

Tłumaczenie

Łukasz Leonkiewicz

Próba dekonstrukcji klasycznej antropologii filozoficznej w nauce Sergiusza Chorużyja o antropologii synergicznej

W obliczu kryzysu filozofii europejskiej, jaki miał, a może nadal ma miejsce, pojawiały i pojawiają się nadal nowe intelektualne projekty mające na celu ukazanie alternatywy dla dotychczasowego myślenia filozoficznego. Jedną z takich alternatyw proponuje współczesny rosyjski filozof – Sergiusz Chorużyj, który przyczyn wspomnianego kryzysu dopatruje się w kryzysie antropologicznym klasycznej myśli europejskiej. Zaś przyczyn tego kryzysu należy szukać u podstaw dyskursu antropologicznego w filozofii, czyli w esencjalnej¹ metafizyce Arystotelesa, bowiem na jego myśli oparta została europejska nauka o człowieku i klasyczna europejska metafizyka. W myśli europejskiej został wypracowany model człowieka opierający się na dwóch głównych pojęciach – istota (ουσία^2) i podmiot (subiekt), z których pierwsze jest zasługą Arystotelesa, a drugie Kartezjusza.

Pojęcie istoty dla Stagiryty nie jest kategorią wyłącznie antropologiczną, a zajmuje centralne miejsce w całym jego systemie pojęciowym. Istota charakteryzuje cały porządek rzeczy i obejmuje sobą wszystko, co istnieje. Gdy człowieka charakteryzujemy, używając pojęcia istoty, to jednocześnie dokonujemy uniwersalizacji całego bytu ludzkiego. Pojęcie istoty odnosi się nie tylko do sfery zmysłowej człowieka (ciała), ale także do jego sił rozumowych, dzięki czemu jawi się on jako *istotowa kompilacja*, czyli człowiek integruje się w porządku esencjalnym, który obejmuje zarówno zmysłowe, jak i rozumowe jakości. Kategoria ta jednoczy w sobie cały arystotelesowski porządek rzeczy, a człowiek

¹ Opartej na głównej kategorii Arystotelesa ουσία (substancja, istota, esencja).

² Termin ουσία będę tłumaczył jako *istota* bądź rzadziej jako *esencja*, ponieważ te terminy lepiej oddają rozróżnienie między ουσία a ἐνέργεια , które wprowadzone przez Arystotelesa, w dalszej części pracy będzie wiodącym tematem.

znajduje się, pod pewnymi względami, w tym samym porządku, co inne żywe stworzenia. Jako istota jest w stanie, tak jak wszystkie inne, zrodzić istoty podobne do siebie³, ale jednak poza bytowaniem w porządku istotowym posiada pewne umiejętności, które go wyróżniają i wywyższają ponad cały ten porządek rzeczy. Zgodnie ze słowami Arystotelesa, tym, co go wyróżnia i wywyższa nad poziom istotowy, jest rozum i życie rozumowi podporządkowane. Stagiryta utożsamia człowieka z rozumem: „ten właśnie pierwiastek boski, w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego”⁴. Rozum jest traktowany przez Arystotelesa jako możliwość osiągnięcia pierwszych zasad, podstaw pewnego poznania naukowego. Dla człowieka powinno być najważniejsze życie podporządkowane boskiemu pierwiastkowi znajdującemu się w nim, a tym jest rozum, i dlatego mówi Arystoteles: „w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się isci, od czynności, w których się poza tym isci dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka”⁵. Można dostrzec, że arystotelesowski człowiek scharakteryzowany jako „działający rozum” zostaje rozdzielony na dwie części – lepszą i gorszą. Rozum wartościując postępowanie człowieka na uczynki bardziej i mniej szlachetne wprowadza aksjologię, która wyróżnia coś lepszego, wyższego (rozum) oraz coś gorszego, przy czym to gorsze nie interesuje filozofa. Widzimy, że aksjologia arystotelesowska przekłada się także na sferę praktyczną, na różnego rodzaju uczynki. Dobre jest wszystko to, co jest zgodne z działaniem rozumu, Stagiryta takim uczynom nadaje moralny charakter i stwierdza, że tylko one mogą uszczęśliwić człowieka. Rozum w całej działalności jest uprzywilejowany, staje się centrum człowieka, od którego zależy życie szczęśliwe. Można stwierdzić, że Arystoteles wprowadza szczególne uprzywilejowanie rozumu w człowieku, przez co zaburza się jednolitość i całościowość antropologii.

Od razu daje się zauważyć, że następuje przeskok ze sfery teoretycznej do praktycznej, umysł będący w relacji z rzeczami najwyższymi od razu jest ukierunkowany na najwyższe przedmioty aksjologicznie. Tym samym działalność człowieka też jest od razu ukierunkowana na to, by służyć temu, co najwyższe: „Należy... czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze”⁶. Tym samym ze wszystkich kategorii uczynków wydzielona zostaje najważniejsza kategoria, czyli uczynki, służące realizacji powołania człowieka, które nazwane zostają uczynkami moralnymi. Zaś pełnia realizacji powołania jest niczym innym jak szczęściem (ευδαιμονία).

³ Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, 1187b (wszystkie następne cytaty z dzieł Arystotelesa będą czerpał właśnie z tego wydania).

⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1178 ab.

⁵ Tamże, 1177b.

⁶ Tamże, 1178a.

Ta klasyczna koncepcja Arystotelesa stała się w podstawą dla europejskiego dyskursu etycznego i antropologicznego. Jak zauważa Chorużyj, Stagiryta wydziela rozum jako coś szczególnego i wyższego w człowieku, co kieruje jego postępkami i ukierunkowuje jego działania na konkretne cele, które mają doprowadzić do szczęścia najwyższego⁷. Wynika z tego utożsamienie szczęścia i przeznaczenia człowieka z teoretyczną kontemplacją (βίος θεωρητικός)⁸ – życiem samowystarczalnym, niezwiązanym z empirycznymi przyjemnościami. Takie życie (taka działalność) nie ma żadnych innych celów poza sobą, jest pełnym szczęściem człowieka⁹, który jeżeli przejawia siebie w działalności rozumu, staje się najszlachetniejszym i rzeczywiście najszczęśliwszym¹⁰. Wydzielenie z dyskursu antropologicznego rozumu i podniesienie jego godności zbliża arystotelesowską koncepcję do dualizmu, w którym człowiek ukazany jest jako diada przeciwnych sobie nawzajem pierwiastków – śmiertelnego ciała i nieśmiertelnej duszy (ducha). Ten starożytny nurt dualistyczny, mający podstawy u orfików i pitagorejczyków oraz kontynuowany przez Platona i gnostyków, nie przestał oddziaływać także w epoce chrześcijańskiej. Europejski idealizm przejmuje antyczny „kult” rozumu, przy czym dualizm staje się jeszcze bardziej wyraźny, ponieważ chrześcijaństwo w odróżnieniu od antycznej ontologii jednego bytu, utrzymywało rozłam, ontologiczny dystans między tym, co doczesne i empiryczne, a tym, co absolutne i boskie. Wydawałoby się, że Hegel zaledwie powtarza Arystotelesa¹¹, pisząc, że: „Rozum jest boskim początkiem w człowieku”¹², jednak w tych słowach wprowadza w naturę człowieka nieznane antycznemu światu, ontologiczne rozdwojenie. Inna zaś, holistyczna wizja jest prezentowana przez funkcjonujący w chrześcijaństwie nurt patrystyczny, który nie jest jedynie chrześcijańską wersją neoplatonizmu. Nurt patrystyczny stoi na straży judaistyczno-chrześcijańskiej wizji człowieka, nie ma w nim dualizmu w antropologii, intelektualizmu czy idei intelektualnej kontemplacji w etyce. Owa wizja opiera się na holistycznym obrazie człowieka, w którym rozum stanowi jedność z całym ludzkim jestestwem.

Stagiryta nie skupiał się na problematyce człowieka, która w jego filozofii teoretycznej była nieobecna, a zajmowała miejsce wśród nauk praktycznych – w etyce, polityce. Dyskurs antropologiczny nie był jeszcze rozwinięty, ani w starożytności, ani podczas odrodzenia myśli antycznej w filozofii europejskiej. Problematyka dotycząca człowieka od czasów Arystotelesa do Kartezjusza nie rozwinęła się ani nie objęła człowieka w jego pełni. Nadal dyskurs antropolo-

⁷ Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w robotie*, Instytut Sinergijnoj Antropologii (ISA), Moskwa 2006, s. 7.

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a.

⁹ Por. tamże, 1177b.

¹⁰ Por. tamże, 1179a.

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b: „...rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka...”.

¹² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, tłum. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2006, s. 33.

giczny charakteryzował się dualizmem i niepodejmowaniem tematyki *stawania się* człowieka.

Chorużyj, opierając się na powyższej koncepcji człowieka u Arystotelesa, wyprowadza w cytowanej wyżej książce wniosek, że już w klasycznym okresie filozofii starożytnej doszło do podziału tematyki antropologicznej na dwa rodzaje dyskursu filozoficznego. Jeden, kontynuowany przez Kartezjusza i Kanta, dotyczy rozumu ludzkiego, a drugi dotyczy filozofii praktycznej, nierozwijanej szczególnie przez filozofię, ale w innych dyskursach (np. teologicznym, a od XIX wieku przez nauki szczegółowe). Utożsamiając rozum z człowiekiem¹³, Arystoteles daje podłoże do tego, by dyskurs antropologiczny stał się w przyszłości dyskursem nie o człowieku, a o jego rozumie. Dlatego Chorużyj uważa, że to począwszy od Stagiryty rozpoczął się proces odczłowieczania człowieka przez filozofię i dlatego antropologiczną koncepcję Arystotelesa obarcza winą za rozwój ujęcia człowieka w filozofii europejskiej.

Fundamenty klasycznej antropologii europejskiej stworzył Arystoteles, zaś do ostatecznej formy doprowadzili ją Kartezjusz i Kant. Nowożytna filozofia człowieka, począwszy od Kartezjusza, redukowała i dzieliła obraz człowieka, stając się przez to antyantropologiczną¹⁴. Dla takiej myśli czymś nieobecnym był człowiek jako całość, w pełni swych integralnych działań i objawień. Takie podejście nazwane zostało we współczesnej filozofii „śmiercią podmiotu”¹⁵, co odsyła nas do przypomnienia sobie kartezjańskiej koncepcji człowieka. Współczesna krytyka takiej wizji antropologicznej jest jednocześnie odejściem od klasycznej metody filozofowania o człowieku, nie polegającej na mówieniu o istocie, a o występowaniu¹⁶, nie o centrum czy rzeczy samej w sobie, ale o jej przejawach w świecie. By jednak zająć się modernistyczną antropologią, należy przedtem zapoznać się z poglądami na człowieka Kartezjusza i Kanta, czyli z poglądami tych myślicieli, zasługą których jest to, co Chorużyj nazywa *antropologią esencjalną*¹⁷.

Cała filozofia Kartezjusza opiera się na słynnym „cogito ergo sum”, które miało stać się fundamentem nowej nauki i metody filozoficznej. Kartezjusz, którego możemy nazwać wieszczem nowej filozofii, starał się odnowić dyskurs filozoficzny. Pierwszym etapem do osiągnięcia tego było wszechogarniające kartezjańskie wątpienie, które doprowadziło go do ugruntowania istnienia podmiotu filozoficznego – JA. Stosując metodę negacji wszystkiego, Kartezjusz docho-

¹³ Tamże, 1178a.

¹⁴ Por. S.S. Chorużyj, *Sowremennaja antropologičeskaja situacija w swietie Sinergijnoj Antropologii*, wykład na seminarium naukowym odczytany w kwietniu 2006 r. na Wydziale Filozofii Nowogrodzkiego Uniwersytetu, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.

¹⁵ S.S. Chorużyj, *Człowiek: ruszczeje, trojako razmykajuszczeje siebie*, ISA, Moskwa, s. 7.

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Aletheia, Warszawa 1999, s. 10–14, 19–24.

¹⁷ S.S. Chorużyj, *Krizis jewropejskowo czelowieka i resury chrištianskoj antropologii*, wykład na międzynarodowej konferencji „Podarować duszę Europie. Misja i odpowiedzialność Kościołów”, Wiedeń 3–5 maja 2006 r.

dzi w końcu do jedynej pewności, której zanegować nie jest w stanie, do stwierdzenia, że istnieje myślące JA, zawierające w sobie prawdziwą rzeczywistość, w której nie istnieje nic poza aktywnością myślenia (myślową). Po upewnieniu się, poprzez zabieg rozumowy, w istnieniu jedynie myślącego JA, dokonuje się zarazem odłączenie od niego właściwości cielesnych, jak również związku JA z ciałem oraz z jakimkolwiek miejscem w przestrzeni. Tak więc od razu można zauważyć, że antropologia Kartezjusza w swej istocie jest antyantropologią, ponieważ podstawowa teza o człowieku mówi o jego nieobecności jako pełnej jedności bytu. Dychotomia bytu ludzkiego, jego podział na *res cogitans* i *res extensa* wprowadza fundamentalne rozdzielenie, rozpad człowieka¹⁸. Nieobecne jest tu wspólne, całościowe ujęcie przeciwstawnych sobie substancji – „rzeczy myślących” i „cielesnej maszyny”. Człowiek jako jednolita całość, z całą złożonością swoich myśli, pragnień oraz dążeń zostaje zapomniany, Kartezjusz w swej filozofii go pomija. W centrum dyskursu znajduje się to, co jest w stanie zrealizować misję poznawania – myśl, która odłączona jest od wszystkiego, co nią nie jest, czyli wszystkiego, co związane ze sferą zmysłowo-cielesną (rozciągłością).

Chorużyj wyróżnia w antropologii Kartezjusza elementy spełniające określone funkcje, są nimi: „podmiot”, „ciało” („maszyna”) i „namiętności”. Podkreśla, że najważniejszą z nich jest, według Descartesa, „podmiot”, myśl, w której działalności także można z kolei wyróżnić bardziej szczegółowe, pełnione przez nią funkcje. Myśl w swym istnieniu i funkcjonowaniu zawiera w sobie jeszcze inne aktywności: wyobraźnię oraz wolę, które są różne od zrozumienia i pojmowania, ale wchodzą w skład *res cogitans* i są przeciwstawne *res extensa*. Chorużyj stwierdza, że *res cogitans* jest raczej czymś, co dziś nazywamy świadomością, ponieważ jej działalność nie jest zawężona jedynie do działalności rozumu, jej aktywność jest obszerniejsza. Poznający rozum jest podmiotem wyższej misji świadomości, swą działalnością ma doprowadzić do ukonstytuowania aktu poznania, co stanowi dla Kartezjusza sedno wiedzy. Dowierzał jedynie rozumowi i jego wewnętrznym normom, co doprowadziło go między innymi do dychotomii duszy i ciała.

Na początku dochodzenia do wiedzy prawdziwej Kartezjusz konstituuje podmiot, któremu odpowiada jego *perspektywa epistemologiczna*¹⁹, w której musi dokonywać się nie tylko samopoznanie, ale również poznanie jakichkolwiek rzeczy. W tej subiektywistycznej perspektywie Kartezjusz sytuuje własne istnienie i ustanawia rzeczywistość zewnętrzną. Píše: „Jednak zanim przystąpię do zbadania, czy jakieś takie rzeczy istnieją poza mną, muszę rozważyć ich idee, o ile są w mojej myśli”²⁰. Subiektywistyczna perspektywa polega na tym, że myśl nie może korzystać ze zmysłowego i intelektualnego doświadczenia. Z tego

¹⁸ Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w robotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 20.

¹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszych filozofii* [Medytacja V § 63], Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 82.

powodu z podejrzeniem Kartezjusz odnosi się także do tradycji filozoficznej, za którą uznaje opinie innych, i głosi, że należy je odrzucić (zanegować) jako wiedzę z autorytetu. W subiektywistycznej perspektywie nie powinno się znaleźć żadne doświadczenie innych, chyba że zostanie ono wprowadzone w osobistym doświadczeniu podmiotu. Chorużyj dopatruje się w tym podstaw do wyalienowania i oddzielenia podmiotu poznającego od wszystkich „innych”²¹, co doprowadza podmiot do utraty wspólnej bazy pojęciowej z „innymi”, do utraty międzyludzkiego sposobu kontaktowania się i relacji z doświadczeniem innych²². W kartezyjańskiej koncepcji podmiotu pojawia się problem Innego (Boga), jakże aktualny dla filozofii europejskiej XX wieku. Subiektywistyczna perspektywa uniemożliwia kartezyjańskiej myśli odnalezienie Innego, odrzuca jego zdanie, uniemożliwia dialog i akceptację. Inny musi być najpierw ukonstytuowany przez myśl, nie może być z nią niezgodny. Przez takie podejście los Innego stał się losem podmiotu, Inny nie mógł samoistnie zaistnieć. W dzisiejszej filozofii koncepcja skrajnie subiektywistycznego podmiotu w zasadzie już nie istnieje, zaginęła, stała się ofiarą własnej „doskonałości”. Subiektywność podmiotu była tak czysta i pełna, że w granicach jego istnienia żadnej zadowalającej decyzji dotyczącej problemu Innego bądź problemu intersubiektywności nie udało się postawić.

W konstytucji podmiotu jako *res cogitans* Kartezjusz zamyka całego człowieka pozbawiając go ciała. To podmiot poznaje, działa, napędza materialną maszynę, jest substancją, która dla swego istnienia potrzebuje wyłącznie samej siebie (i oczywiście Boga jako gwaranta). W kartezyjańskim podejściu problematyka człowieka zawiera się w procesie poznania, w którym główną instancją jest poznający rozum. W rzeczywistości rozumowy podmiot nie znajduje się sam, kartezyjańska realność wyczerpuje się w trzech podstawowych substancjach: Bóg – Duch (substancja, której główną cechą jest myślenie) – ciało.

Kartezjusz w swojej koncepcji dualistycznego człowieka wydaje się być podobny do całej dotychczasowej dualistycznej myśli europejskiej. Niechęć do ciała i jego odrzucenie charakteryzowało orfików, pitagorejczyków i cały nurt platoński w filozofii. Negowanie cielesności, uważanie jej za zbędny element, przez który dusza musi cierpieć i nie może w pełni się wyzwolić, by uciec w inną, lepszą rzeczywistość, jest tu cechą jak najbardziej charakterystyczną. Jednak Kartezjusz nie jest kontynuatorem tej tradycji filozoficznej, nie można go umiejscowić w nurcie platońskim. Dychotomia dla Kartezjusza niesie epistemologiczną treść polegającą na tym, że z dwóch krańców w człowieku, poznającym i myślącym, jest jedynie dusza, zaś wszelkie jej zmieszanie z ciałem jest przyczyną złudzenia, zakłamania poznania. Kartezjusz wyraża antycielesne tezy, ale nie z powodu tego, że ciało jest złe. Nieufność wobec ciała ma charakter epistemo-

²¹ Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w robotie*, ISA, Moskwa 2006, 25.

²² Tamże.

logiczny, bowiem złe nie jest ciało, ale błędy w poznaniu, do których doprowadza nas zmysłowość. Z tego powodu Kartezjusza nie można uznać za dualistę w znaczeniu starożytnym. Trafnie opisuje to Chorużyj, twierdząc, że choć dualistą Kartezjusz jest, to jego dualizm nie jest tradycyjny, bo zapoczątkowuje on dualizm epistemologiczny, antropologiczny. Kartezjusz odchodzi w swej koncepcji człowieka od starożytnej, jak również chrześcijańskiej wizji życia człowieka, odchodzi od meta-antropologicznego transcendowania ku metafizycznemu Innemu, a działalność człowieka ukierunkowuje na telos, na cel ludzkiego życia, jakim jest rozumowe poznanie. Kartezjusz nie potrzebuje oświecenia, ponieważ, jego rozum już jest boski, a poza *res cogitans* jego boskość nie wykracza.

Starożytność i chrześcijaństwo postrzegają człowieka jako dążącego do osiągnięcia innego istnienia; jest to koncepcja człowieka wychodzącego ku Innemu w sensie ontologicznym. Zaś celem tego wychodzenia (podążania) jest ontologiczna transformacja (oświecenie, zjednoczenie, przebóstwienie). Kartezjusz pozostawia na boku ten sposób myślenia i rozpoczyna swoją, nową drogę, która stanie się wzorem dla przyszłej myśli europejskiej. W kartezjańskim poznaniu rozum nie dokonuje ontologicznego transcendowania ku Innemu, ponieważ – jak już wspomniałem – jest boski od początku i takim pozostaje. Jedyne, w czym można porównać rozum do wcześniejszej myśli, jest to, że rozum może się doskonalić, ale nie ontologicznie, a epistemologicznie. Od Kartezjusza już tylko jeden krok pozostaje do Kanta, który wielbić będzie czysty rozum. Porzucenie przez Kartezjusza dotychczasowej tradycji filozoficznej spowodowało zmianę dyskursu filozoficznego w tradycji europejskiej, co oznaczało odejście od ontologicznej perspektywy filozofowania i przejście na płaszczyznę epistemologiczną. W nowożytnej metodzie filozofii wypracowana została nowa antropologia, którą Chorużyj obarcza winą za odejście od zagadnień dotyczących człowieka w ogóle²³. Uważa on także, że wydzielenie przez Kartezjusza podmiotu, czyli substancjalnej „rzeczy myślącej”, spowodowało, że termin podmiot zaczął lepiej charakteryzować człowieka niż samo pojęcie substancji; stał się w kartezjańskiej myśli imieniem człowieka²⁴. Bezcielesny podmiot zajął miejsce człowieka w jego pełni, a misją podmiotu stał się proces poznania; nie ontologicznego doskonalenia się, a racjonalnej wiedzy. W taki sposób podmiot u Kartezjusza staje się zsekularyzowany, co sprawia, że sekularyzacja staje się jego przeznaczeniem. Problem człowieka w filozofii Kartezjusza zostaje zastąpiony problemem podmiotu. Taka filozoficzna dekonstrukcja ma odbicie na poziomie pojęciowym. Kiedy przedstawienie człowieka jako całości stało się filozoficznie puste, wtedy sam termin „człowiek” stał się także pusty, przez co wprowadzał nieporozumienie. U Kartezjusza, po

²³ S.S. Chorużyj, *Sowremennaja antropologičeskaja situacija w swietie Sinergijnoj Antropologii*, Nowogród 2006, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.

²⁴ S.S. Chorużyj, „Nieotjemlemyj antropokontur”, w: „Woprosy filosofii” 2005 nr 1, Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa 2005, s. 56.

rozdzieleniu myśli i ciała, termin „człowiek” odnosił się do maszyny cielesnej, natomiast w żaden sposób nie do sumy myśli i ciała. Dlatego można stwierdzić, co robi Chorużyj, że w nauce Kartezjusza, w jego obrazie rzeczywistości, nie ma człowieka, ponieważ nie ma żadnej jasnej wizji (a tym bardziej pojęcia) człowieka jako takiego, „całego człowieka”, w pełni jego treści, struktury i właściwości²⁵. Wcześniejsze dualistyczne poglądy skupiały się na problematyce ontologicznej i często nosiły charakter religijny bądź nawet spirytualistyczny. Nauka Kartezjusza została natomiast pozbawiona takiego zabarwienia, przeniosła poglądy na człowieka w zsekularyzowany nurt epistemologiczny, w czym przejawiał się duch nadchodzącej, nowej, zapoczątkowanej właśnie przez Kartezjusza, epoki. Antyanthropologia Kartezjusza stała się podstawą dla rozwoju całej nadchodzącej myśli filozoficznej, tym samym kartezjański człowiek stał się swego rodzaju wzorem, klasycznym europejskim człowiekiem, którym zajmować się będzie cały nurt filozoficzny nadchodzącego idealizmu niemieckiego.

Klasyczna europejska antropologia znalazła w krytycznej filozofii Kanta swój pełny wyraz; myśl, która pojawiła się po raz pierwszy u Kartezjusza, otrzymała w niej pełną formę. Cechą filozofii człowieka u Kartezjusza była jej antyanthropologiczność, co Chorużyj określa jako „nieobecność człowieka jako integralnej całości”. Na przykładzie filozofii Kanta, do której odwołują się wszystkie systemy ostatnich stuleci, można pójść o krok dalej i wytłumaczyć, na czym polega owa nieobecność człowieka w klasycznej filozofii europejskiej. We wspomnianej już książce: „Wieszcz w rabocie”, Chorużyj stara się ukazać wszystkie cechy klasycznej antropologii europejskiej, które sprawiły, że tematyka dotycząca pełni człowieka jest w niej nieobecna. Nieobecność polega na braku określenia człowieka w jego całości, wraz z predykatami i kryterium jedności, pełni i celowości.

Filozofię Kanta Chorużyj nazywa antyanthropologiczną, nie jest ona bowiem próbą całościowego ukonstytuowania człowieka, nadal niesie na sobie piętno kartezjańskiej dychotomii, choć w zupełnie innym stopniu. Zauważamy tu pewną paradoksalność polegającą na tym, że im bardziej filozofia odbiegała od problematyki antropologicznej, tym bardziej stawała się interesującą i odgrywała znaczącą rolę kulturotwórczą. Postkantowska filozofia bazowała na transcendentnej filozofii profesora z Królewca, doprowadzając, w okresie idealizmu niemieckiego, dyskurs filozoficzny do skrajnej antyanthropologizacji. Charakteryzując filozofię – a raczej myśl antropologiczną – Kanta, Chorużyj wykorzystuje komentarze Heideggera do filozofii transcendentnej. Używając metody fenomenologicznej, rosyjski filozof stara się wyjaśnić, dlaczego myśl Kanta dokonuje „odczłowieczenia” człowieka. Chorużyj, opisując klasyczną europejską antropologię, postrzega Kanta i idealizm niemiecki jako zwieńczenie procesu kształtowania się filozoficznej koncepcji człowieka w myśli europejskiej. Proces

²⁵ Tamże, s. 60.

ten jest zarazem ciągłą antyantropologizacją filozofii, dlatego już w XIX wieku rozpoczyna się bunt przeciwko takiej filozofii i odchodzenie od dzielenia przedmiotu filozoficznego na rzecz antropologii integralnej, ukazania człowieka jako całościowego, działającego bytu. Kant, tym samym, jest ostatnim ogniwem w procesie kształtowania filozofii człowieka w myśli klasycznej.

Wyżej wspomniałem, że Chorużyj zauważa u Kanta definitywny podział człowieka, rozdzielenie antropologii, przez co doprowadza do odczłowieczenia człowieka w dyskursie filozoficznym. Nietrudno zauważyć, że tego rodzaju podział następuje, ale chyba wbrew filozofowi, który nie miał na celu usunięcia człowieka ze swej filozofii. U Kanta można znaleźć, co podkreśla także Chorużyj²⁶, usystematyzowanie antropologicznych pojęć, realną charakterystykę człowieka i jego sytuacji, ale mimo to prawdziwy człowiek jest ciągle nieobecny w jego dyskursie. Człowiek jako taki nie mieści się w kategoriach rozumu. Choć Kant, w celu możliwie najobszerniejszego przedstawienia przedmiotu filozoficznego, wypracował cały zestaw czystych pojęć rozumu (kategorii), to jednak jeżeli postaramy się w nim umieścić człowieka w jego pełni, to z pewnością będzie to zestaw niewystarczający. Okazuje się, że antropologia Kanta nie znajduje swej pełni w kategoriach rozumu, ale jest gdzieś pomiędzy nimi, co prowadzi do otrzymania zamazanego obrazu człowieka. Mimo tego, że wiedza powinna być subiektywno-obiektywna, to w kontekście człowieka jej brakuje. Formalizm kantowski nie prowadzi do odkrycia człowieka w jego pełni, a do jego podziału, do rozłamu ontologicznego. Wiedza o człowieku nie stanowi integralnej całości, przez co obraz człowieka także nie może być integralny. Wydzielony dyskurs o rozumie, choć Kant wszystkimi siłami stara się nie pominąć sfery zmysłowej, kształtuje obraz człowieka i nadaje mu intelektualny, a nie integralny charakter. W myśli Kanta nie ma podstaw do stwierdzenia, że jego transcendentalna analiza przedstawia pełną transcendentalną systematyzację człowieka jako takiego, tak jak rzecz ma się z innymi przedmiotami transcendentalnej filozofii. Człowiek nie ukazuje się jako przedmiot metody transcendentalnej, jego status w filozofii Kanta jest bardziej złożony niż innych przedmiotów. Nad dyskursem transcendentalnym u Kanta można dostrzec metadyskurs, pewien metapoziom, z którego cały system jest rozpatrywany w inny, już całościowy sposób. Ów metadyskurs należy nazwać antropologią, ponieważ to w nim Kant stara się odpowiedzieć na pytanie „czym jest człowiek?”²⁷. Z perspektywy metadyskursu siatka kategorii kantowskich ujawnia wiele cech antropologicznych, a człowiek jako przedmiot pytania: „czym jest człowiek?” występuje nie jako przedmiot, a metapredmiot, nie jako dana treść a raczej poszukiwany cel transcendentalnej filozofii. Ta problematyka została jednak jedynie zasugerowana przez Kanta

²⁶ S.S. Chorużyj, tamże, s.74.

²⁷ Por. tamże.

i nikt z jego kontynuatorów nie zajął się jej rozwinięciem i dokończeniem. Przedmiotem zainteresowań europejskiej filozofii pozostała bezpośrednia antropologia Kanta, której główną cechą jest antyantropologiczność.

W filozofii transcendentalnej zmienia się konstytucja poznania, która z ukierunkowanej na podmiot, jako centrum organizacji poznania (u Kartezjusza), przechodzi w formę systematyzacji samowystarczalnego „stowarzyszenia” kategorii, transcendentalnych predykatów. Uzasadnienie tej przemiany struktury u Kanta pozostawia wrażenie, że za nią znajdują się przedmiotowe argumenty, jak również wszystkie subiektywne motywy. Ta przemiana prowadzi także do antropologicznych zmian. Już organizując filozofię wokół rozumu, który nie ma zbyt wiele wspólnego z człowiekiem, Kant wyraża antyantropologiczność swojej filozofii. Natomiast gdy rola podmiotu jest przesunięta na dalszy plan, to filozofia Kanta przemienia się w dyskurs, który organizuje się bez podmiotu, bez jednej określonej figury. U Kanta dokonuje się więc ostateczny krok ku deantropologizacji filozofii. Chorużyj nie zatrzymuje się jednak na powyższym stwierdzeniu, a stara się udowodnić i ukazać stopień odczłowieczenia filozofii przez Kanta, to, w jaki sposób dokonało się usunięcie człowieka z tematyki filozoficznej w filozofii transcendentalnej. Rozszczepienie człowieka nie osiągnęło u Kanta granic możliwości, bowiem człowiek ciągle funkcjonuje, choć w bliżej niesprecyzowany sposób. Owo rozszczepienie polega na odłączeniu podmiotu od procesu poznania, co uniemożliwia w dużej mierze prowadzenie dyskursu o nim. Nie można nawet mówić o podmiocie przez jego działania, ponieważ w filozofii transcendentalnej mamy do czynienia nie z samymi działaniami, a jedynie z ich odbiciami, ich różnorodnymi projekcjami (działania transcendentalnej analizy lub dialektyki, paralogizmy, antynomie czy ideały). Stworzenie z takich odzwierciedleń obrazu działającego podmiotu jest niemożliwe, a tym bardziej niemożliwe jest stworzenie koncepcji człowieka. Chorużyj precyzując powyższy wniosek stwierdza, że odpowiedź na pytanie „czym jest człowiek?” jest w filozofii transcendentalnej rzeczą niemożliwą.

Nie należy zapominać, że transcendentalna metoda filozoficzna pozbawiła model człowieka sfery aktywnej i energicznej oraz wszelkich ku niej przesłanek. Z tego powodu Chorużyj nie nazywa już tej koncepcji modelem człowieka, albowiem obraz człowieka w pełni swych przejawów, w całości, stał się tu niedostępny. Chorużyj przez całą analizę europejskiej myśli o człowieku starał się konfrontować klasyczną wizję człowieka z wizją człowieka w pełni jego przejawów, z wizją „pełni i bogactwa ludzkiej osobowości”²⁸. Uważa on, że obraz człowieka, który nie zna pełni swoich oddziaływań, swych konturów, okazuje się hermetycznie zamknięty, niedoskonały, a ta niedoskonałość ma praktyczne odzwierciedlenie. Jedynie pojęcie człowieka w jego pełni może pomóc w ukazaniu

²⁸ S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 100.

nowego modelu antropologicznego. W przeciwnym razie człowiek ciągle będzie pozostawał sobie nieznanym, nie będzie wiedział, czego może i czego nie może od siebie oczekiwać, do czego jest zdolny, a do czego nie. Tym samym człowiek pozostaje ciągle w dezorientacji, pozostaje bezbronny wobec siebie. Jeśli człowiek nie zacznie zajmować się horyzontem swojego bytu, to ów horyzont zacznie „zajmować się” nim. Jeżeli świadomość odrzuca istnienie tego horyzontu, w którym człowiek urzeczywistnia swój byt, to tym samym otwiera możliwość, daje wolną drogę dla pojawienia się i działania nieświadomości (Chorużyj uważa, że psychoanaliza Freuda wniosła znaczącą treść do antropologii²⁹). Można się pokusić o stwierdzenie, że ostatecznym dopełnieniem deklaracji o „nieograniczoności” człowieka i jego rozumu jest „głupota”. Chorużyj zauważa, że kantowski model funkcjonował w kulturze i stał się europejskim antropologicznym modelem, który oddziaływał na całą epokę³⁰.

Metoda antropologii synergicznej

Ustosunkowując się negatywnie wobec klasycznej antropologii europejskiej, rosyjski myśliciel stworzył projekt antropologii synergicznej. Nauki o człowieku, która uwzględniając człowieka wraz z różnorodnością jego przejawów, pretenduje do bycia alternatywą dla wyżej opisanego obrazu antropologicznego, jaki wytworzyła klasyczna filozofia europejska. Antropologia synergiczna, jak przyznaje moskiewski profesor³¹, zaczęła kształtować się wraz z pojawieniem się nowego podejścia do duchowości prawosławnej wśród rosyjskich myślicieli emigracyjnych. Pierwszym tekstem, w którym dokonuje się jednocześnie tradycyjne teologiczne oraz nowe filozoficzne ujęcie duchowości prawosławnej, jest *Dyptyk milczenia*. Jest on podzielony, na co wskazuje już sama nazwa, na dwie części, z których pierwsza poświęcona jest analizie duchowości prawosławnej i jest napisana językiem teologicznym. Druga zaś poświęcona jest filozoficznej refleksji nad istnieniem człowieka, dla której podstawę stanowi energetyzm Palamasa. Chorużyj w książce tej wyraźnie oddziela dwie sfery, teologię i filozofię, ukazując zarazem genezę swoich rozważań. Z refleksji filozoficznej nad duchowością prawosławia, a szczególnie nad myślą Grzegorza Palamasa, rodzi się nowa myśl, rozwijana już nie na teologicznym, a na filozoficznym gruncie. I choć w *Dyptyku milczenia* nie ma jeszcze synergicznej antropologii, to jest już to, co Chorużyj nazywa „synergiczną analizą”³². Już w tej książce pojawiają się pojęcia i sposób prowadzenia dyskursu, które w przyszłości otrzymają nazwę antropologii synergicznej.

²⁹ Por. S.S. Chprużyj, *Człowiek: suszczeje, trojako razmykajuszczaje siebja*, ISA, Moskwa, s. 14–15.

³⁰ Por. S.S. Choryżyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 100.

³¹ Por. S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologija: koncepcja i metod*, ISA, Moskwa – www.synergia-isa.ru

³² Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 7.

W *Dyptyku* Chorużyj prowadzi rozważania filozoficzne, wyrastające z wcześniej opisaney tradycji mistyczno-ascetycznej. Zastanawia się nad pytaniem o status ontologiczny człowieka i stara się wykazać, że człowiek dokonując refleksji nad samym sobą, wychodzi od swego istnienia do Bycia Innego, porównuje siebie z kimś Innym, tym samym doświadcza „uczucia orientacji bytowej”³³ na kogoś „z zewnątrz”. Gdy zaś zwróci swoją uwagę ku Innemu, dostrzega, że łączy ich wspólna przestrzeń, w której istnieje możliwość działania człowieka. Jeśli człowiek nie byłby w stanie podejmować jakichkolwiek działań wobec Innego, to okazałoby się, że jest sam, a relacja z Innym jest niemożliwa. U podstaw dążenia ku Innemu leży praktyka, pewne doświadczenie, w którym człowiek poznaje i jest poznawany. Poznając Innego człowiek rozpoczyna dążenie do niego i naśladowanie go. Dąży do upodobnienia się do przedmiotu dążenia, do tego, by mógł mówiąc mówić w jego imieniu i by całym sobą doświadczał Innego. Owo doświadczenie możliwe jest jedynie wtedy, gdy poznający nieustannie pragnie, gdy nieustannie stawia pytanie o Innego. Pytanie to, by mogło być płodne, musi stanowić autentyczne trwanie człowieka w pytaniu, ciągłą chęć poznania Innego, którego obecność jest gwarancją otrzymania odpowiedzi na stawiane pytanie.

Chorużyj stara się dokonać filozoficznego przetworzenia tradycji mistyczno-teologicznej jako jednego z wyrazów nieustannego pytania, trwania w pytaniu o Innego i jego poznawanie. Charakterystycznym wydaje się, że Chorużyj swoje dociekania rozpoczyna od człowieka. Kim jest człowiek? Starając się odpowiedzieć na to pytanie, podkreśla poczucie niezadowolenia, niezrealizowania człowieka w samotności. Człowiek musi się uzewnętrzniać, dlatego dąży ku Innemu, co stanowi swego rodzaju, jak je nazywa Chorużyj, „fundamentalne dążenie”³⁴ poza samego siebie. Jedną, choć nie jedyną, ze sfer przekraczania siebie jest w doświadczeniu człowieka religijność. Człowiek nieakceptujący swojej sytuacji, pragnący przezwyciężyć siebie, dąży do czegoś innego, różnego od siebie, w czym będzie mógł zrealizować swoje fundamentalne pragnienie. Pragnienie przekroczenia swojej sytuacji bytowej, rzeczywistości, w której jest pogrążony, całego sposobu istnienia, prowadzi do wyjścia poza granice siebie, gdzie istnieje inna, różna od ludzkiej realność. Istnieje ona, bo przyciąga człowieka, oddziałuje na niego i umożliwia mu aktywność ku niej skierowaną. Chorużyj przyjmuje, że przedmiot dążenia człowieka powoli odkrywa przed nim inną rzeczywistość, lepszą, doskonalszą od zastanej. Sprawia to, że człowiek uświadamia sobie swoją niedoskonałość, brak pełni i niespełnioną realizację swojego bytu. W obliczu innej rzeczywistości odczuwa prawdę o sobie i możliwość swojego spełnienia, dlatego też, jak powie Chorużyj, ta inna rzeczywistość jest jego fundamentalnym dążeniem³⁵. Umożliwia to rosyjskiemu filozofowi uznanie, że człowiek, który

³³ Por. S.S. Chorużyj, tamże, s. 55.

³⁴ Por. tamże, s. 63.

³⁵ Por. tamże.

jest dlań punktem wyjścia, jest jednocześnie niezrealizowany, nie jest tak naprawdę sobą, bo realizację ontologiczną osiągnie dopiero w innej rzeczywistości, w której stanie się człowiekiem pełnym, integralnym. Dążąc do tej rzeczywistości człowiek poznaje, że Inny, od którego zaczął się proces realizacji własnego istnienia, ma charakter Osoby, że działa i doświadcza ludzkiej aktywności. Znajduje się jednak ciągle poza bytem człowieka, który jedynie podąża ku Osobie. To dążenie ma charakter ontologiczny i transcendentny, bowiem polega na samoprzewycieżaniu i samoprzekraczaniu własnego istnienia, a jeżeli tak jest, to człowiek przekraczając siebie, musi przekroczyć swoją granicę bytu. Nie jest nieograniczony, posiada swoją granicę, która stanowi kres jego działalności, aktywności, która określa horyzont bycia człowiekiem. W nauce Chorużyja uwiadacznia się powoli pewna struktura bytu człowieka, który posiada określoną budowę, układ, wewnętrzne różnice i podziały. Jeżeli mowa jest o granicy bytu, to należy też jakoś tę granicę poprowadzić. Chorużyj uważa, że jest ona wyznaczana przez przejawy aktywności człowieka, które nazywa energiami. Samo dążenie człowieka ku Innemu (ku Osobie, jak woli Chorużyj) jest energią, przejawem, ale o nieco innym charakterze niż pozostałe energie. Człowiek wyraża aktywność swego bytu przez energie, które wychodzą od niego jako całości, zaś energia dążenie ku Innemu, jako przejaw dążenia fundamentalnego, chęci przekroczenia granic własnego istnienia, wprowadza go w charakterystyczną relację z Innym. To właśnie energia Innego przyciąga człowieka, to w niej Inny się przejawia realności człowieka; ta energia Innego jest zasadą dominującą, która realizuje się przez określone energie. Zauważyć należy, że energia Innego przyciąga, a energia człowieka podąża. Tworzy się między człowiekiem a Innym (Osobą) swoista energiczna więź, polegająca na współpracy – synergii, gdzie energie Innego i człowieka łączą się „w jednym akcie ontologicznej transformacji tutejszego bytu”³⁶. W synergii realizuje się proces fundamentalnego dążenia człowieka, jest to proces podwójny, obustronny, w którym człowiek doznaje objawienia upragnionego Innego, a Inny (Osoba) „przyciąga” człowieka do siebie. Proces ten Chorużyj nazywa synergizowaniem, które można też określić jako realizację fundamentalnego dążenia człowieka.

Chorużyj od powyższych ustaleń rozpoczyna rozmyślania o antropologii synergicznej, dokonuje przełożenia pojęć i dyskursu teologii na pojęcia i dyskurs filozofii. Dosyć jasna wydaje się być analogia praktyk ascetycznych z synergizowaniem. Jednocześnie okazuje się, że duchowa treść prawosławia może rzeczywiście wnieść mnóstwo nowych i ciekawych koncepcji do filozofii. Chorużyj tworząc antropologię synergiczną stara się przez cały czas pozostać filozofem, stara się przenieść i wyrazić doświadczenie duchowe językiem filozoficznym.

³⁶ Tamże, s. 66.

U podstaw nowej antropologii Chorużyja leży przeświadczenie, że w prawosławnej duchowości, w jej części praktycznej – w mistyce i w ascetyce, ukryty jest ciekawy, całościowy pogląd na człowieka, na jego przeznaczenie i na możliwości realizacji tego przeznaczenia. W ascetycznej tradycji uwidacznia się nowa, nieklasyczna, doświadczalna antropologia. Zawiera ona specyficzne, nowe rozumienie człowieka, wypracowała jego nowy obraz i sposób odnoszenia się do samego siebie (praktyki duchowe). Nie należy też zamykać jej w historii, w okresie rozwoju monastycyzmu, ponieważ niesie ona w sobie treść odpowiadającą każdej bytowej sytuacji człowieka. Cała ta nauka o człowieku rozwinęła się na gruncie doświadczenia, nie została przez nikogo jeszcze opisana, dopiero Chorużyj, jako pierwszy, dokonuje współczesnej recepcji tej nauki i rozwija ją w spójny system antropologiczny. Uważa, że „obraz człowieka, stworzony przez prawosławną antropologię, jest zachwycający w swej wielowymiarowości i plastyczności, w połączeniu w nim surowości duchowych zasad i absolutnego pozbawienia wszelkiego dogmatyzmu”³⁷. Według tego sposobu postrzegania człowieka okazuje się on dynamiczną całością, której nie da się rozdzielić i która nakierowana jest na osiągnięcie pełni swojego bytu. Człowiek okazuje aktywność ku przemienieniu swojego bytu, polegającą na „mistycznym zgromadzeniu swego tutejszego bytu w jednym ognisku i osiągnięciu ontologicznej transformacji, przemienieniu w inny byt, wolny od skończoności i śmierci”³⁸. Ostatnie słowa charakteryzują Chorużyja w jego postrzeganiu współczesnego człowieka, widzi on, że w dobie kryzysu filozofii, kryzysu moralnego współczesnej cywilizacji, człowiek znajduje się w potrzebie moralnego i ontologicznego odnowienia swojego bytu. Stara się udowodnić, że jego sposób filozofowania jest odpowiedzią na sytuację, w jakiej znalazł się człowiek, a najbardziej pomocna jest w tym wschodnia praktyka duchowa. Odkrywa ona bowiem przestrzeń badań antropologicznych, które są wspólne różnym kulturom, tradycjom i wierzeniom. Umożliwia filozofii i nauce wyjście z kryzysu antropologicznego, w którym obie się znalazły, i zmanifestowanie innego poglądu, w którym możliwa jest realizacja pełni bytu ludzkiego.

Problem człowieka w historii filozofii był sprowadzany do poszukiwania jego centrum. Ciągłe poszukiwanie tego centrum i jego poznawanie było celem klasycznej filozofii i doprowadziło do odpodmiotowienia człowieka i odczłowieczenia filozofii. Dlatego nowa antropologia powinna polegać na innym opisie człowieka. Od wspomnianego już powyżej pojęcia granicy człowieka Chorużyj rozpoczyna budować swoją nową antropologię, mówi, że „jeżeli nie można już człowieka charakteryzować przez jego centrum, to pozostaje charakteryzować go przez

³⁷ S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologia: koncepcja i metod*, ISA, Moskwa 2006, s. 1.

³⁸ Tamże, s. 2.

jego »peryferie«, a ściślej mówiąc granicę”³⁹. Pojęcie to zdaje relację z antropologicznej rzeczywistości nie mniej niż klasyczna formuła centrum człowieka, sformułowana przez zachodnią metafizykę. Określenie przedmiotu (człowieka) wymaga ukazania Innego, tego, co jest różne, co umożliwia ukonstytuowanie granicy, kresu. Cytując Hegla, Chorużyj stwierdza, że „opisać przedmiot można przez jego granicę, ponieważ jedynie dzięki swojej granicy coś jest tym, czym jest”⁴⁰. Uważa, że można rozwijać antropologię jako opisanie „antropologicznej granicy”, czyli kresu sfery wszystkich przejawów i możliwości człowieka oraz jego horyzontu istnienia. Pojęcie „antropologicznej granicy” pomaga w przeorientowaniu antropologii, ukierunkowaniu jej nastawienia z centrum, które okazało się fikcją, ku granicy człowieka. Ukonstytuowanie „antropologicznej granicy” jest alternatywą dla klasycznej antropologii, a sensowność jej stworzenia wyraża się we współczesnym doświadczeniu człowieka. Chorużyj odwołuje się do współczesnych praktyk człowieka, które skłaniają go do rozwijania nowej antropologii, a raczej, jak sam twierdzi, nie tyle nowej antropologii, co „antropologii granicy”, która ma być przeciwieństwem klasycznej „antropologii centrum”.

³⁹ S.S. Chorużyj, *Człowiek: suszczeje, trojako razmykajuszczeje sioebia*, ISA, Moskwa 2007, s. 2.

⁴⁰ Tamże.