

namysłu pojęcia anonimowości autor pokazał graniczne obszary fenomenologii, które przy innym spojrzeniu nie byłyby tak wyraźnie widoczne. Po trzecie, praca może być uznana za wzorcowy typ analizy filozoficznych pojęć operacyjnych. Samo odróżnienie E. Finka, wykorzystane i rozwinięte przez Piotra Łaciaka (odróżnienie pojęć tematycznych i operacyjnych), może się bowiem okazać efektywne w analizowaniu także innych nurtów i systemów filozoficznych. Autor podaje zresztą trafne przykłady pozafenomenologicznych pojęć tematycznych. Kształtowały się one również w polu pojęć operacyjnych, które można „wydobyć z cienia” i uczynić przedmiotem analizy. Rozprawa Piotra Łaciaka wnosi więc również wkład w obszar metodologii historii filozofii.

KAZIMIERZ M. WOLSZA  
(Opole)

## CZŁOWIEK – PODMIOT – DUCHOWOŚĆ. ZADOMOWIENIE W ANTROPOLOGICZNEJ WIEŻY BABEL

Marek Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.

Książka *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka* w bogaty i przenikliwy sposób przedstawia najważniejsze wątki, zagadnienia, problemy oraz dyskusje, które skupione są wokół jednego z najstarszych sporów filozoficznych, toczącego się w celu znalezienia jak najbardziej adekwatnego określenia tego, co stanowi o „kondycji ludzkiej”. Autor stawia przed sobą nietatwe zadanie przeprowadzenia analizy kluczowych debat oraz rozstrzygnięć dotyczących filozoficznego i pozafilozoficznego ujęcia człowieka. Prezentowane badania polegają, z jednej strony, na zlokalizowaniu źródeł sporu, wyjaśnieniu jego przebiegu oraz roli wewnętrznych przekształceń, jak również na wskazaniu i uzasadnieniu kierunku jego częściowych lub całkowitych zwrotów. Z drugiej strony, zamiarem autora jest podkreślenie szczególnej wagi pozytywnego aspektu przywołanych stanowisk poprzez wskazanie możliwości otwarcia nowych perspektyw badawczych. Porządek rozważań wyraźnie pokazuje, iż mimo licznych i częstych polaryzacji stanowisk, zmian terminologicznych oraz wyspecjalizowania się poszczególnych dyscyplin w obszarze samej filozofii, tym, co istnieje nieprzerwanie, jest ciągłość problemowa zapewniająca tożsamość przedmiotową filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Dowodzi tego świadome, obecne we wszystkich częściach książki, opatrzone rozbudowanymi komentarzami, zestawienie i wyjaśnienie odmiennych kontekstów rozumienia podstawowych wyrazów tworzących niezależne instrumentarium pojęciowe filozofii człowieka. Należą do niego takie terminy, jak: „osoba”, „podmiot”, „indywiduum”, „natura ludzka”, „cielesność”, „tożsamość”. Uwadze czytelnika nie umknie przekonanie ujawniające się zwłaszcza w finalnej części książki, mówiące, iż refleksja filozoficzna zmierzająca do określenia istotnych cech człowieka jest i pozostanie otwarta na stale rodzące się pytania, wątpliwości, opisy, wyjaśnienia oraz problematyzujące rozstrzygnięcia, które będą inicjować kolejne dyskusje.

Intuicje te sygnalizowane były we wcześniejszej pracy *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*<sup>1</sup>. To permanentne niedomknięcie i niedookreślenie bierze się z faktu niejednorodności pola badawczego, którego zakres wykracza poza ramy filozofii, sięgając wielu różnych dyscyplin, jak: neurobiologia, biofizyka, genetyka, psychologia czy językoznawstwo. Autor podkreśla konieczność prześledzenia wpływu ustaleń dokonanych w obrębie nauk szczegółowych na tworzenie się nowych polemicznych kontekstów, w obrębie których tradycyjnie ujmowane pojęcia i kategorie antropologiczne zyskują całkowicie inną dynamikę i złożoność (zob. s. 26–27). Dwa ostatnie rozdziały drugiej części pracy poświęcone są wyjaśnieniu charakteru oraz konsekwencji, jakie przyniosła ze sobą konfrontacja filozoficznej tradycji myślenia o człowieku (zwłaszcza klasycznych metafizycznych koncepcji) z ustaleniami sformułowanymi na gruncie dwóch dziedzin pozafilozoficznego dyskursu, tj. psychoanalizy (Freud, Lacan) oraz językoznawstwa, ściśle rzecz ujmując, strukturalizmu, którego oddziaływanie było wieloetapowe przybierając postać różnych przesunięć teoretycznych. Z uwagi na konieczność zawężenia badań do tytułowej problematyki<sup>2</sup>, obecność w refleksji o człowieku „ukąszenia” strukturalistycznymi tendencjami omówiona została w kontekście myśli jednego filozofa, tj. w kontekście ewolucji stanowiska Michela Foucault rozpatrywanej pod kątem przejścia od teorii podmiotowości „uwarunkowanej”, to znaczy ukonstytuowanej wskutek działania różnych strategii „zniewolenia”, do etycznego ujęcia podmiotu wyrażającego się w „trosce o siebie”.

Książka *Kim jest człowiek?* składa się z trzech części, które łączą dwa przeplatające się podejścia: historyczne (systematyzujące) oraz analityczne. Wybór tego rodzaju metodologii uzasadniony jest, po pierwsze koniecznością wyznaczenia zakresu zagadnień, które stanowią podstawę najważniejszych dyskusji prowadzonych w obszarze filozofii człowieka. Dyscyplina ta ma długą tradycję sięgającą początków samej filozofii, dlatego wymaga ona systematycznego ujęcia. Po drugie, jak pisze Autor:

[...] liczba takich zagadnień jest duża. Ponadto przeplatają się one z innymi, tworząc dynamiczną i złożoną całość. Są to na przykład takie kwestie, jak: relacja dusza – ciało, problem ich jedności, związek tego, co zwierzęce, i tego, co ludzkie, problematyka cielesności, podmiotowości i natury ludzkiej, zagadnienie jednostkownienia umieszczone w różnych kontekstach (na przykład metafizycznym, etycznym lub politycznym), problem bycia sobą i wiele innych (s. 28).

Należy zatem każdemu zagadnieniu, kategorii, pojęciu przyjrzeć się od strony analizy pola znaczeniowego, polegającej, z jednej strony, na określeniu celu oraz kierunku modyfikacji stanowiących następstwo momentów kryzysu, z drugiej strony, na wyjaśnieniu tendencji zmierzających do ich przezwyciężenia. Centralnym pojęciem, którego transformacja pola semantycznego nastąpiła na skutek rozszerzenia znaczenia innych pojęć, jest pojęcie subiektywności (podmiotu). Przykładem jest powiązanie wyżej wspomnianego pojęcia z polisemią kategorii inności. Pominięcie tej zasadniczej zależności zapoznaje ciągłość konceptualną, którą niektórzy (włącznie z autorem, zob.

<sup>1</sup> M. Drwięga, *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

<sup>2</sup> Obszerny komentarz autora poświęcony głównym założeniom językoznawstwa Ferdinanda de Saussure’a, jego wpływowi oraz konsekwencjom dla ujmowania kategorii podmiotowości, znajduje się w książce: M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998.

rozdział trzeci części pierwszej, zatytułowany *Na obraz i podobieństwo*) wywodzą z Platona, po czym sięgając do refleksji św. Augustyna, przechodzą do Kartezjusza oraz do nowożytnego odczytania jego myśli, jakie stanowi punkt odniesienia wielu stanowisk krytycznych.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego przyjrzenia się rozważaniom autora w poszczególnych częściach prezentowanej książki, chciałabym zwrócić uwagę na istotny komentarz znajdujący się we wprowadzeniu. W *Uwagach wstępnych* autor nie tylko zarysowuje ramy przyjętej przez siebie perspektywy badawczej, lecz przede wszystkim ustosunkowuje się do zawilości terminologicznych dotyczących dwóch wyrażenia: wyrażenia „filozofia człowieka” oraz wyrażenia „antropologia filozoficzna”. Mimo iż terminy te są często używane synonimicznie, ich zakresy nie pokrywają się w pełni (s. 7). „Antropologia filozoficzna” jako niezależna dyscyplina powstała w latach dwudziestych ubiegłego stulecia, zaś jej podstawy pojawiły się w XVI wieku. Stanisław Czerniak zauważa, iż termin ten nie jest jednoznaczny. Trzeba odróżnić znaczenie używane przez tzw. klasyków dyscypliny, tj. Maxa Schelera, Helmuta Plessnera oraz Arnolda Gehlena, od tego, które pojawiło się w późniejszych zastosowaniach. Historycznie źródła antropologii filozoficznej należałoby szukać w tradycji filozofii niemieckiej, lecz, jak podkreśla Marek Drwięga, nie można pominąć również wkładu wielu myślicieli francuskich – Montaigne’a, Pascala, Kartezjusza, Condillaca, Rousseau’a czy Maine de Birana – oraz filozofów angielskich jak – Hobbes, Locke, Hume, Smith, Butler czy Shaftesbury (zob. s. 12–13). Zasadniczo rzecz ujmując, problematyka antropologiczna powszechnie kojarzona jest głównie z nazwiskami jej twórców – „klasyków” oraz z ich kontynuatorami, których refleksja prowadzona była w obrębie określonego repertuaru zagadnień ujmowanych w ramach wypracowanej terminologii oraz metod badawczych. Z kolei termin „filozofia człowieka”, który niektórzy stosują jako określenie *całościowego filozoficznego modelu ludzkiego bytu*<sup>3</sup>, obejmuje szerszy zakres problemowy, sięgając korzeniami początków samej filozofii. Książka *Kim jest człowiek?* sytuuje się po stronie problematyki wykraczającej poza ramy „klasycznej” antropologii filozoficznej. Prezentowani myśliciele, między innymi Nietzsche, Foucault czy Heidegger odgrywają ważną rolę w kształtowaniu się sposobów myślenia o człowieku, tworząc różne konteksty rozumienia takich pojęć, jak: egzystencja, cielesność, subiektywność, bycie sobą, tożsamość itd. Nie są oni w żadnym razie przedstawicielami antropologii filozoficznej, wręcz przeciwnie. Zarówno Heidegger, jak i Foucault znani są z krytyki odnoszącej się do antropologii w rozumieniu jej dwudziestowiecznych twórców, zwłaszcza Schelera i Plessnera (zob. s. 24–25). Istotnym kontekstem, który dominuje w drugiej i trzeciej części prezentowanej książki, jest ujmowanie problematyki człowieka z perspektywy „sporu o podmiot”. Trzeba mieć na uwadze, iż kategoria podmiotowości traktowana jest wieloznacznie. Jej polisemia jest kluczem otwierającym współczesny spór o podmiot<sup>4</sup> i jest ona wyraźnie obecna w rozważaniach M. Drwięgi.

Wspomniałam już, że rozważania skupione wokół tytułowego pytania *Kim jest człowiek?* podzielone zostały na trzy części. Część pierwsza obejmuje starożytne oraz

<sup>3</sup> S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

<sup>4</sup> Zwraca na to uwagę między innymi Vincent Descombes. Zob. V. Descombes, *Le Complément du Sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004, s. 7.

nowożytne konteksty myślenia o człowieku. Autor skupia się na zagadnieniach filozofii Platona, Arystotelesa, św. Augustyna oraz Kartezjusza, które odegrały istotną rolę w procesie kształtowania się pola znaczeniowego podstawowych pojęć i kategorii stanowiących składowe opisujące człowieka. Ujęcia wypracowane przez wymienionych wyżej myślicieli, stanowią stałe odniesienie późniejszej krytyki oraz toczonych do dzisiaj sporów. Zasadniczo rzecz biorąc, przedstawiona problematyka zorientowana jest wokół trzech fundamentalnych relacji: człowiek – świat, człowiek zwrócony ku samemu sobie oraz człowiek i transcendentja (różnie pojmowana: jako Bóg lub jako „Pierwszy Poruszyciel”). Analiza platońskich wątków wydobywa dwie elementarne kwestie: dialogiczną naturę duszy oraz koncepcję wolności, której nietscheański rewers omawiany jest w drugiej części książki.

Spojrzenie na myśl Arystotelesa pozwala autorowi wyodrębnić fundamentalne określenia odnoszące się do człowieka. Pierwsze skupione jest na charakterystyce ontologicznej, drugie opisuje człowieka jako *dzoön* – istotę żyjącą, tj. rozwijającą się nie tylko w sensie biologicznym, lecz także istotę myślącą i działającą. Z powyższymi ujęciami wiążą się ściśle dwa kolejne, tj. ujęcie człowieka jako istoty posiadającej rozum i język – *dzoön logon echon* oraz jako istoty żyjącej w państwie – *dzoön politikon*. Określenie *dzoön politikon* otwiera szeroko dyskutowaną, zwłaszcza we współczesnych kontekstach „antropologicznych”, perspektywę wspólnotowości jako istotną składową możliwości ukonstytuowania siebie (zob. Charles Taylor). Teza Arystotelesa mówi o człowieku jako o istocie z natury żyjącej w państwie, odslania ważną zależność między polityką a etyką. Etyka, która jest częścią polityki, jak słusznie podkreśla M. Drwięga, stanowi wraz z nią dwa obszary będące przestrzenią dla działania człowieka, w której ujawniają się jego istotne cechy (zob. s. 71). Arystoteles, parafrazując tytuł jednego z rozdziałów prezentowanej książki, mówi o człowieku na wiele sposobów. Sposoby te, co pokazuje M. Drwięga, charakteryzuje ściśle powiązanie trzech podstawowych kontekstów: kontekstu ontologicznego, kontekstu etycznego oraz kontekstu polityczno-społecznego, które w zależności od rozstrzygnięć teoretycznych, dokonanych w obrębie każdego z nich, prowadzi do sformułowania odmiennych ujęć „antropologicznych”. Najdobitniejszym przykładem są konsekwencje płynące z polisemii pojęcia substancji. Arystoteles wskazuje na jej cztery znaczenia: *ousia* – zaistnienie w bycie, *hypokeimenon* – substrat (podłoże), złożenie formy – *morfe* i materii – *hyle* oraz złożenie aktu – *energeia* i możliwości – *dynamis*. W zależności od tego, które z wymienionych znaczeń traktowane było jako uprzywilejowane, kształtowała się określona koncepcja człowieka. Współczesne ujęcia w sposób szczególnie akcentują ostatnie z wymienionych znaczeń, tj. złożenie aktu i możliwości, traktując je jako najlepszy z możliwych kontekstów teoretycznych służących opisaniu „kondycji ludzkiej” (zob. między innymi H. Arendt, P. Ricoeur, A. MacIntyre). Głównym punktem odniesienia jest w tych filozofiach przede wszystkim związek działania (spełniania dobrych czynów) z pojęciem „możliwości”, które pełni ważną rolę w filozofii praktycznej Arystotelesa. Każde działanie musi mieć swój podmiotowy warunek. Praktyczne ujęcie sensu pojęcia możliwości ma przed sobą drogę, na której filozofia człowieka z pewnością rozwinię swoje najważniejsze konteksty.

Platon i Arystoteles, wypracowując określone ontologie, ustanowili opozycje pojęć, które przetrwały jako stała składowa myślenia o człowieku. Opozycje te to: wieczność – czasowość, trwałość – zmienność, niematerialność – cielesność, pełnia – brak, etc. (zob. s. 37). Stanowią one ramy konceptualne zarówno dla ujęć zachowujących

ich rozróżnienie, jak i dla ujęć redukcjonistycznych, co jest przedmiotem wielu analiz drugiej i trzeciej części prezentowanej książki. Obecna u Platona (wspominana przez Sokratesa) zdolność poznania siebie oraz troska o siebie (troska o duszę), oba te wątki dają początek zwrotowi ku immanencji człowieka, ustanawiając bardzo ważną dla zachodniej filozofii problematykę. „Zagadnienie wewnętrznosci rozciąga się na wiele obszarów: bytowy, poznawczy, etyczny, polityczny i religijny” (s. 48). Co to jednak oznacza i jakie niesie ze sobą konsekwencje? Odpowiedź znajduje się w bezpośrednim przejściu od platońskiego *Teajtet*, w którym Sokrates mówi: „Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje”<sup>5</sup> do św. Augustyna, u którego myślenie o człowieku osadzone jest w kontekście teologiczno-religijnym. Specyficzna cecha tej antropologii polega na tym, iż człowiek rozpatrywany jest zawsze w relacji do Boga jako stwórcy (zob. s. 81). W konsekwencji mamy do czynienia z dwiema tendencjami. Pierwsza każe myśleć o człowieku (o jego immanencji) jako ukonstytuowanej przez podwójną strukturę (ja – „nie-ja”). Druga tendencja, na co zwraca uwagę Taylor, uprzywilejowuje pierwszoosobowy punkt widzenia (wewnętrzny obszar refleksyjności), który został zradykalizowany przez wywodzącą się od Kartezjusza nowożytną tradycję epistemologiczną<sup>6</sup>. Obraz człowieka, jaki wylania się z rozważań o duszy, uzupełniony jest o dwa ważne wątki: zagadnienie wolnej woli oraz problematykę czasowości. Oceniając znaczenie koncepcji antropologicznej św. Augustyna, M. Drwięga słusznie wskazuje na współwystępowanie wielu odmiennych podejść do bogatej spuścizny tego filozofa (zob. s. 97–98) oraz niesłabnące zainteresowanie nowymi odczytaniem i interpretacjami, o czym świadczy między innymi jedna z ostatnich książek J.-L. Mariona, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*<sup>7</sup>.

Rozdział poświęcony Kartezjuszowi stanowi niewątpliwie pomost między Platonem, św. Augustynem a filozofami, którzy formułowali swoje stanowiska biorąc za punkt wyjścia rozstrzygnięcia kartezjańskiej epistemologii, im to właśnie poświęcona jest druga część prezentowanej książki, oraz filozofami, którzy w kartezjanizmie upatrywali źródła inspiracji. Należą do nich Michel Henry, Renaud Barbaras i częściowo Emmanuel Lévinas. Autor w swoich rozważaniach o Kartezjuszu skupia się głównie na ukazaniu korzeni jednego z najważniejszych filozoficznych sporów, „sporu o podmiot”. Przed wszystkim pokazuje, w jaki sposób, na gruncie jakich założeń i przesłanek teoretycznych wyodrębniła się kategoria podmiotowości stając się głównym przedmiotem refleksji tzw. „filozofii podmiotu”. Samo wyrażenie filozofia podmiotu domaga się komentarza, dlatego nie brakuje tutaj rozbudowanych uwag, zwłaszcza jeśli chodzi o wskazanie niejednorodnego pola badawczego oraz odmiennych rozstrzygnięć „filozofii podmiotu”, co prowadzi do wniosku, że nie mamy do czynienia z jedną „filozofią

<sup>5</sup> Platon, *Teajtet*, tłum. i oprac. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, 189E-190A.

<sup>6</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalik, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2001, s. 248–249. Interesujące uwagi poczynione przez autora *Kim jest człowiek?* na marginesie rozdziału siódmego *In interiore homine* wyżej wymienionej książki Taylora znajdują się w części poświęconej św. Augustynowi *Na obraz i podobieństwo* (s. 82).

<sup>7</sup> J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008.

podmiotu”, lecz z wieloma. Autor odwołuje się do badań jednego z najlepszych znawców historii pojęcia podmiotu, Alaina de Libera, który w książce *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet* dowodzi, iż kategoria podmiotu nie narodziła się u Kartezjusza, lecz ma znacznie dłuższą historię oraz co istotne jest ona efektem rozmaitych przekształceń w obrębie określonego schematu pojęciowego<sup>8</sup> (zob. s. 100–101).

Nietzsche, Heidegger, Foucault odnosząc się krytycznie do dziedzictwa kartezjańskiej epistemologii przynieśli nowe sformułowania złożonej problematyki podmiotowości oraz związanych z nią pojęć i kategorii, takich jak świadomość, wolność, tożsamość czy cielesność. Elementem spajającym wystąpienia wymienionych filozofów jest „antystancjalny” sposób ujmowania człowieka (Heidegger posługując się terminem *Dasein*, jak słusznie zauważa Autor, nie ma na myśli człowieka jako takiego, lecz warunek jego rozumienia). Należy mieć na uwadze, iż przedmiotem krytyki Nietzschego, Heideggera, Foucaulta jest nowożytna interpretacja kartezjanizmu, w której na pierwszy plan wysuwają się przekonania dotyczące świadomości lub „ja” tworzące ściśle określoną koncepcję podmiotu. Alternatywą dla substancjalnego rozumienia podmiotu jest perspektywa procesualności, „stawanie się”, mająca swoje źródło w filozofii Heraklita. W kontekście rozważań Nietzschego, który w jednym z fragmentów *Z genealogii moralności* mówi: „[...] nie ma takiego substratu; nie ma żadnego bytu poza czynieniem, działaniem, stawianiem się”, antykartezjański (jak również antyplatoński), sposób myślenia o człowieku ujawnia się na dwóch frontach krytyki. W obrębie pierwszego podważone zostaje przekonanie o istnieniu w człowieku trwałej i autonomicznej (tj. niezależnej od zewnętrznych wobec niej sił) podstawy, będącej źródłem spełniania wszelkich aktów oraz działania. Na drugim froncie atak Nietzschego wymierzony jest w określoną koncepcję wolności (zob. s. 144–145); atak, który w swych zasadniczych przesłankach powtórzony został później przez Sartre’a<sup>9</sup>. Nietzsche przyjmuje, iż świadomość nie jest pierwotna i że największa część naszych przeżyć jest nieświadoma i aktywna (zob. s. 145). Przekonanie o wtórności świadomości rozumianej jako efekt „uwarunkowania” wieloma czynnikami leży u podstawy konstrukcji teoretycznej, na której wspiera się psychoanaliza Freuda. Ustalenia dokonane w jej obszarze, wychodzące od innych założeń, stanowią pozafilozoficzną krytykę kartezjańskiego sposobu ujmowania „ja”.

Gwoździem do trumny Kartezjusza jest z jednej strony Lacanowski „podmiot nieświadomego”, z drugiej strony teza Foucault mówiąca o „śmierci człowieka”. W rozdziale *Od „śmierci człowieka” do troski o siebie* M. Drwięga zarysowuje drogę, na jakiej Foucault przechodzi od wyeliminowania podmiotowości, która w jego pojęciu jest skutkiem działania różnych władz, co w konsekwencji oznacza, iż sens nadawany przeżyciom, doświadczeniom lub wydarzeniom nigdy nie jest autonomicznym aktem człowieka (myślenie i działanie zawsze uwarunkowane są zastanym, często nieświadomym, systemem lub strukturą) do ponownego wypracowania (lecz nie przywrócenia) koncepcji podmiotu, który nie ma charakteru „reakcyjności” czy pasywności. Taki „podmiot”, który ma być utrzymany po przejściu przez psychoanalizę Freuda i Lacana

<sup>8</sup> A. de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrain, Paris 2007.

<sup>9</sup> Zob. J. P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku. Cz. 2*, pod red. B. Baczko, Warszawa 1965, s. 309–330.

oraz etnologię Lévi-Straussa – dyscypliny stanowiące dwa najważniejsze konteksty teoretyczne dla myśli Foucault – możliwy jest w obrębie dyskursu etycznego czerpiącego ze starożytnej kultury bycia sobą w jej różnorodnych odmianach: greckiej, helleńskiej, rzymskiej i wczesnochrześcijańskiej (zob. s. 239). Rozważania podrozdziału *Troska o siebie, czyli podmiot w dyskursie etyki*<sup>10</sup> w przejrzysty sposób pokazują współczesną realizację antycznego wątku *epimeleia heautou*. Etyka będąca domeną wolności (zob. tezę Foucault mówiącą, iż wolność jest ontologicznym warunkiem etyki) wyznacza obszar praktyki skupiającej się na byciu sobą. Troska o siebie jest jedną z form stosunku do samego siebie. W samym jej środku, jak pisze Autor, ujawnia się pytanie: „czym jest bycie sobą, czym jest sobość (le soi?)?” (s. 243). Odpowiedź na nie nie może być udzielona w sposób bezpośredni, to znaczy na drodze spełniania aktu poznawczego, w którym, jak przyjmował Kartezjusz, odsłania się prawda o sobie samym podmiotu. Epistemologiczna interpretacja kartezjanizmu ugruntowała w tradycji filozoficznej przekonanie, iż sposób bycia podmiotu określony jest wyłącznie przez poznawcze podejście. Tymczasem Foucault odróżniając „naukowość” – ściśle rzecz biorąc odnoszący się do niej „moment kartezjański” – oraz „duchowość” – określone praktyki, za sprawą których podmiot formułuje sam siebie, przyznaje pierwszeństwo tej drugiej. Podmiot, o jakim myśli autor *Słów i rzeczy*:

[...] by uzyskać dostęp do prawdy o sobie, musi zapłacić pewną cenę [...] podmiot będzie podlegał modyfikacjom, przekształcał się i zmieniał [...] przemiana ta łączy się z kwestionowaniem siebie, gdyż nie ma dostępu do prawdy o sobie bez przekształcenia podmiotu i właśnie ta transformacja przybierać może różnego rodzaju formy (s. 241).

Duchowość, której szczególną rolę przypisuje Foucault, otwiera szerokie pole badawcze dotyczące sposobu ujmowania subiektywności, gdzie główną przesłanką jest teza głosząca, iż aktywność podmiotu, którą z ogromnym uporem stara się usunąć Lévinas (o czym mowa jest w trzeciej części prezentowanej książki), nie sprowadza się jedynie do aktywności poznawczej.

Podmiotowość ujmowana w porządku praktyki, pokazując niewystarczalność tradycyjnych określeń człowieka (takich jak: *animal rationale* – istota żywa posiadająca rozum), rodzi wiele napięć, wahań oraz powoduje znaczące przesunięcia znaczeniowe, na co autor książki *Kim jest człowiek?* zwraca uwagę śledząc wybrane wątki filozofii Heideggera. Aspekt historyczności będący punktem odniesienia analiz Foucault, choć sformułowany w oparciu o inne przesłanki, stanowi także istotny kontekst dla ujęcia „podmiotowości” w myśli Heideggera. Rozważania M. Drwięga skupiają się tutaj przede wszystkim na zagadnieniu czasowości oraz skończoności (egzystencji). Analiza tych pojęć wyjaśnia z jednej strony, Heideggerowską krytykę dziejów metafizyki, zwłaszcza jej nowożytnę postaci, którą zapoczątkowała filozofia Kartezjusza. Z drugiej strony pokazuje drogę, jaką przebywa Heidegger, formułując po tzw. zwrocie koncepcję człowieka jako „pasterza bycia”; koncepcję, która, mówiąc w wielkim uproszczeniu, oznacza „schowanie się” człowieka za byciem, co w ostatecznym rozrachunku prowadzi do pasywizacji (zob. s. 203). Podobnie rzecz się ma w późnej filozofii

<sup>10</sup> Wątek dotyczący moralności i etyki w myśli M. Foucault rozwinięty jest w książce *Człowiek między dobrem a złem*, w rozdziale *Troska o siebie – etyka i podmiotowość*, s. 71–94.

Lévinasa. Rozrachunek z nowożytną interpretacją kartezjanizmu, z jej kontynuatorami oraz z wypracowaną na jej gruncie kategorią podmiotu wraz z wszystkimi późniejszymi wcieleniami *ego cogito*, doprowadził Lévinasa do całkowitej eliminacji podmiotowej aktywności. W rozdziale poświęconym wspomnianemu filozofowi M. Drwięga trafnie wydobywa aporetyczność jego rozstrzygnięć zwłaszcza tych, które dotyczą zerwania relacji między podmiotem epistemologii, podmiotem ontologii oraz podmiotem odpowiedzialności (zob. s. 394).

Myśl Lévinasa doczekała się wielu różnych interpretacji. Polscy komentatorzy najchętniej sięgają po kontekst filozofii dialogu, co z paru powodów rodzi spore niejasności, zwłaszcza jeśli chodzi o naczelną kategorię tej filozofii, mianowicie o „relację dialogiczności”, od której Lévinas wyraźnie się odżegnuje. Marek Drwięga ma tego pełną świadomość, dlatego umieszcza Lévinasa w szerokiej perspektywie fenomenologicznej, która stanowi jedną ze współczesnych postaci sporu o człowieka. Fenomenologia w „nieklasycznym” ujęciu skupia spore grono filozofów, których koncepcje, skądinąd zasługujące na uwagę, z oczywistych powodów nie mogą być w tym samym stopniu przywołane w jednym rozdziale książki. Dlatego obok Lévinasa wnikliwym analizom i interpretacjom poddane zostały niektóre wątki kilku wybranych myślicieli, tj. Jana Patočki, Michela Henry, Józefa Tischnera oraz mało znanego polskiemu czytelnikowi francuskiego filozofa – Renaud Barbarasa. Tym, co łączy przywołanych autorów, są oryginalne transformacje projektu fenomenologii Husserla, które zasadniczo odchodzą od jej idealistycznej postaci. W przypadku Patočki zerwanie z ortodoksyjną fenomenologią dokonuje się na rzecz fenomenologii „asubiektywnej”. Jak komentuje M. Drwięga, Patočka przyjmuje, iż podstawą syntezy wszelkiego doświadczenia jest doświadczenie własnego podmiotowego ciała. Ono zakorzenia człowieka w świecie. Teza ta stanowi punkt odniesienia wielowątkowej refleksji czeskiego filozofa nad działaniem, z którym związana jest koncepcja wolności, wypracowana w obszarze trzech współwystępujących kontekstów: fenomenologicznego, metafizycznego i historycznego (zob. s. 314). Podobnie jak w późnej myśli Foucault powraca tutaj sokratejski motyw troski o duszę. „Wolność człowieka jest rozumiana właśnie jako synonim troski o duszę i o siebie” (s. 324). W rozdziale *Wolność i problematyczność człowieka* autor pokazuje szeroką sieć asocjacji, jaka tworzy konstrukcję teoretyczną filozofii Patočki.

Śledząc rozstrzygnięcia oraz problematykę rozważań dwóch innych fenomenologów: Michela Henry i Renaud Barbarasa, M. Drwięga koncentruje uwagę na swoistym radykalizmie usiłowania sformułowania koncepcji „absolutnej podmiotowości”, która wychodzi naprzeciw wszelkiej krytyce (zwłaszcza jej dwudziestowiecznej postaci). Krytyka ta w ostatecznym rozrachunku sprowadza podmiot do iluzji będącej pochodną złożonych procesów psychologicznych, biologicznych, społecznych, historycznych, politycznych, ekonomicznych lub językowych (zob. s. 328). Henry, podejmując wyzwanie rzucone przez adwersarzy podmiotu, decyduje się wypracować koncepcję subiektywności, biorąc za punkt wyjścia, z jednej strony ponowne odczytanie filozofii Kartezjusza<sup>11</sup>, z drugiej strony rozprawiając się z Kantowskim sposobem myślenia

<sup>11</sup> Trzeba tutaj wspomnieć przynajmniej o trzech innych współczesnych filozofach-komentatorach francuskich, którzy wskazywali na niejednoznaczność myśli Kartezjusza oraz możliwość podwójnej lektury. Są to: Ferdinand Alquié, Jean-Luc Marion i Étienne Balibar. Zob. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Des-*



o podmiocie. W rezultacie przeprowadzenia tych dwóch ruchów rozwija on ujęcie post-husserlowskiej fenomenologii określone jako „fenomenologia życia”. Pojęcie „życia” jest także centralnym pojęciem w filozofii Barbarasa. Nieprzypadkowy w ostatniej części prezentowanej książki jest wybór trzech filozofów (Barbarasa, Patočki i Henry). Główną cechą ich podejścia do projektu fenomenologii jest dążenie do przywrócenia zależności między doświadczeniem, przeżywaniem (świadomością) a życiem (zob. s. 358–359). Analizując ten zabieg, Drwięga zwraca uwagę na odmienne konteksty teoretyczne, w oparciu o które Barbaras i Henry mówią o „przeżywaniu własnego życia”, a w konsekwencji dokonują przedefiniowania, każdy w inny sposób oraz z innym rezultatem, pojęcia „egzystencji”. Z rozważań tych, które mocno osadzone są w Heideggerowskim antysubstancjalnym sposobie ujmowania *Dasein*, wynika się koncepcja podmiotu pozostającego w ścisłej korelacji z przynależnością do świata (korelacji z życiem). Podmiot, który przeciwstawiony został kantowskiemu podmiotowi przedstawienia (*le sujet de la représentation*, gdzie „podmiot” i „przedstawienie” znaczą to samo) to podmiot wcielonej egzystencji. Perspektywa czynnego i biernego „uczestnictwa” ma swoje konsekwencje, z których najważniejszą, jak zauważa autor, jest utrata pewności w kwestii możliwości trwałego określenia sensu bycia człowiekiem. Sens jest otwarty tak jak życie, którego „nic nie zasłania i nie ochrania. Jest to egzystencja z zasady otwarta, czasowa i historyczna” (s. 373).

Taka też jest konkluzja książki *Kim jest człowiek?* Odpowiedź na tytułowe pytanie zawsze pozostanie otwarta i niepełna. Prezentowane analizy, komentarze oraz oceny stanowiące niełatwą próbę zmierzenia się ze złożoną problematyką, nie tylko filozoficzną, nie prowadzą do zamknięcia furtek, lecz raczej je otwierają, ukazując niewyczerpane pole nowych kontekstów polemicznych. Rozległość zagadnień, jaką obejmuje filozofia człowieka, nie pozwala na całościowe ujęcie i wyczerpujące omówienie wszystkich aspektów, lecz zmusza do określonego wyboru. Dlatego oddawana czytelnikowi książka *Kim jest człowiek?* prezentuje stanowiska jedynie nielicznych spośród wielu ważnych myślicieli, pomijając autorów, których wkład do omawianej tematyki jest także znaczący (myślę tutaj między innymi o Charlesie Taylorze, Bernardzie Williamsie czy Dan Zahavim).

Wspomniałam, iż trzy części książki pomyślane zostały w porządku: część historyczna, część krytyczna oraz część prezentująca współczesną perspektywę fenomenologiczną, będącą w dużym stopniu odpowiedzią na przedstawioną krytykę oraz radykalną rewizją trwającego sporu o podmiot przy równoczesnych staraniach wypracowania nowego rozumienia pojęć i kategorii służących jego opisaniu. Bez wątplenia post-husserlowska fenomenologia jest tygłem współczesnej dyskusji nad sposobem ujmowania człowieka (subiektywności), lecz nie jedynym. Inną perspektywą polemicznych konfrontacji różnych podejść do problemu podmiotu jest perspektywa filozofii analitycznej. Jej obecność (na przykład w postaci czwartej części prezentowanej książki) pozwoliłaby zrozumieć niewystarczalność horyzontu fenomenologicznego oraz dała sposobność do bardziej zróżnicowanego podejścia badawczego omawianych zagadnień. Na uwagę zasługuje dyskusja, którą zainicjował Derek Parfit i w której udział wzięli między innymi David Lewis, Anthony Quinton, John Perry czy Richard G. Swin-

---

*cartes*, Paris 1950; J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991; É. Balibar, „*Ego sum, ego existo*” *Descartes au point d'hérésie*, „Bulletin de la Société française de philosophie” 1992, t. 86.

burne. Współczesna debata tocząca się wokół podmiotowości nie jest prowadzona w ramach jednego i tego samego schematu pojęciowego, lecz w obrębie dwóch języków: języka fenomenologii oraz języka filozofii analitycznej. Nie chodzi o dokonanie syntezy zmierzającej do pogodzenia ze sobą obu perspektyw, co stanowiłoby ryzykowną próbę, lecz raczej o przedyskutowanie „sporu o podmiot” w ramach dwóch odmiennych dostępnych horyzontów teoretycznych. Pozostaje mieć nadzieję, biorąc pod uwagę szeroki obszar zainteresowań filozoficznych M. Drwięgi, iż książka *Kim jest człowiek?* znajdzie niebawem swoją kontynuację.

ADRIANA WARMBIER  
(Kraków)

## CZYM JEST SUMIENIE

Wiesław Szuta, *Potrójnie o sumieniu*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2013, s. 192.

Czwarta strona okładki książki autorstwa dra Wiesława Szuty *Potrójnie o sumieniu* zawiera ciekawe słowa, które mogą każdego czytelnika zachęcić do jej lektury:

Sumienie od zawsze intrygowało ludzkość, ponieważ stanowi tajemnicę głębi ludzkiego wnętrza. Zawiera w sobie sporą wieloznaczność, wobec tego jest trudne do zdefiniowania. Odnosi się je nie tylko do poszczególnych jednostek, ale całych grup społecznych. Wiemy, że nie sposób zignorować jego nakazów, podpowiedzi, a czasem milczenia, a tym bardziej wyrzutów, które mogą być wyjątkowo dotkliwe dla naszej psychiki. Nauka o sumieniu może być pomocna w realizacji naszych zadań osobistych i społecznych. Teoria umiejętnie połączona z praktyką jest zawsze wskazana, temu w pewnym zakresie może wyjść naprzeciw niniejsza książka (tekst okładki, s. 4).

Każdy z nas w ciągu życia niejednokrotnie zdaje sobie pytania: Czym jest sumienie? Co wnosi w nasze życie moralne? Czy jest osądem rozumu, czy też uczuciem? A może intuicją, albo jak wielu stwierdza „zmysłem moralnym”. Zastanawiamy się nad tym, co jest w nas, obok czego obojętnie przejść się nie da („głos” sumienia)? Jakie są jego podstawowe rodzaje, jakimi metodami sumienie formujemy?

Na te i wiele podobnych intrygujących pytań znajdziemy odpowiedź w omawianej książce Wiesława Szuty. W niej odszukamy filozoficzny opis sumienia jego autorstwa – obok trzech pozostałych, tj. ujęcia księży profesorów: Tadeusza Ślipki, Tadeusza Styczenia, Andrzeja Szostka – w którym przedstawia je jako: *złożone zjawisko wewnętrzne, tj. psychiczne o charakterze moralnym*. Szkoda, że autor nie uzasadnił przejrzystości, co rozumie przez określenie „o charakterze moralnym” oraz szerzej nie wyjaśnił, co znaczą owe „złożone zjawiska wewnętrzne” (zob. tamże, s. 127). Natomiast wyliczył kilka czynników, które składają się na ową złożoność, a więc wieloelementowość sumienia, co rzadko spotykamy w fachowej literaturze synejdezylogicznej. Czytając książkę – dokonując jej oceny – trzeba zwrócić uwagę na podwójny charakter: z jednej strony zawiera w sobie bogaty materiał porównawczy, ukazujący dorobek w zakresie nauki o sumieniu trzech wielkich etyków: Ślipko, Styczeń, Szostek, są to rozdziały od drugiego do czwartego, a z drugiej strony niedoprecyzowane pod względem przypisów końco-