego w człowieku. Substancja duchowa i cielesna mogły bądź pozostawać rozdzielone od siebie (Augustyn) bądź złączone. Dualistyczną koncepcję człowieka jako złożenia dwu niezależnych elementów, duszy i ciała, odrzucił Tomasz z Akwinu (opierając się zresztą na ontologii Arystotelesa). Człowiek, według Tomasza, stanowi nierozdzielną jedność duszy i ciała, co oznacza, że ani ciało nie może istnieć bez duszy, ani dusza bez ciała. Ponadto, istnieje jedna nadrzędna „zasada” konstytuująca człowieka, którą jest dusza rozumna. Nie ma więc u Tomasza kilku niezależnych dusz, odpowiadających za poszczególne funkcje organizmu. Ciało nie jest więzieniem duszy, lecz właściwą dla niej formą, która ubogaca i urzeczywistnia człowieka. Po śmierci ciała dusza nie ginie, jest jednak pozbawiona tej pełni istnienia, jakiej doznawała bytując w ciele i poprzez ciało. Stąd św. Tomasz wyciąga wniosek o konieczności zmartwychwstania rozumianego jako połączenie się duszy z ciałem [Gilson, 1960].

Filozofia św. Tomasza mogła stać się podstawą filozoficznego uzasadnienia wartości i godności ludzkiego ciała, jednakże średniowieczne chrze-

ścijaństwo ową wartość ciała odrzucało. Ciało pojmowano jako źródło pokusy i grzechu, choć z drugiej strony, jak dowodził J. Huizinga, skłonność człowieka średniowiecza do ascezy łączyła się z potrzebą okresowego „wyzwolenia” ciała [Huizinga, 1950].

Programowe niejako zainteresowanie człowiekiem głósili myśliciele okresu renesansu. Człowiek stał się dla nich nie tylko najważniejszym problemem filozoficznym, lecz także bytem autonomicznym, zdolnym do stwarzania samego siebie. Przekonanie to znalazło wyraz z jednej strony w sztuce tego okresu, a z drugiej – w rozwoju nauk przyrodniczych, który doprowadził do podważenia dotychczasowej wizji świata z człowiekiem jako centralnym punktem wszelkiego stworzenia. Od epoki renesansu człowiek pojmowany jest zatem w filozofii jako byt zdolny do „samostanowienia”.

Dalszego oderwania człowieka od zależności wobec świata transcendentnego, ale i materialnego, dokonał Kartezjusz. Uznał on po pierwsze, że wystarczającą podstawą pewności istnienia podmiotu poznającego i świata jest sam ten podmiot. Kartezjańskie *cogito ergo sum* stanowi wystarczający dowód możliwości poznania, i chociaż Kartezjusz nie podważa istnienia Boga, a wręcz przeciwnie, usiłuje udowodnić Jego istnienie drogą logicznego wnioskowania, to jednak w istocie Bóg jest w jego filozofii zaledwie „dodany” do człowieka, który może myśleć i działać całkowicie niezależnie. Z kolei kartezjański dualizm duszy i ciała sprawia, że świat materialny jawi się jako gigantyczny mechanizm działający według stałych praw, które wystarczy odkryć, by zrozumieć funkcjonowanie tego mechanizmu. Nawet złączenie duszy i ciała Kartezjusz starał się wyjaśnić w sposób mechaniczny, sądząc, że dusza łączy się z ciałem w szyszynce mózgowej.

W nieco podobny sposób opisywał człowieka m. in. Kant. Rozróżniał on pomiędzy antropologią „fizjologiczną”, badającą mechanizmy, w jaki przyroda oddziałuje na człowieka, oraz antropologią „pragmatyczną”, badającą mechanizmy, w jakie człowiek jako istota wolna oddziałuje sam na siebie [Kant, 1970: BA IV]. „Pole filozofii – pisał – które jest właściwe obywatelowi świata, daje się sprowadzić do trzech następujących pytań: 1. Co mogę

wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę oczekiwać? 4. Czym jest człowiek” [Kant, 1923: IX]. Kant zauważa także, że trzy pierwsze pytania można sprowadzić do pytania ostatniego. Oznacza to, że antropologia jest podstawą zarówno epistemologii, jak i etyki. Przekonanie to podzielał potem m. in. Max Scheler.

Wraz z rozwojem nauk przyrodniczych w filozofii podejmowano próby opisanego człowieka w sposób „naukowy”. Dla poglądów tych charakterystyczny jest swoisty redukcjonizm, polegający na sprowadzaniu człowieka do niewielkiej ilości pierwotnych sił (zewnętrznych lub wewnętrznych), którym jest on bez reszty podporządkowany. Próbą taką jest np. filozofia marksistowska, określająca człowieka jako rezultat sił wytwórczych. Marks starał się nie tylko wypracować teorię ekonomiczną, lecz w oparciu o tę teorię wyjaśnić wszelkie zachowania indywidualne i zbiorowe człowieka. Od Hegla przejął on pogląd, zgodnie z którym człowiek jest istotą historyczną, tzn. w swoim działaniu realizuje pewne stałe, uniwersalne prawa rozwoju świata. Podstawowym prawem jest rozwój sił wytwórczych, od którego zależy walka klas społecznych. Ludzie – pisał Marks – „wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych” [Marks, Engels, 1966: 9]. Dla Marksa rozwój tych właśnie stosunków przesądza o tym, kim jest człowiek, jest w zasadzie istotą człowieczeństwa.

Również egzystencjalizm można uznać za próbę opisanego człowieka w świecie zdominowanym przez technikę i naukę, która uniemożliwia bezkrytyczną wiarę w jakiegokolwiek prawdy. Dla egzystencjalistów człowiek jest z natury istotą osamotnioną, a jego życie nie zmierza do żadnego celu. Uświadamia on sobie własne położenie, co wzbudza w nim „trwogę”, lek przed pustką istnienia. Poczucie pustki, przeświadczenie, że jedynym bytem zdolnym do stwarzania człowieka jest sam człowiek, jest wspólne dla wszystkich egzystencjalistów. Ich poglądy różnią się natomiast rozłożeniem akcentów. Dla Karla Jaspersa człowiek nie jest wprawdzie zdolny do „komunikacji z bytem”, jednak w sytuacjach granicznych jest w stanie „do-

świadczą transcendencji”. O istnieniu Absolutu może także przekonać się poprzez odczytywanie „szyfrów”, które skrywają wewnętrzny porządek rzeczywistości [Kołakowski, 1987: 51]. Z kolei w filozofii Sartre człowiek jest przede wszystkim świadomością, która, pozostając całkowicie wolną, stwarza sama siebie. „Nie wolno – pisał Sartre – zatrzymywać człowieka w każdorazowej terażniejszości i określać go jako sumę ‘tego, co ma’, w samej bowiem naturze świadomości tkwi założenie, iż wyrzuca się ona przed siebie, w przyszłość” [Sartre, 1968: 106].

Z drugiej strony nie brak jest w filozofii XX wieku kierunków antropologicznych głoszących tezy przeciwne wobec egzystencjalizmu. Filozofią taką jest np. personalizm, który można określić mianem chrześcijańskiej antropologii. Personalisci ujmują człowieka jako byt otwarty na drugiego, a jednocześnie od możliwości tego otwarcia całkowicie uzależniony. Komunikacja z drugim człowiekiem jest dla personalizmu warunkiem rozwoju osoby, jej „wzrastania” i dążenia do „osobowej pełni”, a więc do Boga. Człowiek jest przez personalizm określany tym samym mianem, co Bóg, a więc mianem osoby. Jest to zatem filozofia zakładająca „pokrewieństwo” istoty człowieka z istotą Boga i wyprowadzająca z tego założenia szereg szczegółowych wniosków dotyczących człowieka, także o charakterze etycznym. Personalizm powstał wprawdzie jako kierunek niezależny od żadnego wyznania czy instytucji religijnej, z powodzeniem może być jednak rozwijany w zgodzie z teologią i filozofią katolicką (personalizm rozwijał m. in. Karol Wojtyła).

Kierunkiem quasi-filozoficznym, który jednakże wywarł niezwykle silny wpływ na potoczne wyobrażenie o człowieku, jest psychoanaliza. Kierunek ten wykształcił się z teorii nieświadomych instynktów, służącej początkowo celom terapeutycznym. Psychoanaliza zakłada, że w człowieku istnieją pewne siły, które popychają go do określonych działań i zachowań, na ogół destrukcyjnych. Przetrwanie człowieka jako gatunku możliwe było jedynie dzięki powstaniu mechanizmów tłumiących owe nieświadome siły lub modyfikujących ich działanie tak, aby zniweczyć ich destrukcyjny wpływ na ludzką społeczność. Mechanizmem takiej jest, według psychoanalizy-

ków, kultura, w tym także normy moralne i obyczajowe. Podporządkowując człowieka w całości nieświadomym siłom, psychoanaliza sprowadziła w istocie kulturę i moralność do pewnej ilości zakazów, którym człowiek musi się podporządkować (jedna z prac Zygmunta Freuda nosi zresztą tytuł *Kultura jako źródło cierpień*).

Rozwój biologii i paleontologii sprawił, że niektórzy filozofowie (Plessner, Gehlen, nie licząc filozofów marksistowskich), zaczęli upatrywać cech przesądających o istocie człowieczeństwa wśród biologicznego wyposażenia człowieka. Wskazywali oni na takie cechy, jak wykształcenie się mowy, wyprostowanej postawy, chwytnych dłoni, opanowanie umiejętności posługiwania się ogniem, wreszcie opanowanie zdolność tworzenia kultury jako rekompensaty upośledzenia pewnych cech fizycznych, którymi dysponują inne gatunki zwierząt. Wielu zwolenników ma obecnie socjobiologia, usiłująca wyjaśniać także kulturę oraz społeczne zachowania człowieka w kategoriach ewolucji i doboru naturalnego. Człowieka określa zatem jako istotę władającą językiem (filozofia analityczna), jako twórcę kultury, jako istotę społeczną, istotę zdolną do pracy, istotę polityczną, a nawet istotę bawiącą się (*Homo ludens* Huizinga).

Wielu współczesnych filozofów poszukuje podstaw człowieczeństwa w odkryciach ekonomii i socjologii. Zdaniem Z. Baumana, w dzisiejszych społeczeństwach zachodnich panuje konsumpcyjny model życia, który sprawia, że społeczeństwo oczekuje od jednostek przede wszystkim umiejętności bycia konsumentem [Bauman, 2000: 95]. Ów zachodni konsumpcjonizm nie polega jednak na prostym gromadzeniu dóbr materialnych, lecz na gromadzeniu przyjemnych doznań, dostarczanych przez posiadane rzeczy. „Konsumenci – pisze Bauman – są przede wszystkim zbieraczami wrażeń; kolekcjonują rzeczy jedynie wtórnie, jako pochodne doznań” [Bauman, 2000: 99]. Człowiek jest tu oceniany nie ze względu na obiektywne zasługi, mierzone według zasady absolutnej sprawiedliwości, lecz ze względu na przydatność w zaspokajaniu życzeń i pragnień innych ludzi [L. von Mises, 2000: 16].

Dla współczesnej dyskusji o człowieku istotne są także tradycyjne spory i opozycje filozoficzne. Wiele z nich nie zostało dotychczas w zadowalający sposób rozwiązanych, dlatego część filozofów (ci przynajmniej, którzy nie uznają pewnych problemów filozoficznych za nierozwiązywalne) podejmuje je wciąż na nowo. Jednym z takich problemów jest zagadnienie wolności człowieka. W filozofii można wyróżnić dwa skrajne stanowiska: determinizm i indeterminizm oraz liczne próby ich pogodzenia. Według zwolenników determinizmu (Demokryt, Kartezjusz) wszystkie zdarzenia w świecie, w tym także akty ludzkiej woli, są spowodowane przez określonego przyczyny; gdybyśmy potrafili te przyczyny poznać i ująć w całej pełni, wówczas zyskalibyśmy umiejętność przewidywania wszystkich zdarzeń, także ludzkich decyzji. Dla zwolenników determinizmu człowiek jest więc istota w pełni określona, w pełni poznawalna i w pełni przewidywalna. Z kolei przeciwnicy determinizmu podkreślają twórczy i wolnościowy aspekt ludzkiej egzystencji, zwracają uwagę na nieuchwytny dla naukowe- go i filozoficznego poznania aspekt świadomości, poczucia własnego „ja”, którego nie sposób sprowadzić do sumy materialnych elementów, z których zbudowany jest człowiek.

Dla antropologii filozoficznej nie bez znaczenia jest również spór pomiędzy materializmem a spirytualizmem. Pierwszy z tych kierunków traktuje człowieka jako byt posiadający status ontologiczny równy wszystkim przedmiotom postrzegalnym zmysłowo, i w niczym poza świat tych przedmiotów nie wykraczający. Spirytualizm przeciwnie, ujmuje człowieka jako istotę „uwięzioną” w materii, skazaną uczestnictwem w świecie materialnym i pragnącą wyrwać się spod działania praw rządzących tym światem.

Wymienić też należy spór indywidualizmu z kolektywizmem. Jedno i drugie stanowisko wychodzi z założenia, że człowiek jest istotą społeczną, tzn. nie może istnieć i rozwijać się poza społeczeństwem. Społeczeństwo jest warunkiem i podstawą intelektualnego i duchowego istnienia człowieka, podobnie jak przyroda jest podstawą jest materialnego egzystencji. Różnica pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem tkwi w wartości

przypisywanej społeczności. Indywidualizm traktuje społeczność w sposób analogiczny do tego, w jaki *Stary Testament* nakazuje traktować przyrodę („czyńcie sobie ziemię poddaną”). Społeczność jest zatem „poddana” jednostce, której powinno służyć i która ma obowiązek troszczyć się o nie tylko w takim stopniu, w jakim sama czerpie zeń korzyści. Kolektywizm natomiast uznaje człowieka w całości za wytwór społeczeństwa, z czego wysnuwa wniosek, otrzymując wszystko od społeczeństwa, człowiek powinien oddać w zamian całość siebie.

W powyższych spostrzeżeniach wychodziłem z założenia, że filozofia usiłuje określić człowieka przede wszystkim poprzez jego odniesienie do rzeczywistości zewnętrznej, a więc przyrody (materii) lub transcendencji (Boga, ducha, świata idei, historii itd.). Ten punkt widzenia opiera się na założeniu, że człowiek posiada pewną istotę czy też naturę, którą można zrozumieć poprzez odróżnienie jej od tego, co do owej istoty nie należy. Zakłada się tutaj także, że owa istota jest niezmienna i że jej odkrycie pozwoliłoby sformułować nie tylko definicję człowieka, lecz także definicję człowieczeństwa, czyli pewnego ideału człowieka. Tymczasem założenie to nie jest bynajmniej oczywiste, a w historii filozofii pytanie, kim jest człowiek, nie jest bynajmniej równoznaczne z pytaniem, kim powinien być człowiek. Pytania te wyrażają dwie przeciwstawne tendencje. Według pierwszej, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim człowiek jest tu i teraz, jest dla filozofii nieistotne, wystarczy bowiem odpowiedzieć, kim powinien być człowiek, a następnie ów ideał po prostu zrealizować. Drugi nurt opierał się na przeświadczeniu, że z wiedzy o tym, kim człowiek rzeczywiście jest, można wyciągnąć wnioski dotyczące zasad postępowania (etyka) i wychowania. Powyżej wspomniałem i kantowskim rozróżnieniu pomiędzy antropologią fizjologiczną a pragmatyczną, która można uznać za próbę znalezienia rozwiązania pośredniego.

Filozofia od dawna nie jest już jedyną dziedziną zdolną rozstrzygać tego rodzaju kwestie oraz dostarczać odpowiedzi na pytanie o człowieka. Także współczesna psychologia, socjologia, historia, zwłaszcza zaś niektóre dziedziny biologii (genetyka, neurobiologia) usiłują na podstawie własnych

odkryć i przy użyciu swej własnej aparatury pojęciowej budować uogólniającą konkluzję o „istocie” człowieka. Oczywiście dyscyplinom tym nie można odmówić prawa do formułowania teorii dotyczących problemów, które stosunkowo niedawno zarezerwowane były wyłącznie dla filozofii. Ów stan rzeczy sprawia jednak, że filozofia człowieka staje przed poważnym wyzwaniem. Współczesna antropologia filozoficzna nie może patrzeć na człowieka jako na twór odizolowany od świata, jednak konieczność uwzględnienia jego rozlicznych relacji ze światem wymaga od niej odniesienia się do wyników nauk szczegółowych, przede wszystkim przyrodniczych. Świat zewnętrzny, a w coraz większym stopniu także wewnętrzny świat człowieka jest bowiem opisywany i wyjaśniany przez te właśnie nauki. Antropologia nie może wprawdzie ograniczać się do uogólniania wyników nauk szczegółowych, powinna jednak dysponować językiem pozwalającym „tłumaczyć” teorie nauk przyrodniczych na wysoce abstrakcyjny język filozofii. Wydaje się, że potrzeba wypracowania takiego języka jest wciąż jeszcze nie doceniana, a filozofowie poprzestają zwykle na „sprawdzeniu” nauk przyrodniczych pod kątem ich zgodności z określonymi założeniami i twierdzeniami filozoficznymi.

- [1] Bauman, Z. 2000. *Globalizacja*, Warszawa.
- [2] Gilson, E. 1960. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, Warszawa.
- [3] Huizinga, J. 195. *Jesień średniowiecza*, Warszawa.
- [4] Kant, I. 1907. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin, t. VII.
- [5] Kant, I. 1923. *Logik. Einleitung III. Begriff von der Philosophie überhaupt*, Berlin t. IX.
- [6] Kołakowski, L. 1987. *Jaspers: wiara filozoficzna wobec objawienia*, „Alatheia”, nr 1.
- [7] L. von Mises. 2000. *Moralność antykapitalistyczna*, Kraków 2000.
- [8] Marks, K., Engels, F. 1966. *Dzieła*, Warszawa t. XIII.
- [9] Sartre, J. P. 1968. *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytyczno – literackich*, Warszawa.