

**Witold P. Glinkowski**

Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii

 <https://orcid.org/0000-0002-7459-5698>

## **Człowiek – portret zwielokrotniony. Komentarz do antropologicznej dystynkcji A.J. Heschela**

Na mapie zainteresowań współczesnej filozofii pytanie o człowieka zajmuje miejsce poślednie. Wszelako, jak zakładam, jest ono ważne i aktualne, zwłaszcza gdy uwzględni się ejdetyczną intencję, która jest w nim zawarta.

Czy istnieją racje, by również dziś, niejako wbrew Diltheyowi i Ortedze, pytać o istotę człowieka jako tę, która wprawdzie określa ludzką naturę, ale zarazem nie może być wyjaśniona wyłącznie na gruncie tej natury, bez uwzględnienia egzystencjalnego kontekstu podejmowanych przez człowieka decyzji i wyborów? A jeśli przyjmijemy, że takie pytanie jest zasadne, to czy „istotę” należy rozpoznawać substancjalnie? Słowo „istota” jest z pewnością wieloznaczne, podobnie jak słowo „byt”, co zainspirowało młodego Martina Heideggera podczas lektury *O rozmaitości znaczeń bytu u Arystotelesa*, pracy autorstwa Franza Brentana. Skoro zatem, pytając o istotę, mamy świadomość niejednoznaczności obu określeń – „istota” i „byt” – to owa niejednoznaczność dotyczy także człowieka, o którego pytając, mamy na względzie jego status bytowy, ale też zmierzamy do wyeksplikowania jego „istoty”.

Postawienie pytania o istotę człowieka nie jest możliwe bez uprzedniego powzięcia pewnych decyzji. Zakłada się, że 1) poszukiwanie istoty człowieka jest zasadne; 2) określenie „istota” nie musi zawierać konotacji esencjalnych; 3) w przypadku człowieka to, co stanowi o jego istocie, nie jest trwałym ontycznym uposażeniem, lecz trwałą możliwością; 4) owa możliwość powinna być waloryzowana aksjologicznie jako: cel, zadanie i osiągnięcie, które jako takie są przez człowieka postrzegane, doświadczane i realizowane.

Pytając o „istotę” człowieka można jednak mieć na względzie zarówno aspekt pozytywny, jak i negatywny, a zatem „naturę człowieka”, przez które to pojęcie, podobnie jak w przypadku *fizis* każdego spośród bytów, rozumiemy nie tylko „wewnętrzzną zasadę, dzięki której dana rzecz jest tym, czym jest, i działa w taki sposób, w jaki działa”<sup>1</sup>, ale też specyfikę, odróżniającą ów byt od wszelkich innych bytów.

<sup>1</sup> M. Jędraszewski, *Osoba*, w: tenże, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991, s. 83.

Jednak w przypadku człowieka określanie go przez pryzmat jego natury, rozumianej analogicznie do *fizis* każdego spośród bytów, nie jest zapewne dostatecznie instruktywne, jest bowiem nazbyt unifikujące i ogólne.

Rzeczywistość uosabiana przez człowieka, co dostrzegł Kartezjusz, jest dwójka – jawi się jako *res extensa* lub jako *res cogitans*. Obszary te są na tyle różne i niesprowadzalne do siebie, że weryfikacja rzeczywistości każdego z nich musi przebiegać w inny sposób. Georg Berkeley zakładał, że drogą do egzystencjalnej weryfikacji tego, co w człowieku cielesne, jest znalezienie się w polu postrzegania, zaś drogą do egzystencjalnej weryfikacji tego, co stanowi substrat ludzkiej zdolności do poznawania jest sama poznawcza aktywność. Idąc tym tropem, można przyjąć, że człowiek jawi się w roli dwójki – raz jako przedmiot wiedzy, gdy staje się obiektem poznawczego zainteresowania, innym razem jako podmiot, gdy sam się aktywizuje, kierując swoją uwagę ku jakiemuś obiektowi lub zjawisku, ale także zajmując postawę etyczną, co zawsze manifestuje się w polu jego świadomości. Między pierwszą manifestacją człowieka, gdy jest on przedmiotem poznania, oraz drugą, gdy jest podmiotem działania istnieje różnica (w spektrum autorefleksji jest on oczywiście jednym i drugim, jednak wie, że te dwie role dają się odróżnić). Między obiema odsłonami człowieka zachodzi relacja pewnej równoważności, ponieważ obie dotyczą człowieka, ujawniają jego rzeczywistość, ale nie są one równoznaczne, gdyż ich treść jest odmienna. Ta odmienność jest analogiczna do odmienności zachodzącej między „byciem przedmiotem” i „byciem podmiotem” – wprawdzie w obu przypadkach owo „bycie” wskazuje na człowieka i jego dotyczy, ale za każdym razem występuje on w innej perspektywie. Ta sytuacja staje się szczególnie transparentna w kontekście etycznym.

I oto Immanuel Kant stwierdza, że „[...] moralność zakłada z konieczności wolność (w najściślejszym tego słowa znaczeniu) jako własność naszej woli [...]”<sup>2</sup>. Gdyby odrzucić takie założenie, wówczas „wolność, a z nią i moralność [...] musiałyby ustąpić miejsca mechanizmowi przyrody”<sup>3</sup>. W przypadku aktywności poznawczej podejmowanej przez podmiot w obrębie nauk, jest ona poznaniem rozumowym, przy czym może się „w dwójki sposób odnosić do ich przedmiotu: albo w ten, że tylko określa ten przedmiot i jego pojęcie [...], albo też, że go urzeczywistnia. Pierwsze jest teoretycznym, drugie praktycznym poznaniem rozumowym”<sup>4</sup>.

A zatem człowiek – bo tylko taki podmiot poznania znany jest Kantowi i o takim filozof może się wypowiadać – funkcjonuje, posiłkując się wolnością i rozumnością. Rozumność jest warunkiem funkcjonowania w sferze poznawczej; wolność jest dodatkowym warunkiem umożliwiającym funkcjonowanie w sferze etycznej. Abstrahując od szczegółowych założeń i rozstrzygnięć Kanta, można stwierdzić, że akcentowanie wolności i rozumności nie było obce również wcześniejszej tradycji filozoficznej. Czy jednak słuszne byłoby porzeczanie na wyróżnieniu tych

<sup>2</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 41.

<sup>3</sup> Tamże, s. 42.

<sup>4</sup> Tamże, s. 23.

dwóch cech, niewątpliwie swoistych dla bytu ludzkiego oraz wyróżniających go na tle uniwersum?

Dwudziestowieczny autor dający się zaklasyfikować do szeroko rozumianego nurtu filozofii dialogu – Abraham J. Heschel – sprzeciwia się takiemu pomysłowi. O ile zwykle, w przypadku większości procedur badawczych, zasadne jest takie kierowanie poznawczej uwagi na przedmiot poznania, które traktuje go w kategoriach „bytu” – bowiem zakładamy, że taka procedura może i powinna każdorazowo prowadzić do wyeksplikowania swoistości owego bytu – o tyle w przypadku człowieka poprzestawanie na sprowadzeniu go do kategorii bytu prowadzi do przeoczenia tego, co istotne. Heschel zgłasza radykalnie brzmiącą przestrożę: „Założenie, że bycie ludzkim to fakt dany wraz z bytem ludzkim, a nie cel i osiągnięcie, jest fatalną w skutkach iluzją”<sup>5</sup>. Każdy byt ludzki jest niewątpliwie czymś faktycznym, ale odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” należy szukać – jak sugeruje Heschel – nie w sferze faktów, lecz w sferze możliwości, zadań, celów i powinności.

Niezależnie od sposobu rozumienia pojęcia „byt” – bo przecież można je pojmować w sposób substancjalizujący, „egzystencjalny” lub nawet „ewentystyczny” (jak u Heraklita lub Heideggera) – iluzją byłoby, jak twierdzi Heschel, ograniczenie zasięgu pytania o człowieka do pytania o bytową faktyczność. Ta faktyczność stawia człowieka w jednym rzędzie z innymi bytami, z których każdy stanowi egzemplifikację zespołu faktów współtworzących jego ontyczną realność. Konsekwencją przyjęcia takiej perspektywy byłoby niedostrzeżenie pewnej ludzkiej osobliwości. Bowiem w przypadku pytania o człowieka punkt ciężkości przesuwa się z deskryptywnego obszaru tego, co diagnozowane i stwierdzane, na preskryptywny obszar tego, co rekomendowane i pozostające w gestii ludzkiej wolności. Jedynie w przypadku człowieka, jak twierdzi Heschel, mamy do czynienia z sytuacją, że specyfika tego obiektu nie jest zawarta w jego ontycznym ukonstytuowaniu, gdyż rozpoznawalna jest dopiero w interpersonalnym kontekście podejmowanych przezeń decyzji, wyborów i postaw moralnych.

Każdy człowiek jest niewątpliwie bytem. Jako taki nie podlega ocenie, lecz jedynie podlega opisowi. Jednak człowiek jest nie tylko „czymś”, ale również „kimś”, co oznacza, że może być postrzegany jako osoba ludzka, a nawet – gdyby uwzględnić kontekst etyczno-religijny – jako „bliźni” i wówczas podlega ocenie. Z tego powodu człowiek okazuje się podmiotem odpowiedzialnym, przy czym odpowiedzialność nie jest jego cechą ontyczną. Odpowiedzialność podejmowana i ponoszona stosownie do reguł jakiegoś kontraktu, reguł zaakceptowanych przez obie jego strony, ma charakter jurydyczny i funkcjonuje w granicach przedmiotowego prawa stanowionego, obowiązującego np. w sferze zawodowej, kulturowej, społecznej bądź politycznej. Inny charakter ma odpowiedzialność będąca konsekwencją zaakceptowania dialogicznego zagadnięcia, etycznego apelu, który inicjuje interpersonalną relację i zaprasza do niej. Różnica między pierwszym a drugim pojęciem

<sup>5</sup> A.J. Heschel, *Kim jest człowiek*, tłum. K. Wojtkowska, Wyd. UŁ–Wyd. Punctum, Łódź–Warszawa 2014, s. 83.

odpowiedzialności byłaby echem różnicy między prawem a przykazaniem, na którą to różnicę wskazywali Franz Rosenzweig i Martin Buber. Owi filozofowie dialogu, jak bywają określani, utrzymywali, że o ile prawo za sprawą jego rozumienia przez ludzi jest uniwersalne, o tyle przykazanie, za sprawą jego przyjęcia lub odrzucenia przez konkretną i niepowtarzalną ludzką jednostkę, jest „personalne”. Paralelna do uniwersalnego zasięgu prawa jest sytuacja bytu ludzkiego, jest on bowiem konstatawany i określany bez udziału, a nawet bez wiedzy obiektu, którego owo określenie dotyczy. Z kolei paralelna do personalnego zasięgu przykazania jest sytuacja konkretnego człowieka, który wie, że za sprawą swego uczestnictwa w interpersonalnej relacji staje się osobą. Apel „bądź ludzki!” jest dla człowieka nie tylko słyszalny i zrozumiały, ale nadto wiążący – i to nie za sprawą kompetencji rozumu, jak chce Kant lub za sprawą „zewu sumienia”, jak chce Heidegger<sup>6</sup>, ale dzięki zdolności do emocjonalnego zareagowania na ów apel, czego wyrazem jest wejście w dialog z drugim. Oto bowiem bezprecedensowa dialogiczna relacja między Ja i Ty, relacja niepoddająca się kodyfikacji bądź przedmiotowemu opisowi, wprowadza człowieka w obszar rzeczywistości niesprowadzalnej do żadnych spośród ontycznych kategorii. Dopiero tak rozumiana odpowiedzialność – będąca rezultatem udzielenia egzystencjalnej i etycznej odpowiedzi na takie pytanie – czyni człowieka uczestnikiem i beneficjentem daru bycia osobą, daru, z którego człowiek może korzystać, a którego źródło leży poza przyrodą i poza kulturą.

Konkludując i eksponując antropologiczne *novum* zawarte w proponowanej przez Heschela dystynkcji, można powiedzieć, że podkreśla ona wagę kontekstu moralności jako decydującego o szczególnym statusie człowieka. Samo bowiem konstatowanie bycia podmiotem, który za sprawą swej rozumności rozpoznaje zarazem rozszczenie „prawa moralnego”, jak i doskonałość „nieba gwiazdzistego”, to zaledwie pierwszy krok w kierunku uchwycenia bezprecedensowości bycia ludzkim podmiotem. Zgodzić się można z głosem Harry’ego Frankfurta, który pisał: „Niektórzy filozofowie wierzą, że ostatecznym gwarantem zasad moralnych jest rozum. W ich opinii nakazy moralne muszą być miarodajne dlatego, że spełniają warunki samej racjonalności. To nieprawda. Rodzaj potępienia, które towarzyszy przekroczeniu moralności, nie jest tożsamy z potępieniem towarzyszącym naruszeniu wymogów rozumu. Nasza reakcja na ludzi, którzy zachowują się niemoralnie, wcale nie jest taka sama, jak reakcja na tych, którzy nielogicznie myślą. Za nakazem bycia moralnym w sposób oczywisty stoi coś innego, niż to, jak ważne jest być racjonalnym”<sup>7</sup>. Podobnie w innej pracy, w kontradycji do racjonalizmu etycznego, autor utrzymuje, że „choć rozum jest niewątpliwie normatywny, a jego wymaganiom z pewnością trudno się sprzeciwić lub oprzeć, jego normatywność nie jest jednak normatywnością moralną. Racjonalność sama w sobie nie jest wymogiem moralnym ani normą moralną; autorytet, który rozum posiada i który z niego emanuje, nie jest autorytetem moralnym”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 380–393.

<sup>7</sup> H. Frankfurt, *Dlaczego kochamy*, tłum. M. Chyb, Wyd. UŁ, Łódź 2017, s. 74.

<sup>8</sup> Tenże, *Rationalism in Ethics*, w: M. Betzler, B. Guckes (red.), *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Ed. Akademie Verlag GmbH, Berlin 2000, s. 264.

Specyfika człowieka nie sprowadza się do tego, że jako istota rozumna i wolna jest on zdolny do rozpoznawania dobra i zła, a także świadomy możliwości dokonywania wolnych aksjologicznych wyborów. Wolność i rozumność człowieka jako cechy uniwersalne, przysługujące każdemu człowiekowi byłaby pod względem formalnym jedynie kontradykcją ich braku – stwierdzanego w przypadku wszystkich istot animalnych. Ich występowanie, co ma miejsce w przypadku człowieka, jest zaledwie warunkiem koniecznymi bycia istotą ludzką. Radykalna różnica ujawnia się dopiero wówczas, gdy uwzględnimy okoliczność, że o ile człowiek jest zarówno zdeterminowany (jako istota biologiczna), jak i niezdeterminowany (jako podmiot moralności), o tyle pozostałe istoty są wyłącznie zdeterminowane. Jednak wyjątkowość człowieka polega nie tylko na jego ontycznej bezprecedensowości, lecz przede wszystkim na tym, że wiedząc o tej różnicy, czyni z niej określony użytek. Ilekroć znajduje się w sytuacjach etycznych człowiek nie tylko konstatuje swoje bycie wolnym i rozumnym, ale również uświadamia sobie nieosiągalność aksjologicznej neutralności – musi postąpić w sposób etycznie właściwy lub niewłaściwy. I jeśli, co oczywiste, musimy się zgodzić, że rozumność jest kompetencją wyróżniającą człowieka, to zarazem trudno byłoby na tej okoliczności poprzestać. Oto bowiem, jak stwierdza współczesny badacz „posługując się swoim racjonalnym umysłem, natrafiliśmy [...] na inne, wyłącznie ludzkie cechy: emocję wstrętu i lęk przed zatruciem, emocje moralne, takie jak poczucie winy, wstyd i zakłopotanie [...] i płacz”<sup>9</sup>.

Również dla Heschela „bycie ludzkim” nie jest bezpośrednią implikacją ludzkiego „bycia rozumnym”. Wymaga ono bowiem dobrej woli, odwagi, zdecydowania, a nade wszystko wrażliwości etycznej, która nie jest ani częścią rozumności, ani jej szczególną postacią, lecz jest specyficznie ludzkim „nastrojeniem”, które pozwala uznać, że pewnego rodzaju zachowania, choćby nawet *prima face* nieracjonalne (jak np. zachowanie biblijnego Samarytanina), są godne człowieka. Dzięki temu „nastrojeniu” człowiek rozpoznaje, że jest zdolny odróżniać dobro od zła, a także afirmować dobro, przy czym owo rozpoznawanie jest nieredukowalne do wiedzy, jest ono raczej przedmiotem ludzkiej wiary. Jeśli człowiek uchyla się przed tym rozpoznaniem, uchyla się przed prawdą o swojej ontycznej wyjątkowości. W tym zawiera się specyfika bycia człowiekiem.

Na zakończenie, tytułem krótkiego komentarza, przytoczmy słowa cytowanego Frankfurta, niewątpliwie korespondujące z intuicjami Heschela: „Niewykluczone, że ostatecznie to miłość jest zdolna uratować podmiot<sup>10</sup>. Najbardziej fundamentalnym źródłem normatywności moralnej, jak mi się wydaje, nie jest nasza racjonalność, ale

<sup>9</sup> M.S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak-Młynikowska, Wyd. Smak Słowa, Sopot 2011, s. 164.

<sup>10</sup> Frankfurt przyznaje: „Myślę tutaj, podobnie jak Philippa Foot: »Jakiż mógłby być powód, aby odmówić nazwania kogoś człowiekiem sprawiedliwym, jeśli postępował on sprawiedliwie, ponieważ kochał prawdę i wolność, i chciał, aby każdy człowiek był traktowany z pewnym szacunkiem?« (H. Frankfurt, *Rationalism in Ethics*, dz. cyt., s. 273; por. P. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives, in her Virtues and Vices*, Somerville College, Oxford 1978, s. 165).

nasza miłość do warunków i stylu życia, jakie przewidują zasady moralne. Jak każda miłość, również ta nakłada ograniczenia na wolę; ogranicza to, co jest dla nas możliwe do realizacji lub powstrzymuje od realizacji. Te granice możliwości nie są określone przez żadne konieczności rozumu. Są one ugruntowane w koniecznościach woli. Konieczności te nie odnoszą się zasadniczo do tego, co rozum powszechnie uważa za niedostępne rozumieniu, ale raczej do tego, co jest dla nas – na mocy naszych postaw i zobowiązań – po prostu nie do pomyślenia. Jeśli nawet nakazy moralności są zadekretowane, to nie dlatego, że respektowanie ich jest warunkiem racjonalności. Dzieje się tak, ponieważ ich łamanie rani lub umniejsza to, co kochamy, a to byłoby czymś, do czego nie powinniśmy świadomie i celowo się przymuszać<sup>11</sup>.

## Bibliografia

- Foot P., *Morality as a System of Hypothetical Imperatives, in her Virtues and Vices*, Somerville College, Oxford 1978.
- Frankfurt H., *Dlaczego kochamy*, tłum. M. Chyb, Wyd. UŁ, Łódź 2017.
- Frankfurt H., *Rationalism in Ethics*, w: *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2000.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek*, tłum. K. Wojtkowska, Wyd. UŁ–Wyd. Punctum, Łódź–Warszawa 2014.
- Gazzaniga M.S., *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak-Młynikowska, Wyd. Smak Słowa, Sopot 2011.
- Jędraszewski M., *Osoba*, w: tenże, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

## Człowiek – portret zwielokrotniony. Komentarz do antropologicznej dystynkcji A.J. Heschela

**Streszczenie:** Jedną z manifestacji ludzkiego *subiectum* jest jego dualność. To, że człowiek jest podmiotem dualnym, może być rozumiane wielorako. Występuje on w roli podmiotu wiedzy, ale także w roli podmiotu wiary. Ponadto bywa podmiotem wiedzy, która dotyczy jego jako bytu, ale też podmiotem wiedzy dotyczącej go jako bycia – zgodnie z różnicą między tymi określeniami wyeksplikowaną przez Abrahama J. Heschela (1907–1972). O ile „byt” jawi się tu jako określenie indyferentne aksjologicznie, o tyle „bycie”, przeciwnie, jest określeniem zaangażowanym normatywnie. Co więcej, oto kolejna subtelność, w przypadku ludzkich odniesień do własnego bytu lub do bycia, człowiek może kierować się zarówno wiedzą, jak i wiarą.

Heschel nie tylko odróżnia „byt ludzki” (*human being*) od „bycia ludzkim” (*being human*), ale ponadto kontestuje możliwość definiowania człowieka przy użyciu jedynie pierwszego z tych określeń. Postrzeganie człowieka w kategoriach ontycznych, jako „bytu ludzkiego”,

<sup>11</sup> H. Frankfurt, *Rationalism in Ethics*, dz. cyt., s. 272.

bez uwzględnienia wymiaru normatywnego, czyli „bycia ludzkim”, prowadzi do redukcjonistycznej deformacji uniemożliwiającej adekwatne uchwycenie specyfiki człowieka, a właśnie ta specyfika odróżnia go od wszelkich innych bytów. Doceniając wagę wprowadzonej przez Heschela dystynkcji, zakładam, że może być ona przyczynkiem i impulsem do próby rewindykacji pytania o istotę człowieka. Jest ono wprawdzie niepopularne w obrębie współczesnej refleksji filozoficznej, a jednak – jak wolno założyć – nadal zasługuje na uwzględnienie.

**Słowa kluczowe:** byt ludzki, bycie ludzkim, osoba ludzka, etyka, A.J. Heschel

## Man – A Portrait Multiplied. Commentary on Abraham J. Heschel’s anthropological distinction

**Abstract:** Duality is a manifestation of the human *subiectum*. The fact that humans are dual subjects can be understood in a number of ways, e.g., they act as subjects of knowledge, but also as subjects of faith. At times, they are the subject of knowledge that concerns them as *human beings*, but also the subject of knowledge concerning them as *being human*, in line with the anthropological distinction explained by Abraham J. Heschel (1907–1972). While *human being* is an axiologically neutral term, *being human* is, by contrast, a normatively charged one. There is yet another subtlety here: when humans refer to themselves as *human beings* or consider themselves *being human*, they may be guided by both knowledge and faith.

Not only does Heschel distinguish between the concepts of *human being* and *being human*, but he also refutes the possibility of defining man solely by using the former. Perceiving man in ontological terms, as a *human being*, without taking into account the normative dimension, i.e., *being human*, leads to a reductionist distortion that prevents an adequate grasp of what makes man unique, and it is precisely this unique quality that sets him apart from all other beings. Appreciating the weight of Heschel’s distinction, I believe it could be a starting point and an impulse to revisit the question of the essence of humanity. As unpopular as it is in contemporary philosophical thought, it still deserves some attention.

**Keywords:** human being, being human, human person, ethics, A.J. Heschel