

JÓZEF L. KRAKOWIAK

LEKTURY ANTROPOLOGICZNE

Henryk Benisz: *O człowieku i nie tylko ... Impresje filozoficzne.* Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005, 240 s.

Recenzowany tom składa się z kilkunastu poprawionych artykułów, drukowanych od 1994 do 2001 roku na łamach różnych czasopism („Nowa Krytyka”, „Edukacja Filozoficzna” oraz „Przebieg Filozoficzny”). Właściwie tylko lektura *Bycia i czasu* Martina Heideggera ma charakter pierwotnego druku. Tym samym tom ten zaświadczają, że jego autor zajmuje się nie tylko myśleniem Fryderyka Nietzschego, której poświęcił dwa tomy, i które dały mu tytuły naukowe.

Lektury, z których zdaje rzetelne i czytelne sprawozdanie, związane są z szeroko rozumianą problematyką antropologiczną, zwłaszcza autorów z kręgu niemieckojęzycznej, od Kanta, Hegla, Schopenhauera, Nietzschego, Kierkegaarda, Heideggera, Freuda oraz V. E. Frankla. Uzupełniają je do propedeutyczne odwołania się do Platona, Arystotelesa, Erazma oraz J. Lipca. Ponadto na przykładzie M. Eliadego, C. G. Junga, G. van der Leeuwa, J. J. Rousseau oraz R. Girarda i twórców New Age autor omawia pewne mity, obecne w kulturze.

Tematycznie rzecz biorąc jest to praca poświęcona koncepcji filozofii bycia pojętej tak, że jej punktem wyjścia jest antropologia, filozofia człowieka. Stąd pierwszy rozdział niby to podejmuje problem definiowania pojęcia filozofii, ale w gruncie rzeczy pyta o przejawianie bycia ludzkiego w formie, którą dałoby się określić jako 'mędrość' lub 'miłość' - tak bowiem manifestuje się człowieczeństwo. Obecna jest tu nie do przecenienia wiadoma sobie aksjologia, według której wartością zakotwiczoną jest w człowieku. A miejscem ich zakotwiczenia, właściwie z rozumem, jest ciało: to jest perspektywa, która choć ugruntowana jest na przewrocie nietzscheńskim, to wiążąc się nie tylko z woluntarystyczną koncepcją cielesności u Schopenhauera, ale nawet nawiązuje do Erazma. Istota wykładu tej idei - w wydaniu autora *Filozofii dionizyjskiej* - w tym tomie leży jednak w tym, że on sam, nie wypowiadając się osobiście, nieustannie jakby pogląd ten stara się przezwyciężyć w kierunku tradycyjnego wykazywania wycieńczenia, choć nie autonomii ducha.

Po pierwsze, Erazma z Rotterdamu wykorzystuje w ten sposób, że ten słuchaczowi do wyszydzenia mędrości cielesnej oraz propagowania mędrości

'o wieconej', która ma wymiar transcendentny, chrze cija ski. Nie przypadkiem punktem wyj cia do takiego postawienia problemu m dro ci oraz miło ci jest rozpocz cie od takiej wykładni Sokratesa - jako Sokratesa, a nie idealisty Platona - z *Uczty Platona*, która tkwi w 'platonicznym zapomnieniu', i idzie o d enie ku nie miertelno ci nie tylko na drodze 'płodzenia w duszach', ale i 'płodzenia w ciałach'. Autor chrystianizuje t koncepcj miło ci („Miło udzielaj ca miło ci”) nadaj c jej status Plato skiej idei - celu (Miło), gdy jest ona tylko drog , rodkiem do celu. Miło u Platona jest wci zmysłów form do wiadczenia Pi kna; Pi kno to jedyna idea-warto doznawana zmysłowo. A przecie apoteoza Sokratesa wygłoszona ustami Alcybiadesa daleka jest od chrze cija skiej ascezy; wr cz da si pogodzi z ide Nietzschego, który zezwala u ywa zmysłowo ci w takim stopniu, w jakim jest si zdolnym nad ni wirtuozowsko panowa ('ochętna '). Nie przypadkiem koncepcj miło ci autor omawia na przykładzie akurat *Dziennika uwodziciela* Kierkegaarda, któremu - według niego samego - 'brakuje ciała'. Wie cz ca ten rozdział koncepcja miło ci w uj ciu J. Lipca została tu solidnie oceniurowana; autor z ni polemizuje w duchu platoniczno-ofiarniczym, gdy u Lipca wyra nie ma ona wymiar prowitalistyczny. Jak to pogodzi z F. Nietzschem?

Z kolei rozdział po wi cony szerokiemu omówieniu Schopenhauera koncepcji cielesno ci jako przejawiania si woli (*wiat jako wola i przedstawienie*), Benisz najzupełniej nieoczekiwanie wie czy jego koncepcj m dro ci (*Aforyzmy o m dro ci ycia*, b d ce cz ci *Parerga i Paralipomena*), która w tym uj ciu dezawuuje ten poziom bytu, a ci lej jeden z jego dwu nierozzerwalnie ze sob powi zanych aspektów na rzecz jego zanegowania. Bowiem ludzka wola moralna władna jest, jako wola, wyst pi przeciwko woli jako takiej, przeciwko 'samopoteraniu si '; przynajmniej we własnym yciu. Oczywi cie tego nie da si uzgodni z E Nietzschem, który pierwotnie wielce zainspirował si my l Schopenhauera, ale tej jej n i h i l i s - t y c z n e j wymowie całkowicie przeciwstawił si *explicite* w fazie swej dojrzało ci; *implicite* był jej przeciwnikiem zawsze: ju w *Narodzinach tragedii*.

Nie przypadkiem te omówienie Schopenhauerowskiej koncepcji zwierz cia 'metafizycznego' wie czy niespecyficzny dla problem po miertnej „nie miertelno ci”. Dzi ki temu w tej kwestii nie do jasno wyra ona jest neoplatonizuj co-panteizuj ca Schopenhauerowska idea, e mo na mówi jedynie o gatunkowej nie miertelno ci, za podnoszenie i akcentowanie zasady indywidualacji autor ten odrzucił wr cz jako ródło zła, które podsuwa indywidualom gatunkowa *species*, która u ywa jednostek - tak e w aspekcie erotycznym - jako rodków zachowania swego trwania. Powołanie si Schopenhauera na Lukrecjuszowe, i w ogóle ogólnogreckie, *Ex nihilo nihil fit, et*

in nihilum potest reverti, nijak nie wiadomo o istotowej nie-miortelnoŒci indywiduów, zwiŒszcza w sensie chrzeŒcijaŒkim, skoro oparte jest o zaniegowanie *creatio ex nihilo*. Zatem chyba wiadomo nie do koŒca jasno wyraża aneŒki pogląd autora na ideę nie-miortelnoŒci, skoro tak ona jest tylko egzystencjalnie omawiana. Dodatkowym potwierdzeniem tego jest podjęcie na pocztku ostatniego rozdziału koncepcji wiecznych powrotów.

W tej perspektywie całkiem udanie czytelnego omawianie w oparciu o *Bycie i czas* antropologii wczesnego Heideggera jako bytu „ontologicznego”, po Schopenhauerze, ma równie nieprzypadkowy charakter. Egzystencjalne podejście do miorteli pozostawia bowiem otwartą kwestię „bycia po byciu”. Analogiczną rolę pełni rozgadane nieco omawianie koncepcji sensu życia w ujęciu egzystencjalnym V. E. Frankla po dokonaniu krytyki, z jego perspektywy, Freudowskiej redukcjonistycznej koncepcji człowieka, co umowa Beniszowi omówienie egzystencjalnej idei nadsensu, czyli Boga. W perspektywie konsekwentnie (poza pierwszym rozdziałem, gdzie mamy do czynienia z jawnie ontologicznym stanowiskiem, co omawiałem) preferowanego egzystencjalnego ujmowania podejmowanych zagadnień należą do omawianych tom egzystencjalnej metafizyki sensu ludzkiej egzystencji. Albo w czontologii fundamentalnej w znaczeniu wychodzenia od ontologii ludzkiej egzystencji jako wiadomego wychodzenia, ale i zarazem przekraczania wymiaru swej cielesności. Tłumaczy to nieobecność myślenia u Heideggera, który - jako antydualistyczny antymetafizyk - odrzuca już cielesność człowieka jako jego *animalitas*.

Całość powyższych uwag dałoby się określić jako podjęcie wysiłku zrozumienia własnego stanowiska autora, które tylko pozornie jest nieobecne. Niemniej, to ten nazwałem „lektury antropologiczne”, a to z tej racji, i autor nie stara się porównywać różnych ujęć danego problemu antropologicznego, a raczej ogranicza się do immanentnego omówienia konkretnych tomów, nie dokonuje porównawczego ani historycznego usytuowania problemu, ani całości myślenia danego autora (syntetyczny charakter przejawia tylko rozdział 3.). Stąd uwagi recenzenta mogły okazać się wtpliwymi, ale winny one zobowiązać autora do wyraźniejszego podsumowywania całości wydawanego tomu, gdy tymczasem opatrzone jest on nazbyt skromnym wprowadzeniem.

Z dystansem, na wesoło, choć bez drwiny, potraktował autor projektowanie przyszłej kultury przez ruch New Age, bo jako jeszcze jeden mit kultury. Jako nową postać religii autor potraktował coś, co nazywa kultem ciała, co znowu nie daje się uzgodnić z F. Nietzschem. (*Nb.* to coś wyjątkowe, dlaczego specjaliści od F. Nietzschego raczej nieefektywnie - na tle A. Schopenhauera czy M. Heideggera - udało się zarysować myślenie tego antymetafizyka.) Ten koŒcowy podpunkt ostatniego rozdziału wydaje się jednak

z różnymi powodami raczej z braku, jako tylko za świadczenie zerwania krótkotrwałego (?) związku autora z AWF w Warszawie, zatrudniając go uprzednio instytucją - po wiadomości to tylko, jak trudno byłoby filozofem instytucjonalnym. A po drugie, podejmuje on dane zagadnienie z całkowicie obcej w tym tomie perspektywy - lingwistycznej.