

Bolesław Andrzejewski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Człowiek – środowisko – komunikacja. Przyczynek do antropologii filozoficznej

Wprowadzenie

U progu XXI w. pozostaje oraz nasila się kilka naczelných problemów i pytań. Do najważniejszych należą: troska o obywatelskie wolności, wołanie o pokój, a także starania o zrównoważony rozwój szeroko pojętego środowiska, zwany też „integralną ekologią”. Zagadnienia te wiążą się ściśle z przetrwaniem – nie tyle przyrody, która poradzi sobie w kosmicznej ewolucji, ile raczej człowieka, stającego coraz częściej w obliczu egzystencjalnych zagrożeń.

W kontekście pojawiających się zagrożeń, również tych wynikających z cywilizacyjnych udogodnień, na plan pierwszy wysuwa się pytanie o człowieka. To człowiek, w swym kulturowym rozwoju, decyduje w dużym stopniu o środowiskowym *status quo*, w tym – można tak powiedzieć – o własnym „być albo nie być”.

Na temat definicji „człowieka”, zarówno w płaszczyźnie systematycznej, jak i historycznej (filogenetycznej), trwają niekończące się spory. Szukając początków *homo*, cofamy się często o milion lat, wskazując na wyprostowaną postawę naszego praprzodka oraz na jej rolę w kształtowaniu się istoty zwanej „człowiekiem”. Po przerwie, trwającej setki tysięcy lat, pojawiają się kolejne wyróżniki, dostarczające dzisiejszym teoretykom narzędzi pojęciowych dla uchwycenia istoty człowieka. Wielkie nadzieje obudziło odkrycie dokonane w 1868 r. w Cro-Magnon (Francja), gdzie znaleziono szczątki ludzi, pochowanych w okresie górnego paleolitu i mających parametry antropologiczne zbliżone do ludzi dzisiejszych. Odkrycie to spowodowało nasilenie się badań nad naszymi przodkami oraz rozwinęło siatkę terminologiczną w tym względzie. Pojawiło się wiele określeń dla wyrażenia specyfiki „człowieka” sprzed ok. 50 tys. lat. Już w antyku funkcjonował termin *homo politicus*, mający oddawać dążność człowieka do funkcjonowania w grupach

społecznych. Często akcentowana jest „praca” wykonywana przez człowieka oraz jego „zręczność” w tworzeniu narzędzi oraz w posługiwaniu się tymiż (*homo faber*, *homo habilis*). Niekiedy wskazuje się na zachowania zabawowe, mające udział w ewolucji człowieka (*homo ludens*). Wyróżnia się umiejętność posługiwania się rozumem (*homo sapiens*, *homo rationalis*, *homo abstractus*), a także zdolność do tworzenia symboli (*homo symbolicus*).

Powyższe definicje zdają się być obciążone poważnymi wadami, wydają się przy tym wypaczać istotę „człowieka”. Niepokoi w szczególności (1) wskazywanie na jedną tylko cechę, dominującą w definiowaniu *homo*, a także (2) wyrwanie, za pomocą jednej wyróżnianej cechy, człowieka ze środowiska, wręcz przeciwstawianie sobie obu tych składników bytu.

Proponujemy w to miejsce redefinicję człowieka, która umożliwi (re) wkomponowanie go w otoczenie, zawsze zresztą jemu towarzyszące i niezwykle ważne dla prawidłowego funkcjonowania. Koncepcja *homo universus* (bo tak ją nazwiemy) kończy z metodologicznym redukcjonizmem, przedstawia człowieka w całym bogactwie jego egzystencji, przybliża go światu i daje większą szansę na przetrwanie w obliczu dzisiejszej technokratyzacji, komercjonalizacji oraz w dobie cywilizacyjnego *boomu*.

Oprzemy się w naszych rozważaniach na koncepcjach historycznych zaistniałych już w antyku, zasadniczy punkt wyjścia będzie wszakże stanowiła w tym przedsięwzięciu filozofia romantyczna, nieco zapomniana i trochę zlekceważona, mogąca wszakże skutecznie inspirować w badaniach nad „człowiekiem” i jego „środowiskiem”. Widzi ona bowiem człowieka wpleczonego w szeroko pojęte uniwersum, głosi przy tym jakościową (od siebie dodamy: nie ilościową) tożsamość mikro- i makrokosmosu. Sięgnijemy w tym względzie również po późniejsze koncepcje „rzucenia-w-świat”, konstruowane w XX w.

Człowiek w środowisku – z filozoficznej historii problemu

Idzie tedy o koncepcję człowieka w jego możliwie wszechstronnych powiązaniach z otoczeniem. Otoczenie człowieka traktujemy szeroko – począwszy od jego bezpośredniego środowiska społeczno-przyrodniczego, aż po cały Kosmos. Ponadto nie chcemy ograniczać się tylko do tego, co materialne (widzialne), lecz zmierzamy do uwzględnienia sfery, którą zwykło się określać mianem „ducha”. Człowiek jawi się w takim ujęciu na tle wszechogarniającego „uniwersum”, w kontekście tego, co jest dostępne i poznawalne zmysłowo, ale także w powiązaniu z tym, co często umyka dzisiejszym możliwościom poznania zmysłowego i co bywa określane mianem „ponadnaturalnego” bądź „tajemnego”.

Odnosnie do związków człowieka zarówno ze światem zmysłowym, jak i niezmysłowym świadczą już intuicje myślicieli starożytnych. Jednym z nich jest Heraklit z Efezu, wskazujący w swej dialektycznej wizji świata na powszechnie

prawo, zarządzające przemianami. Nazywa je *logosem*, nadrzędnym wobec poszczególnych części uniwersum i stanowiących o ich jedności. *Logos*, pomimo swej empirycznej niedostępności, odkrywany jest przez Heraklita zarówno w człowieku, jak i w pozostałych fragmentach świata; stanowi ogólną normę współistnienia oraz powszechną zasadę porządkującą.

Podobną drogą interpretacyjną poszli pitagorejczycy. Zjawiska świata, zarówno te „skończone” (należące do zewnętrznej przyrody), jak i te „nieskończone” (mieszczące się w obszarze ludzkiej duchowości), stanowią harmonijny porządek, zakłęty chociażby w relacjach matematycznych czy w „kosmicznej muzyce”.

Postrzeganie człowieka wplecionego w zjawiska ogólnokosmiczne nie jest obce przedstawicielom europejskiego średniowiecza. Można tu wspomnieć Mistrza Eckharta, poszukującego wszeobejmującej harmonii. Znajduje ją w Bogu, dzięki któremu zachodzi egzystencjalna *unio mystica*. Jak się wyrazi: „Jednia pozostaje Jednią zarówno w tysiącu tysięcy kamieni, jak i czterech kamieniach, zaś tysiąc tysięcy jest w takim samym stopniu prostą liczbą, co cztery”¹. Podobne intencje znajdujemy u Mikołaja z Kuzy, dla którego jest jedna prawda, ponieważ istnieje (boska) Jednia, „kto zaś nie dotyka prawdy w Jedni, nie potrafi faktycznie niczego wiedzieć”².

Nowożytność, zwłaszcza wiek XVIII, przynosi załamanie koncepcji uniwersalnej harmonii. Nasila się przeświadczenie o istnieniu, zarówno jakościowych, jak i ilościowych różnic między częściami świata, w której to dyferencjacji uczestniczy również człowiek. Ten ostatni staje naprzeciw świata, traktując go z pozycji istoty uprzywilejowanej. W efekcie takiego podwojenia pojawiają się i „okopują” na swoich pozycjach obszary: „Ja” i „Nie-Ja”, czy „zjawisko” i „rzecz sama w sobie”. Pomimo oczywistych humanistycznych wątków programowych, oświecenie nie uniknęło licznych niepowodzeń, chociażby poznawczego agnostycyzmu czy zagrożeń związanych z (np. Fichteńskim) hasłem: „ja chcę być panem przyrody”.

Wobec zaistniałych oświeceniowych braków i niedogodności, chociażby tych zmierzających ku poznawczemu pesymizmowi, pojawiają się nowe propozycje, odmienne wobec tamtych. Nasila się kultura romantyzmu, kielkująca właśnie w Europie i wzrastająca jej przedstawicielami i filozoficznymi pomysłami na przełomie XVIII i XIX w. W miejsce przeciwstawiania sobie wszelakich obszarów świata pojawia się – charakterystyczna dla romantyzmu – idea „identyczności”.

Postawa szacunku dla przyrodniczego otoczenia, wzbogacona poczuciem empatii, pojawiła się z końcem XVIII w. w Anglii. W roku 1798 ukazał się tam poetycki zbiór zatytułowany *Lyrical Ballads*, autorstwa Samuela T. Coleridge’a i Williama Wordswortha, wykazujący cechy (tym przyjrzymy się w kolejnych fragmentach szkicu) dzieła romantycznego. Poniżej sięgniemy wszakże do romantyzmu niemieckiego, naszym zdaniem o kilka lat wcześniejszego. Antyoświece-

¹ Meister Eckhart, *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1995, Bd. 2, s. 325.

² N. von Kues, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, F. Meiner, Hamburg 1967, s. 2.

niowe nastroje dały się dostrzec już w okresie zwanym „Burzą i naporem” z lat 70. i 80. XVIII w. „Prawdziwy” i zwycięski romantyzm zaistniał jednak dopiero na przełomie wieków. Otóż w roku 1795 młody Friedrich W.J. Schelling (1775–1854) publikuje programowy dla romantyzmu szkic: *Neue Deduktion des Naturrechts* (*Nowe rozumienie prawa przyrody*), zawierający zdanie:

Skoro mam realizować nieskończoność, musi ona przestać być dla mnie przedmiotem. Muszę to, co ostateczne, co leży u podstaw wszelkich pojedynczych bytów, absolutny byt, przejawiający się w każdej istocie, traktować jako i d e n t y c z n y z e m n ą s a m y m.³

Poprzez sformułowania tego typu, obecne także w jego nieco późniejszych pismach, Schelling oderwał się od swych najwcześniejszych fascynacji Kantem i Fichtem. Staje on teraz na gruncie odmiennej ontologii, ale także zgola innej metodologii, uznającej istnienie uniwersum, tożsamego we wszystkich swoich częściach. W tymże uniwersum, jak doprecyzuje romantyk dwa lata później w *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Pomysły dotyczące filozofii przyrody*):

Przyroda ma być widzialnym duchem, duch zaś niewidzialną przyrodą. T u z a t e m, w absolutnej jedności ducha w nas oraz przyrody p o z a n a m i n a l e ż y p o s z u k i w a ć r o z w i ą z a n i a p r o b l e m u, w j a k i s p o s ó b j e s t m o ż l i w a p r z y r o d a p o z a n a m i.⁴

W uniwersum nie ma nic „subiektywnego” i nic „obiektywnego”, istnieje tylko „absolutna identyczność obu”⁵.

Tropem powyższych intencji podążyli przedstawiciele poszczególnych obszarów kultury, w tym i – a może przede wszystkim – filozofii. Przedstawicielami tej ostatniej (obok wspomnianego Schellinga) byli w Niemczech m.in.: Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg), Friedrich Schlegel, Friedrich Hölderlin, Friedrich Schleiermacher. Należeli tu również, jeśli wolno ich tak określić, „romantyczni przyrodoznawcy”, Henrich Steffens, Johann W. Ritter czy Franz von Baader⁶. Wszystkim im bliska jest idea „identycznego uniwersum”, rzecz jasna obejmująca także, a może przede wszystkim, człowieka wkomponowanego w otoczenie.

W prezentowanym opracowaniu zatrzymamy się nad wspomnianym przyrodoznawcami, którzy – uprawiając swoje „ściśle” dziedziny – zbliżyli się wyraźnie do postulatów romantycznych, zwłaszcza do naczelnej wśród nich koncepcji „identyczności”. Ich poglądy korespondują przy tym z przyjętym przez nas tokiem rozumowania, dotyczącym „człowieka w środowisku”.

Otóż Franz von Baader (1765–1841) skłaniał się wyraźnie ku teizmowi, wykazywał wszakże oprócz tego żywe zainteresowanie medycyną, techniką i matematyką. Jego, zwłaszcza wczesne, myśli noszą znamiona panteizmu. Przynajmniej się

³ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. K.L.A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856 ff, Bd. 1, s. 247.

⁴ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. K.L.A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856 ff, Bd. 2, s. 56.

⁵ F.W.J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, Union Verlag, Berlin 1982, s. 47.

⁶ Odnośnie do powyższych postaci zob. szersze opracowanie autora: *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa 1989.

do uczuciowego zaangażowania w prowadzonych przedsięwzięciach badawczych, jak również do romantycznej filozofii identyczności. Wysoce romantyczne jest dzieło Baadera, napisane w roku 1813, opublikowane w wydawanym przez Schellinga piśmie „Zeitschrift von Deutschen an Deutsche” i zatytułowane: *Gedanken aus dem großen Zusammenhange des Lebens (Myśli na temat wielkiego związku życia)*. Romantyzm *Myśli* przejawia się w zastosowaniu metod humanistycznych do wyjaśniania tajników przyrody, zwłaszcza zaś do uzasadnienia jedności Kosmosu. Przydatne w tym względzie okazują się nawet zabiegi językoznawcze:

Słowa: syn i słońce (Sohn und Sonne) zdają się już zawierać owo znaczenie w określeniach pośrednich: pojednać się (versöhnen), a przynajmniej wkroczać poprzez nie w naturalny związek. [...] Wiadomo bowiem o związku zewnętrznego procesu solarnego z takimże wewnętrznym, zaś owe mniej czy bardziej wyraźne wytłumaczenie tego związku daje się wykazać we wszystkich religiach.⁷

Jeszcze bardziej przyrodoznawczy wymiar, z jednoczesnym wszakże ich Schellingańskim i romantycznym wydźwiękiem, wykazują poglądy Heinricha Steffensa (1773–1845). Znamienny jest już tytuł jego głównego dzieła: *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde (Przyczynki do wewnętrznej historii Ziemi)* z roku 1801, ale podobne treści występują także w powstałych dwadzieścia lat później *Schriften (Pisma)*. Steffens przyznaje się do Schellingańskiej proweniencji i akceptuje założenia romantyzmu, niemniej obiera nieco inną metodę w uzasadnianiu idei identyczności. Schelling jest dla niego zbyt „filozoficzny” i dedukcyjny, przez co daleki od szczegółów i faktów. Steffens chce postępować indukcyjnie i opierając się na empirii, stosownie do swojego geologicznego wykształcenia. Jak zadeklaruje:

Będę przeto tak jak dotąd wychodził od najniższego stopnia doświadczenia – ze stanowiska, które jest mi wspólne z fizykami. [...] Mam nadzieję, iż droga redukcji, którą idę, przyczyni się w nie mniejszym stopniu do uzasadnienia i potwierdzenia drogi dedukcji, którą zmierza Schelling.⁸

W pracach Steffensa można znaleźć wiele informacji dotyczących składników Ziemi oraz pierwiastków chemicznych. Dopiero na podstawie tego właśnie, z konkretnej wiedzy, wyprowadza ogólną koncepcję odnośnie do genezy i istoty (wszech)świata. Jest to wizja romantyczna, zakładająca przyrodniczą jedność, całość, harmonię oraz identyczność. Zasadę jedności znajduje Steffens chociażby w magnetyzmie, który co prawda symbolizuje przeciwieństwa, lecz w gruncie rzeczy tworzy wszak jedność. Choć składa się z „plusa” i „minusa”, jest przecież „wyrazem przenoszonej z wytworu na wytwór dwoistości w pierwotnej identyczności przyrody”⁹.

Aptekarzem, chemikiem i fizykiem był Johann Wilhelm Ritter (1776–1810), badacz metali i światła, wynalazca elektrycznej baterii. Istotne jest to, że wszelkie

⁷ F.v. Baader, *Gedanken aus dem großen Zusammenhange des Lebens*, [w:] *idem*, *Sämtliche Werke*, Bethmann, Leipzig 1851–1856, Bd. 2, s. 14.

⁸ H. Steffens, *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, Craz, Freiburg 1801, s. 97-99.

⁹ H. Steffens, *Schriften*, Max, Breslau 1921, s. 51.

zakresy przyrody zyskują w jego przeświadczeniu ścisłą współzależność, stając się częściami jednej całości. Do tak rozumianego, identycznego w swej istocie organizmu, przynależy też człowiek.

Słońce miało tyleż epok ludzkich i organicznych, ile powstało z niego planet, tak też całe ludzkości są niczym więcej, jak poszczególnymi planetami, zaś poszczególne planety, księżyc itd., całymi ludzkościami, i to aż po zewnętrzne krańce, a stamtąd po najgłębsze wnętrze.¹⁰

Ritter, postępujący w swym dowodzeniu najczęściej zgodnie z założeniami panteistycznymi, odwołuje się w niektórych przypadkach do Boga i religii (który to zabieg nie kłóci się z ogólną metodologią romantyzmu, głoszącą przecież jednię materii i ducha).

Woda w Ziemi opada – jak napisze romantyzujący przyrodoznawca – ludzie natomiast się rozmnażają, oznacza to innymi słowy: woda staje się k r w i ą. [...] Chrystus przecież mówi: to j e s t moje ciało, to j e s t moja krew. Wskazuje on więc przez to na swoją identyczność z wyższym organizmem. Sama Ziemia staje się Chrystusem, Chrystus zaś objawia się poprzez Ziemię.¹¹

Po prześledzeniu wybranych stanowisk historycznych przejdźmy do szkicowania koncepcji człowieka, opartej w dużym stopniu na zasygnalizowanej metodzie i na zaproponowanych wyżej postulatach. Zgodnie z nimi uniwersum zyskuje duchowość i podmiotowość, posiada też (poprzez figury i kształty) zdolności komunikacyjne, bowiem „rośliny, cała wegetacja stanowią język przyrody. W roślinie zostaje wszystko wypowiedziane”¹².

Dopowiedzenie poszukiwań – *homo universus*

Na podstawie przytoczonych informacji można pokusić się o konstrukcję alternatywnego modelu człowieka, a także, aby nawiązać do tytułu całości, o zaprezentowanie takiegoż sposobu komunikacji. Przez tysiąclecia namnożyło się sporo ujęć *homo*. W odpowiedzi na odwieczne pytanie „Kim jest człowiek?” (stanowiące np. tytuły książek K. Löwitha, E. Cassirera czy A.J. Heschela) proponowano odpowiedzi, z których przypomnieć można przykładowo: *homo erectus*, *homo habilis*, *homo faber*, *homo rationalis*, *homo abstractus*, *homo sapiens*, *homo symbolicus*, a także inne. Teorie tego typu poddamy krytyce, proponując jednocześnie w ich miejsce definicję, która tkwi już swymi korzeniami w przeszłości, ale która może zarazem czynić zadość potrzebom współczesności.

Wspomniane teorie (jak już zostało zasygnalizowane) niosą ze sobą przynajmniej dwie niedogodności. Po pierwsze – w swym podejściu redukcjonistycznym

¹⁰ J.W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers. Ein Taschenbuch für Freunde der Natur*, Müller & Kiepenheuer, Hanau 1984, s. 230.

¹¹ *Ibidem*, s. 252.

¹² *Ibidem*, s. 186.

wskazują na jedną tylko cechę, mającą określać człowieka oraz wyróżniać go z otoczenia. Po drugie wszakże, co budzi jeszcze większy niepokój – wyrwywają one człowieka ze środowiska, a nawet, co gorsza, próbują człowieka (w sposób mniej czy bardziej świadomy i zamierzony) temuż środowisku przeciwstawić.

W teorii *homo symbolicus* przykładowo człowiek to taka istota, która, w odróżnieniu od reszty innych istot, potrafi konstruować podmiotowe wytwory. Owe symbole są w nikły sposób zależne od rzeczywistości i powstają w rezultacie wewnętrznego wyposażenia i mocą apriorycznej aktywności podmiotu. Cassirer napisze wyraźnie:

Masy czy siły, atomu czy eteru nie można już błędnie traktować jako wielość nowych realności, które należy badać i do wnętrza których należy wnikać, skoro zostały już rozpoznane jako instrumenty, które myśl musi sobie sama wytwarzać.¹³

Analogicznie do przyrodoznawstwa rzecz ma się z całą kulturą, w tym również z ludzką komunikacją i jej głównym narzędziem – językiem. Ten bowiem

[...] nie wkracza do jakiegoś świata gotowego przedmiotowego oglądu, aby tu do danych i wyraźnie od siebie oddzielonych pojedynczych Rzeczy dodać jeszcze ich „nazwy” jako czyste zewnętrzne i dowolne znaki, lecz jest on sam środkiem tworzenia przedmiotowego, w pewnym sensie t y m środkiem, najważniejszym i najdoskonalszym instrumentem dla pozyskania i budowy czystego świata przedmiotowego.¹⁴

Z tych uwag wynika, że człowiek oddalił się od przyrody, a nawet staje – wyobcowany – przyrodzie na-przeciw. *Homo symbolicus* nie ma nadziei na zbliżenie się do otaczającego go świata, zarówno w sferze egzystencji, jak i na płaszczyźnie poznawczej czy komunikacyjnej. Człowiek ujmowany w paradygmacie symbolicznym funkcjonuje co prawda – mniej lub bardziej skutecznie – w środowisku społecznym i przyrodniczym, niemniej tak właściwie „rozmawia tylko sam ze sobą”.

Celem uniknięcia zarysowanych niedogodności zamierzamy przedstawić odmienną definicję *homo*, taką mianowicie, która wykazuje nastawienie ekologiczne i która, zamiast murów, buduje mosty pomiędzy poszczególnymi fragmentami uniwersum.

Jak widzieliśmy, źródła tak pojmowanego człowieka tkwią głęboko w przeszłości, wszak szczególnie wyraźnie widać je w filozofii romantycznej. Głoszone w przeszłości *implicite*, niewyrażone jeszcze w sposób jednoznaczny intencje zostały podjęte w XX i XXI w. Max Scheler (1874–1928) ostrzega na początku ubiegłego stulecia przed wybujałym racjonalizmem i przed zbytnim „obeżduchowaniem” świata i przed odbieraniem mu „życia”. W pracy *Istota i formy sympatii* (1913) głosi on tezę o wszechobejmującej empatii i „światowej sympatii”, jak również przypisuje światu zdolności komunikacyjne, dostrzegane w uniwersalnej „mimice” i „pantomimice”. Autor proponuje, co szczególnie ważne,

¹³ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910, s. 220.

¹⁴ E. Cassirer, *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s. 81.

abyśmy (ponownie) nauczyli się patrzeć na świat jako na „pierś przyjaciela”, na której można się w każdej chwili oprzeć, wyjawić swoje radości czy wylać żale.

Wątki romantyczne, w tym również problem człowieka wkomponowanego w świat, uwidocznił się w twórczości Martina Heideggera (1889–1976). Nie idzie tylko o chętnie nawiązywanie przez tegoż filozofa do twórczości poetyckiej. Heidegger staje się neoromantykiem przede wszystkim poprzez sięganie w swej fundamentalnej ontologii do podstaw ludzkiej i przyrodniczej egzystencji. Oba zakreśy nie tworzą w jego przekonaniu przeciwności ani nawet przesadnej odrębności. Przeciwnie – człowiek i otoczenie żyją w harmonijnej jedności, wspierając się i ucząc od siebie nawzajem. Podobnie jak wcześniejsi romantycy, Heidegger proponuje człowiekowi postawę wobec przyrody nasyconą przyjaźnią i taktownym wyciszeniem. Dopuszcza on sytuację, w której *homo* winien raczej „milczeć” i „nasłuchiwać”, zamiast narzucać światu swoje „ja”. W jego głównym dziele czytamy:

Słuchanie stanowi wręcz prymarną i właściwą otwartość bycia dla swego własnego modułu bycia – jako słuchania głosu przyjaciela, noszącego w sobie każde bycie.¹⁵

Przy takim podejściu do egzystencji powstaje w antropologii filozoficznej Heideggera „ekologiczna” kategoria „domostwa” (*Zuhause*), a także kategoria „bycia-w-świecie”, obie mogące zostać z łatwością przekształcone w, centralną dla naszych rozważań, kategorię *homo universus*.

Podobny wydźwięk przedstawiają sformułowania innego neoromantyka XX w., ucznia Heideggera – Hansa-Georga Gadamera (1900–2002). Już w pierwszym rozdziale swej *Prawdy i metody* z 1960 r. autor ubolewa nad zbytnim i postępującym „uściśleniem” nauk humanistycznych, a nawet nad zbytnim „unaukowieniem” tych ostatnich. Chce on przydzielić większą rolę podmiotowi i jego mniej racjonalnym głębiom. Zamierza przewyciężyć metodę scjentyistyczną, znajdującą swoją ostoję m.in. w neokantyzmie. Jak to wyrazi Gadamer:

Do przeszłości muszą w końcu odejść dni, kiedy wszystko mierzono metodą nowoczesnej nauki. Platona interpretowano Kantem, ideę prawem przyrody, zaś u Demokryta poszukiwano beznadziejnego źródła prawdziwego, mechanicznego rozumienia przyrody.¹⁶

Nie tylko z przywołanego cytatu wynika, iż, oprócz związków z neokantyzmem, istnieje daleko idąca zbieżność myśli Gadamera z niemieckim romantyzmem. Można ją dostrzec w obrębie ontologii, ale również we, współgrającej z tamtą, filozofii języka. Przypomnijmy – romantycy (także omówieni przyrodznawcy), głosząc jedni uniwersum, dostrzegali i uzasadniali ją chętnie za pomocą zabiegów komunikacyjno-językowych. Według Steffensa, kontynuatora myśli Schellinga:

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1986, s. 163.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1975, s. 431.

Słowa muszą zawierać w sobie cały system, tenże system zaś musi stanowić identyeczność wszystkich jego wyrazów. [...] [Optymalnym i doskonałym językiem jest ten,] który skrywa w swoim łonie pradźwieki świata, głębię samej odwiecznej organizacji.¹⁷

Jakże podobnie brzmią w tym względzie wypowiedzi Gadamera. Twierdzi on mianowicie, że w każdym słowie „pobrzmiwa cały język” i jawi się obraz świata. Słowo staje się narzędziem i „ośrodkiem, w którym schodzi się ja i świat, albo lepiej: w którym uwidacznia się ich pierwotna współprzynależność”¹⁸.

Uznając tedy Schellingiańską ideę dotyczącą istnienia „identyczności przyrody”, uzasadnia ją Gadamer, analogicznie do metod romantycznych, za pomocą struktur komunikacyjnych. Píše wręcz o „języku przyrody”:

Byt, który ma być rozumiany, jest językiem. Hermeneutyka narzuca niejako swą własną uniwersalność na ustrukturalizowanie tego, co ma być rozumiane. Mówimy zatem nie tylko o języku sztuki, lecz o języku przyrody, czy wręcz o języku, jaki wiodą ze sobą rzeczy.¹⁹

Podsumowanie. *Homo XXI wieku*

Powyższe wywody miały nam uświadomić wielką wagę, jaką filozofowie przypisywali relacji człowiek – przyroda. Bardzo też często oba składniki uniwersum były postrzegane w ich jedności i harmonii. Takie też ujęcie człowieka w Kosmosie, jak również płynącą z niego konsekwencję antropologiczno-filozoficzną – obudowaną silnie elementami komunikacji społecznej – nazwaliśmy *homo universus*.

Przytaczane w naszym zamyśle przykłady historyczne, głównie z epoki romantyzmu, jak również stosowane w niniejszym szkicu ich twórcze rozwinięcie, mogą brzmieć bardziej lub mniej „naukowo”, miejscami mogą tu czy tam trącić *quasi*-naiwnością. Zważmy wszak – idzie tu o dwie sprawy. Po pierwsze, przywoływane teorie odegrały w historii idei ogromną rolę w kształtowaniu umysłowości wielu pokoleń. Po drugie, godne uwagi są ich intencje i cel, polegające w głównej mierze na przewyciężeniu naszego wyobcowania z przyrody i na umożliwieniu powrotu człowieka do jego szeroko pojmowanego „domostwa”. Proponowany dla najbliższej przyszłości *homo universus*, człowiek świadomy swych głębokich i odwiecznych powiązań z otoczeniem, może złagodzić kryzys narastający wraz z rozwojem cywilizacyjnego i technokratycznego postępu. „Nowy” człowiek, co prawda „stary”, lecz na nowo odkrywany i definiowany, może spróbować ponownie zrozumieć „język przyrody”. Musi opanować sztukę „zrównoważonego rozwoju”, a także hermeneutykę środowiskową, dzięki którym łatwiej nauczy się (właściwie przypomni sobie, uczył się ich przecież od tysięcy) odbierać i dekodować

¹⁷ H. Steffens, *Schriften*, s. 186.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 449.

¹⁹ *Ibidem*, s. 450.

komunikacyjne sygnały, płynące ze strony środowiska. I to zanim staną się one jego „dzwonami pogrzebowymi”.

Bolesław Andrzejewski

Man – Environment – Communication. A Contribution to Philosophical Anthropology

Abstract

The aim of the article is to reflect upon the essence of the man. It presents the historical theories of homo, along with their defects/drawbacks. The author proposes a new conception: concept of homo universus, according to which the man is blended into an broadly understood environment, broadly understood. The roots of this idea lie deep buried in the past, but it has not been named so far. The main tool for the (new) reconciliation of man with his their environment is the “universal communication.”

Keywords: man, *homo universus*, language, communication, nature, romanticism.