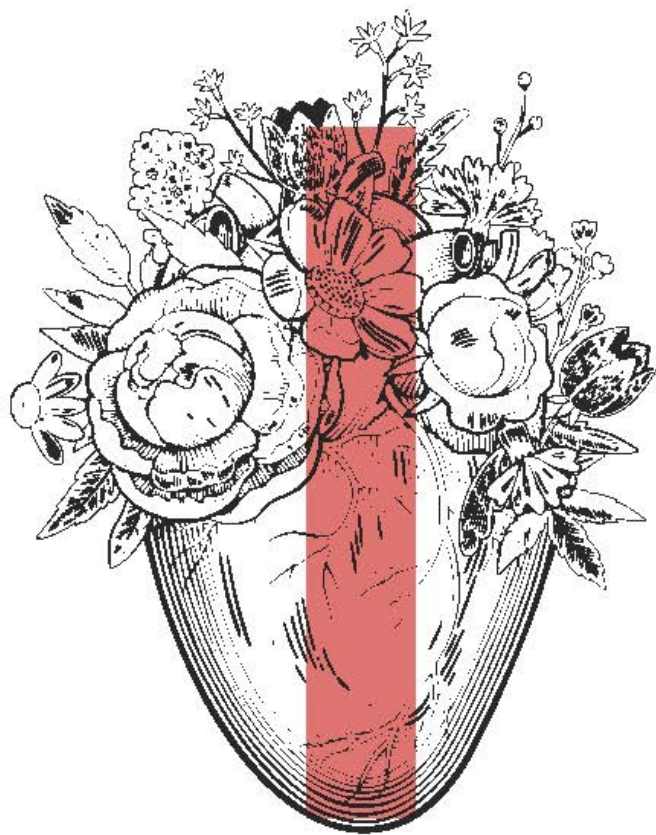


KIM JEST CZŁOWIEK?

ROBERT SPAEMANN

TO, CO NATURALNE

ESEJE ANTROPOLOGICZNE



TO, CO NATURALNE



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

KIM JEST CZŁOWIEK?

ROBERT SPAEMANN

TO, CO NATURALNE

ESEJE ANTROPOLOGICZNE



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2022

[Kup książkę](#)

Seria: *Kim Jest Człowiek?*

Tytuł oryginału: *Essays in Anthropology. Variations on a Theme*

Konsultant serii: *Irena Grochowska*

Tłumaczenie: *Jarosław Merecki*

Redaktor inicjujący: *Natasza Koźbial*

Redakcja: *Anna Gaudy-Piątek*

Korekta techniczna: *Anna Jakubczyk*

Projekt okładki i stron tytułowych: *Katarzyna Turkowska*

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/YuliyaR

Projekt typograficzny serii: *Maciej Matejewski*

Skład i łamanie: *Munda – Maciej Torz*

Copyright © 2010 Robert Spaemann, of the English original version
by Robert Spaemann

This edition licensed by special permission of Wipf and Stock Publishers;
www.wipfandstock.com

© Copyright for Polish translation by Jarosław Merecki, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10446.21.0.K

Ark. wyd. 5,0; ark. druk. 9,875

ISBN 978-83-8220-788-0

e-ISBN 978-83-8220-811-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: księgarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

Dulcissimae Matris memoriae

SPIS TREŚCI

Słowo od tłumacza. Robert Spaemann i dialektyka
nowożytności • 9

Przedmowa. Natura i rozum • 23

I. O POJĘCIU NATURY CZŁOWIEKA • 27

II. BYCIE I STAWANIE SIĘ. CO WYJAŚNIA TEORIA
EWOLUCJI? • 59

1. Opór wobec faktów? • 59

2. Trzy sposoby reakcji na trywializację świata • 64

3. Wyzwanie teorii ewolucji: pochodzenie
i obowiązywanie • 68

4. Pierwotność negatywności • 76

5. Ewolucja i samorozumienie • 81

III. O POJĘCIU GODNOŚCI CZŁOWIEKA • 93

IV. TO, CO NATURALNE, I TO,
CO ROZUMNE • 127

Słowo od tłumacza

ROBERT SPAEMANN I DIALEKTYKA NOWOŻYTNOŚCI

Swoją poświęconą podstawom etyki książkę *Szczęście a życzliwość* Robert Spaemann rozpoczął słowami: „Mam nadzieję, że książka ta nie zawiera nic nowego. Tam bowiem, gdzie w grę wchodzi sprawy dobrego życia, naprawdę nowe jest tylko to, co fałszywe”. Znanie jest też powiedzenie Alfreda N. Whiteheada, wedle którego cała filozofia to tylko „przypisy do Platona”.

Czy zatem warto nadal pisać książki o filozofii? Czy warto powtarzać to, co zostało powiedziane już w starożytności? Zdaniem Roberta Spaemanna (1927–2018) – zapewne warto, jako że ten wybitny niemiecki filozof jest przecież autorem licznych

rozpraw z dziedziny historii idei, antropologii filozoficznej, etyki, pedagogiki (aktualnie niemieckie wydawnictwo Klett-Cotta jest w trakcie publikacji jego *Dzieł zebranych*). Jest prawdą, że zasadnicze problemy filozofii nie zmieniają się od starożytności. Włoski filozof Augusto Del Noce twierdził, że istnieje kilka podstawowych „esencji” filozoficznych, których spór ciągnie się poprzez całe dzieje filozofii. Esencje te pojawiają się jednak we wciąż nowych kontekstach, a ich spór i proponowane rozwiązania pozwalają na odkrywanie nowych aspektów odwiecznych problemów. I tak filozofia nowożytna odkryła dziejowość człowieka, stawiając ją z czasem w centrum swojej refleksji. Z drugiej jednak strony, zanurzając coraz silniej człowieka w historii (również w jego historii naturalnej), coraz częściej gubiła jego wymiar ponaddziejowy. Historyczny był dla niej nie tylko człowiek, ale i jego poznanie i sama prawda, jego działanie moralne i wartości, którymi człowiek się kieruje. Horyzont dziejów okazywał się horyzontem człowieczeństwa, horyzontem, którego człowiek w żaden sposób nie jest w stanie przekroczyć ku temu, co niezmiennie i wieczne.

W takiej logice rozwoju wielkiego nurtu filozofii nowożytnej i współczesnej (oczywiście nie jest to nurt jedyny, np. cała tradycja filozofii analitycznej

wyznacza inną linię rozwoju filozofii współczesnej) myśliciele związani z tak zwaną filozofią klasyczną widzieli przede wszystkim wielką pomyłkę filozofii nowożytnej, która od czasów Kartezjusza coraz bardziej odrywała się od swoich metafizycznych korzeni i coraz silniej pogrążała w analizie ludzkiej świadomości. Widząc w tym rozwoju drogę ku filozoficznemu idealizmowi i moralnemu relatywizmowi, myśliciele ci postulowali powrót do filozofii metafizycznej (przede wszystkim arystotelesowskiej) oraz do klasycznego ujęcia etyki.

Jedną z niewątpliwych zalet filozoficznego dzieła Roberta Spaemanna jest to, że nie przyjmuje ono wizji filozofii, w której jej jedynym zadaniem miałyby być kontemplacja „nieba metafizyki i prawd wiecznych”. Rozmowa z człowiekiem współczesnym wymaga zrozumienia duchowego horyzontu, w którym ów człowiek żyje i myśli. I tak właśnie stara się filozofować Robert Spaemann.

Filozofia jest ze swojej natury kontrowersyjna, to znaczy jest taką dziedziną wiedzy, w której nie ma powszechnie akceptowanych rozwiązań. Jeśli w jakiejś dziedzinie wiedzy udaje się ustalić powszechnie obowiązujące twierdzenia i metody, to staje się ona dziedziną wiedzy naukowej (w jej nowożytnym rozumieniu), filozofia zaś zajmuje się

tymi obszarami rzeczywistości, których nauka nie obejmuje. W tym sensie – jak twierdzi Spaemann – filozofia ze swej natury jest kontrowersyjna. Choć idealnym filozofii jest ostateczne i powszechnie obowiązujące uzasadnienie jej twierdzeń (system filozoficzny), to zarazem jej tezy formułowane są zawsze z partykularnej perspektywy tego, kto ją uprawia. Filozofia różni się jednak od ideologii, gdyż swoich twierdzeń nie traktuje funkcjonalnie jako narzędzi służących do osiągnięcia określonych celów, lecz wiąże z nimi roszczenie prawdziwości. Filozofia musi być refleksją nad swoim własnym czasem, próbą zrozumienia świadomości tego czasu, ale w świetle horyzontu, który go przekracza. Z tego powodu filozofia uprawiana w warunkach nowożytności (*die Moderne*) musi być jednocześnie jej teorią.

Nowożytność rozumie Spaemann jako europejski projekt emancypacyjny, w którego centrum znajduje się nauka. Charakterystyczną cechą nowożytnie pojętej nauki jest to, że w swoim podejściu do natury (przyrody) odrzuca jej wewnętrzną teleologię, a przyrodę traktuje jako rzecz, którą człowiek może podporządkować swoim własnym celom. Pierwszym wyrazem takiego ścisłego oddzielenia dwóch obszarów rzeczywistości jest jej kartezjański

podział na *res cogitans* i *res extensa*, w którym ten drugi obszar poddany jest wyłącznie prawom mechanicznym. Zdaniem myślicieli nowożytnych teleologia jest wyrazem myślenia antropomorficznego, gdyż wszelkie dążenie do celu zakłada świadomość. Spaemann pokazuje, że redukcja całej przyczynowości do przyczynowości sprawczej także musi zostać uznana za antropomorfizm, gdyż modelem rozumienia przyczyny sprawczej jest doświadczenie człowieka – wiemy, co to znaczy być przyczyną, gdyż sami jesteśmy przyczynami własnych działań. Dzieje filozofii nowożytnej pokazują, że jako antropomorficzna odrzucona zostaje następnie sama idea rzeczy jako bytu zachowującego swoją tożsamość w czasie, a ostatecznym wynikiem tego procesu jest rezygnacja z idei tożsamości osoby, która zostaje zredukowana do serii następujących po sobie serii stanów empirycznych. Ten zapoczątkowany przez Hume’a proces dochodzi do swego kresu u Nietzschego – jeśli rzeczywistość składa się wyłącznie z następujących po sobie stanów empirycznych, to nie ma w niej miejsca dla transcendującego te stany podmiotu. Dialektyka nowożytności polega na tym, że odejście od antropomorficznego rozumienia rzeczywistości prowadzi ostatecznie do uznania za antropomorfizm samego człowieka.

Według Spaemanna w naszym pojmowaniu rzeczywistości stoimy przed alternatywą: albo będziemy ją pojmowali antropomorficznie jako podobne do naszego ludzkiego istnienia bycie w sobie, albo będziemy ją pojmować antropocentrycznie jako otoczenie człowieka. Nowożytność i rozwijana w jej ramach nauka są antropocentryczne w tym sensie, że nie pytają o to, czym rzeczy są same w sobie, lecz o to, czym są dla człowieka, a przede wszystkim o to, co możemy z nimi zrobić. Rzeczywistość traci wówczas charakter bytu wsobnego, a widziana jest wyłącznie jako przedmiot dla nas, jej bytowość wyczerpuje się w tym, że jest przedmiotem aktów ludzkiego poznania i działania. Antropomorficzne pojmowanie rzeczywistości oznacza natomiast, że za paradygmat tego, czym jest byt, przyjmuje się bycie bytu świadomego. Możemy zrozumieć, czym jest bycie tylko wówczas, gdy za punkt wyjścia i za model obierzemy ten rodzaj bycia, który jako jedyny przeżywamy od wewnątrz, tj. nasze własne bycie. Życiu pozaludzkiemu, a także przedmiotom nieożywionym, możemy oddać sprawiedliwość tylko wówczas, gdy pojmiemy je jako bycie analogiczne do bycia świadomego – z tym tylko, że pozbawione świadomości. Bycie tego rodzaju bytów Spaemann określa mianem współbycia (*Mitsein*).

Swoją teorię osoby Spaemann rozwija zarówno w nawiązaniu do tradycji klasycznej, jak i w nawiązaniu do niektórych idei rozwiniętych w filozofii analitycznej (P. Strawson, D. Wiggins). Spaemann broni substancjalistycznej koncepcji osoby. Bycie osobą jest wedle niego specyficznym sposobem istnienia istot rozumnych, który polega na posiadaniu własnej natury. Osoba jest podmiotem stanów empirycznych, ale nie utożsamia się z żadnym z nich. W tym punkcie swojej koncepcji osoby Spaemann nawiązuje do historii kształtowania się tego pojęcia, tj. dyskusji nad relacjami między Osobami Boskimi w Trójcy Świętej – zgodnie z teologią chrześcijańską Osoby Boskie różnią się między osobą realnie (istnieją Trzy Osoby Boskie), choć posiadają wspólną Bożą naturę (istnieje jeden Bóg). Różnica między Osobami Boskimi polega jedynie na kierunku zachodzących pomiędzy nimi relacji (np. Syn pochodzi od Ojca, ale nie odwrotnie), nie obejmuje natomiast żadnych różnic jakościowych. Podobnie bycie osoby ludzkiej polega na posiadaniu ludzkiej natury. Dla Spaemanna bycie osobą nie jest cechą, lecz sposobem istnienia. Tożsamość osoby jest tożsamością numeryczną, a nie jakościową, gdyż istnienie nie jest cechą bytu, lecz samą jego faktycznością, którą stwierdzamy w sądzie egzystencjalnym.

Za Arystotelesem Spaemann pokazuje, że byciem osoby jako istoty żyjącej jest jej życie. Życie nie jest jednak określonym stanem materii, człowiek nie doświadcza siebie jako stanu czegoś, co nie jest człowiekiem. Bycie osobą jest rzeczywistością pierwotną, substancjalną, która może przyjmować różne cechy, ale samo nie utożsamia się z żadną z nich. Dlatego też zmiany jakościowego uposażenia osoby w czasie nie wpływają na zmianę jej tożsamości. W dyskusji z aktualistycznymi koncepcjami osoby (od J. Locke'a do P. Singera) Spaemann pokazuje, że ani pamięć, ani samoświadomość nie decydują o trwającej w czasie tożsamości osoby. Kiedy mówimy: „urodziłem się tego dnia i tego roku”, to mamy wówczas na myśli nasze fizyczne urodziny, a nie nasze narodziny jako samoświadomego podmiotu. Istniejemy jako osoby zanim uzyskamy świadomość naszego Ja. Początek samoświadomości, jak również jej koniec, znajdują się w obszarze, o którym ani obserwacja zewnętrzna, ani introspekcja niczego nie mogą nam powiedzieć. Również takie kryteria, jak zdolność do komunikacji czy stanowienia o sobie nie mogą być według Spaemanna kryteriami rozstrzygającymi o istnieniu osoby. Dziecko, którego od samego początku nie traktowalibyśmy jako innego Ja (tj. jako zdolnej do komunikacji oso-

by), nigdy nie zrealizowałoby swojej potencjalności do stania się samoświadomym i zdolnym do komunikacji z innymi podmiotem. Samoświadomość i zdolność do stanowienia o sobie czy zdolność do komunikacji językowej z innymi podmiotami są zatem konsekwencją osobowego sposobu bycia, a nie dopiero racją jego zaistnienia.

Jedynym niearbitralnym kryterium bycia osobowego jest przynależność do gatunku *homo sapiens*. Ta przynależność ma swój jasno określony czasowy początek – jest nim moment poczęcia, a zatem moment, w który zaczyna istnieć nowy osobnik gatunku *homo sapiens*. Fakt, że ktoś nie przejawia (jeszcze lub już) cech, które zazwyczaj mają osoby, nie świadczy o tym, że nie jest (jeszcze lub już) osobą. Osobami są wszystkie osobniki gatunku, którego przedstawiciele zazwyczaj typowo przejawiają te cechy. Z tego powodu wszystkie osobniki gatunku *homo sapiens* obdarzone są taką samą osobową godnością.

Według Spaemanna nie możemy mówić o osobie w liczbie pojedynczej. Nie istnieje osoba, lecz osoby. Potencjalności wpisane w byt osobowy mogą się zaktualizować tylko wówczas, gdy osoba spotka się z uznaniem jej osobowego bytu ze strony innych osób. Chociaż w wymiarze substancjalnym

człowiek jest osobą od pierwszego momentu swego istnienia, w wymiarze fenomenalnym realizuje się jako osoba dopiero dzięki temu, że zostaje przyjęty do wspólnoty osób. Osoba wnosi wprawdzie roszczenie do uznania przez sam fakt swego istnienia, ale takiego uznania wspólnota osób może jej również odmówić. Dlatego metafizyki nie da się oddzielić od etyki. Zobaczyć osobę jako byt wsobny oznacza jednocześnie uznać jej roszczenie do uznania i przyjęcia do wspólnoty osób.

Lektura tekstów Spaemanna nie pozostawia wątpliwości co do tego, że w dziedzinie metafizyki najbliższe mu jest ujęcie arystotelesowskie (widać to szczególnie w tekstach, które dotyczą rozumienia natury i właściwej jej celowości). Spaemann potrafi jednak wyrazić to ujęcie w sposób, który nie pomija tego, co w filozofii dokonało się w ciągu ostatnich wieków. Dzięki temu na kartach jego książek Arystoteles może się spotkać z Heglem, a Platon z Kantem – i ich filozoficzne wizje nie muszą się z konieczności wykluczać. Spaemann potrafi odnaleźć takie aspekty myśli tych nowożytnych filozofów, które czynią z nich raczej jego sprzymierzeńców niż przeciwników. Przeciwnikami Spaemanna są natomiast ci myśliciele, którzy radykalnie zrywają z pojęciem rozumu jako organu

poznania tego, co obiektywnie prawdziwe i dobre, czy też z takim rozumieniem natury, w którym jest ona miarą moralnej dobroci ludzkiego działania. Zdaniem Spaemanna, oderwanie ludzkiego działania od prawdy i dobra oraz od ludzkiej natury jako jego ostatecznej normy, w wymiarze politycznym czyni człowieka ofiarą utopijnych eksperymentów, których autorzy kierują się wizją tworzenia „nowego świata i nowego człowieka”.

Szczególne miejsce w polu filozoficznych zainteresowań Spaemanna zajmuje kwestia natury i wpisanej w nią celowości. Nowożytna nauka odrzuciła arystotelesowską ideę celowości wpisanej w przyrodę, co niewątpliwie przyczyniło się do jej spektakularnego rozwoju. Za tę negację zapłacono jednak cenę redukcji przyrody do statusu materiału dla ludzkiego działania. Dopiero kryzys ekologiczny uświadomił nam, że natury (natury pozaludzkiej, przyrody, ale także natury ludzkiej) nie można traktować jako zwykłego przedmiotu. Natura ma swoje własne prawa, których nie można bezkarnie ignorować. Dzisiaj zagadnienie natury staje się na nowo aktualne w związku z rozwojem biotechnologii i coraz większymi możliwościami interwencji w naturę ludzką. I chociaż w dziedzinie ekologii nasza świadomość osiągnęła dość wysoki

poziom, to wydaje się, że w dziedzinie ekologii człowieka – rozumianej jako potrzeba szacunku dla jego natury – pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Rozważania Spaemanna wskazują na to, że chociaż w dziedzinie politycznej utopie wydają się należeć (przynajmniej na razie) do przeszłości, to idea stworzenia „nowego człowieka” nie została jeszcze całkowicie odesłana do lamusa historii.

Nawiązując do Hölderlina, można by jednak zapytać: „Cóż po filozofie?”. Dzieje mają swoją własną dynamikę i będą jej posłuszne niezależnie od tego, co mówi filozof. Jak mówi Hegel: „Sowa Minierwy przylatuje o zmierzchu”. Filozof – wedle Hegla – może co najwyżej spróbować zrozumieć to, co już się stało; nie może natomiast bezpośrednio wpływać na dzieje. Dzisiaj ta heglowska myśl przybiera formę twierdzenia o nieuchronności postępu, któremu nie powinniśmy się przeciwstawiać. Spaemann godzi się z tym twierdzeniem tylko do pewnego stopnia. Być może prawdą jest, że filozof może niewiele, ale nie oznacza to wcale, że powinien zrezygnować ze swojej misji. Co więcej, w pewnym sensie misją filozofa jest właśnie przeciwstawianie się postępowi. Filozof zdradza swoje powołanie wówczas, gdy w swoim myśleniu stara się usprawiedliwić wybory, które dokonywane są niezależnie od niego,

czy też wówczas, gdy ducha myślenia filozoficznego utożsamia z duchem czasu. Zadaniem filozofa jest właśnie opóźnianie postępu przez wskazywanie na te aspekty rzeczywistości, o których jego rzecznicy nieraz nazbyt chętnie zapominają. Opóźnienie postępu oznacza zyskanie czasu na namysł, a – jak mawiał Sokrates – tylko życie, w którym jest czas na refleksję, jest warte przeżycia. Jedynie wartości witalne lub użyteczne narzucają się swoją własną mocą. Wartości wyższe wymagają zazwyczaj znacznie większego wysiłku ducha, ale to właśnie one nadają sens i autentycznie ludzki wymiar naszemu życiu. I o tych wartościach przypomina nam filozofia Roberta Spaemanna.

Jarosław Merecki

Przedmowa

NATURA I ROZUM

Pytanie: „Kim jest człowiek?” różni się istotnie od pytania: „Kim jest zięba?”. Na to drugie pytanie opowiadamy, wyliczając cechy, na podstawie których pewne ptaki nazywamy ziębami. Pytanie o to, co czyni człowieka człowiekiem, nie służy klasyfikacji przedmiotów, lecz – jako pytanie o „istotę” – jest częścią historycznego procesu rozumienia i potwierdzania samego siebie przez człowieka w obliczu różnych wyzwań. Dzisiaj wyzwaniem dla potwierdzenia siebie jest scjentyzm, tj. pewnego rodzaju sposób pojmowania funkcji nauki w całości naszego życia.

Nowożytna nauka pojawiła się jako radykalne uprzedmiotowienie świata i jego równie radykalne podporządkowanie naszym celom. Ponieważ była antropocentryczna, musiała zakazać wszelkiego antropomorfizmu. *Res extensa* nie mogła mieć

nic wspólnego z *res cogitans*, a tym bardziej nie mogła mieć „celów”. Scjentyzm wnosi roszczenie do powiedzenia nam, kim jesteśmy – a mianowicie jesteśmy częścią tej natury, którą wcześniej pozbawiliśmy wszelkiego podobieństwa do człowieka i zredukowaliśmy do czystej przedmiotowości. W rzeczywistości *res cogitans* okazuje się tylko bardziej złożoną *res extensa*. W ten sposób dla samego siebie człowiek staje się antropomorfizmem.

W jaki sposób – tak brzmi pytanie, które znajduje się u podstaw tej książki – musimy rozumieć naturę, abyśmy mogli – nie znosząc samych siebie – pojmować się jako istoty naturalne? Co, tak brzmi pytanie pierwszego eseju, możemy nazywać „naturą”, jeśli mówienie o „naturze człowieka” ma być sensowne? „Czy wiemy, kim jesteśmy, gdy wiemy, w jaki sposób powstał nasz gatunek?” – pytamy w drugim eseju. Co rzeczywiście wnoszą do naszego samorozumienia genetyczno-funkcjonalnie historie, takie jak teoria pochodzenia gatunków? Sugestywne pytanie: „Czym byliśmy, gdy nie byliśmy tym, czym jesteśmy?” znajduje właściwą odpowiedź: Nie byliśmy czymś innym, lecz w ogóle nas jeszcze nie było! Czy – tak brzmi pytanie trzeciego eseju – godność człowieka jest tylko nazwą reguły gry ludzkiego współlistnienia kosztem reszty świata? Czy też może

idea godności ma swoją głębszą podstawę w tym, że człowiek jako jedyna istota żyjąca może się interesować resztą świata? Gdy w swoim byciu sobą człowiek postrzega coś innego niż on sam i pozwala mu istnieć, wówczas przekracza wszelką naturę. Ostatni esej pogłębia tę ideę. Pojęcie „tego, co naturalne”, jest dwuznaczne. „Zgodność z naturą” nie jest „dana naturalnie”, lecz jest właśnie tym, co odpowiada pojęciu rozumności. Rozumność byłaby pustym słowem, gdyby natura nie zwracała się ku nam z czytelnym obliczem. Nie byłoby wówczas niczego, co mogłoby być przedmiotem porozumienia. Rozum praktyczny, innymi słowy: rozum jako rzeczywistość może być dla nas czymś więcej niż przedmiotem, może być dla nas rzeczywisty. O to chodzi w dawnych słowach „miłość” i „życzliwość”. Człowiek, który jest w tym sensie rozumny, jest najpierw człowiekiem „naturalnym”. Nie da się go zrekonstruować z pojęć przedmiotowych. Inny tytuł tej niewielkiej książeczki mógłby brzmieć: „O niemożliwości rekonstrukcji człowieka”.

Robert Spaemann