

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.04.01>

Odo Marquard

NOWE OKREŚLENIE CZŁOWIEKA W WIEKU XVIII

Filozof nie jest ekspertem w potocznym rozumieniu tego słowa, wśród ekspertów pełni on funkcję kaskadera. Jest dublerem eksperta do podejmowania karkołomnych przedsięwzięć. Jeśli ich nie podejmie, jest nic nie wart. Toteż i ja choć wystąpić w roli takiego śmiałka i będę w tym duchu rozważał swój problem w czterech podrozdziałach, które satytułowałem następująco:

- I. Nowe filozofie.
- II. Homo Compensator.
- III. Nadtrybunalizacja.
- IV. Ucieczka w sferę tego za co się nie odpowiada.

I. N o w e f i l o z o f i e. Zmiana pojęcia antropologii w XVIII w. oraz nowe określenie człowieka w tej epoce nie pojawiają się - generalnie rzecz biorąc - u filozofów profesjonalnych, którzy prawie wyłącznie hołdują tradycji. Stąd istnieje konieczność zwrócenia szczególnej uwagi na pewne zjawisko, którego ujawnienie będzie miało odkrywczy charakter. Idzie tu o osiemnastowieczną karierę nowych dyscyplin filozoficznych z mianem "scien-sanuova" oraz wpływ, jaki wywierały one na główne kierunki oficjalnej filozofii. Pozwala to sądzić, że zawdzięczają one swój rozwój nadaniu w człowieku wartości temu, czego stare filozofie oparte na tradycyjnych zasadach nie były w stanie określić bądź też nie czyniły tego w sposób dostateczny.

Zjawisko to, jak się wydaje na pierwszy rzut oka, ma miejsce przede wszystkim w drugiej połowie wieku. W epoce tej pojawiła się:

A. F i l o z o f i a h i s t o r i i, która sama się tak nazwała. Poczynając od wstępu do "Essai sur les moeurs" Voltaire'a (1756, 1765) noszącego tytuł "Filozofia historii", w krótkim

odstępie czasu pojawiają się rozprawy, które lansowały tę dyscyplinę filozoficzną podnosząc ją do rangi fundamentalnej filozofii i czyniąc człowieka tym, czym nie mógł być na gruncie istniejącej metafizyki, dziedziczki antyku, a mianowicie - "homo progressor" i "emancipator".

B. F i l o z o f i c z n a a n t r o p o l o g i a pojawiła się wprawdzie około roku 1600, ale dopiero w XVIII w., a dokładnie w roku 1719 Gottfried Polycarp Müller prowadził w Lipsku wykłady poświęcone antropologii, potraktowanej po raz pierwszy jako odrębny przedmiot. Wyrażając się ściślej, to filozoficzna antropologia dopiero w połowie wieku dokonała decydującego kroku jako quasi-witalistyczna replika na kartezjańskie dychotomiczne ujęcie człowieka. Poczynając od pojawienia się w roku 1754 rozprawy Struvego pt. "Anthropologia naturalis sublimior" - a w szczególności od "Anthropologie für Ärzte und Weltweise" Platbera, która ukazała się w roku 1772, kiedy to Kant rozpoczął po raz pierwszy wykłady z antropologii, a Herder opublikował swoją rozprawę o pochodzeniu języka, aż do "Plan einer vergleichenden Anthropologie" Humboldta, która wyszła w 1795 r. - mamy do czynienia z największym zainteresowaniem dla filozoficznej antropologii. Stało się tak dlatego, że oferowała ona taką koncepcję człowieka, która nie mogła się pojawić we wcześniejszej fazie rozwoju starej metafizyki, jaką był dualizm kartezjański. Człowiek jawi się tu jako psychosomatyczna całość "homo naturalis" i "individualis", nie zaś wyłącznie "res cogitans".

C. F i l o z o f i c z n a e s t e t y k a, której dziełem inicjującym było wydanie w roku 1750 pracy "Aesthetica" Baumgartena. Rehabilitowała ona "aisthesis" - wrażliwość zmysłową i na jej imaginatywnej aktywności fundowała filozofię sztuk pięknych, której przodującą pozycję w filozofii zapewniła wydana w 1790 r. "Krytyka władzy sądszenia" Kanta. Do umocnienia jej pozycji przyczyniły się również w niemałym stopniu "Listy o estetycznym wychowaniu człowieka" Schillera, opublikowane w 1794 r. oraz "System transcendentalnego idealizmu" Schellinga z roku 1800. Filozoficzna estetyka, stając się w ten sposób osobną dyscypliną w filozofii, oferowała nową koncepcję człowieka jako "homo sensibilis" i "genialis". Nie uwzględniała tym samym wymogów tradycyjnej metafizyki dającej prymat racjonalności i rozsądkowi istoty ludzkiej.

Po dokonaniu wstępnych wyjaśnień mogę przystąpić do rozstrzygnięcia następujących kwestii: dlaczego te trzy nowe filozofie, a mianowicie filozofia historii, filozoficzna antropologia oraz filozoficzna estetyka rozwijały się jednocześnie i dlaczego rozwój ten miał miejsce właśnie po roku 1750?

Jak sądzę, chodzi tu o filozofie proponujące nowe określenie człowieka i dążące do udzielania mu pewnej rekompensaty z tytułu utraty jego ludzkiego środowiska, w którym żył dotychczas. Jest to sytuacja specyficzna właśnie dla połowy wieku. Zaryzykuję twierdzenie, że jednoczesne formowanie się tych filozofii oferujących nowe określenie człowieka, około roku 1750, jest związane z pojawieniem się wtedy zjawiska ucieczki od "trybunalizacji" ludzkiego świata. Wyrażają one dążenie do kompensacji owej trybunalizacji poprzez ucieczkę w sferę nietykalności.

II. Homo Compensator. Celem wyjaśnienia powyższego założenia posłużyłem się jako nicią przewodnią pojęciem zajmującym centralne miejsce w moich rozważaniach - jest nim pojęcie kompensacji. Nie ma ono niczego wspólnego z kategorią psychoanalizy, która dzięki sprzyjającemu zbiegowi okoliczności, w jakim znalazła się szkoła psychoanalityczna, stała się obecna w świadomości każdego człowieka. Byłoby czystym anachronizmem stosowanie jej w analizie historii filozofii XVIII w. Termin "kompensacja", którym ja się posługuję, wyrasta z samej osiemnastowiecznej filozofii. Stanowi on ważną pozycję na rzecz argumentów w obronie Boga, a zatem należy do teodycei. Leibniz - jego wynalazca - w celu usprawiedliwienia Boga, a to z powodu zła istniejącego w świecie, utrzymuje, że "Twórca przyrody zło i braki zrekompensował przez niezliczone korzyści". Młody Kant jeszcze w 1755 r. dąży do podbudowania tego twierdzenia. "Kompensacja zła - pisał w "Nova Dilucidatio" - jest prawdę powiedziawszy owym celem, który boski stwórca ma na względzie".

W połowie XVIII w. wraz z kryzysem leibnizjańskiej teodycei idea kompensacji staje się dominującą. Dzieje się tak dlatego, że problem, jaki stanowi zło, nie może już być rozwiązany w sposób ostateczny, za pomocą idei najlepszego ze światów. Problem zła

i jego kompensacji wymagał uściślenia, a mianowicie: czy i gdzie owa kompensacja się dokonuje. Ten punkt widzenia odsłania wiele problemów, które winny być sbadane. Ja wyodrębniłem ostre takie problemy:

A. S t u k a k o m p e n s a c j i i n d y w i d u a l n e j, mająca na celu zrównoważenie rachunku szczęścia i cierpienia; w tej kwestii najwyższe umiejętności przypisuje się mędrości. Rozliczne traktaty poświęcone szczęściu rozwijają równolegle problem mądrości. Autorzy owych traktatów rozwijają, jak sądzę, tezę Cycerona zaprezentowaną w "De natura deorum", zgodnie z którą "sapientes", "incommoda in vita [...] commodorum compensatione leniant". Mędrość cechuje wewnętrzną równowagę rzutującą na jego życie. Sztuka osiągnięcia równowagi jest uznana za najważniejszą i jako życiowa technika zrównoważenia - za pomocą umiejętności kompensowania - bilansuje dobro i zło.

B. S t u k a k o m p e n s a c j i s z c z ę ś c i a i c i e r p i e n i a w w y m i a r z e g l o b a l n y m. Tu filozofia sprowadza bilans i oto okazuje się, że cierpienia nie są wystarczająco kompensowane, a zatem dominują nad szczęściem. Taki punkt widzenia (wtórując Bayleowi) prezentuje Maupertuis w dziele satytułowanym "L'Essai de philosophie morale" z 1749 r. Istnieją również autorzy nie podzielający tego poglądu. Antoine de Lassalle, idąc za Leibnizem, pisał w 1788 r. w swoim dziele pt. "Balance naturelle", że "tout est compensé ici bas [...]". Ten punkt widzenia podtrzymuje Robinet w dziele "De la nature" z roku 1761, Kant w "Negative Größen" z roku 1763 oraz Sylvain Maréchal w podręczniku przesnacowanym dla następców tronu, satytułowanym "Apologues modernes" (1788). W rozdziale poświęconym równowadze pisał: "Les bonheurs et les malheurs garde un equilibre suffisamment parfait: tout est compensé dans la vie". Ta teza o kompensacji została, w swojej istocie, podsumowana przez Pierre - Hyacinthe Azais w dziele pt. "Des compensations dans les destinees humaines" z roku 1808, a ponownie podjęta dopiero około połowy XIX w. i potraktowana stochastycznie przez Cournot'a, emfatycznie przez Emersona i sceptycznie przez Burekhardta. Następnie była rozważana na płaszczyźnie fizjologii mózgu, żeby w końcowym efekcie wpaść w ręce psychoanalizy.

C. P r o g r a m k o m p e n s a c y j n y s p o ł e c z n e g o r e f o r m i s m u, którym interesowano się w drugiej

połowie XVIII w. Skoro bilans cierpienia i szczęścia prezentował się mimo wszystko niezadowolająco, to, jak sądzono, należałoby go poprawić tak, by mógł się realizować dzięki pragmatycznemu działaniu środków postępu "the greatest happiness of the greatest number". Protagonistami tego rodzaju metody planowego kompensowania cierpienia są Helwecjusz w roku 1757 i Bentham w 1776 i 1789. Z powyższej zasady nieuchronnie wyłania się następujący problem: w jaki sposób ci, którzy nie należą do owej "greatest number" i mają mniejszą część szczęścia niż pozostali - mogą być usatysfakcjonowani? Pytanie to zostało postawione między innymi przez Chevalier de Chastellu w 1772 r. w rozprawie pt. "De la felicité publique"; jego odpowiedź brzmi "le bonheur se compense assez".

D. I d e a - b o n u m - p e r - m a l u m - ujęta jest za pomocą modelu koncepcji "felix culpa". Dzięki temu -malum- ludzie grzeszyli - stało się, iż -bonum-per-malum- Bóg nawiedził Ziemię. I tak Pope, czerpiąc ten sposób myślenia z teodycei Leibniza, mówi w "Essay on Man" o "happy frailties", którym zawdzięczamy "the joy, the peace, the glory of mankind". Również i Malthus w "Principles of Population", żeby nas pocieszyć - zważywszy na złowieszczy charakter własnych konkluzji - pisze w tym samym duchu co następuje: "Zło istnieje w świecie, ale nie służy ono utracie przez człowieka wszelkiej nadziei, jego przeznaczeniem jest pobudzenie nas do aktywności". Pogląd ten wędruje od Mandeville'a, który był autorem następującej zasady: istnieje -malum- "private vices", jednakże stają się one -bonum-per-malum- "public benefits", aż do Herdera, który twierdzi, że człowiek -malum- jest pasierbem! Natury, ale -bonum-per-malum- dlatego właśnie został wyposażony w język. Ten sam sposób myślenia znajdujemy w roku 1784 u Kanta, który twierdził, że istnieją -malum- "antagonizmy", lecz -bonum-per-malum- przyczyniają się do pobudzania postępu. W 1790 r. Schiller wypowiadał się w tym samym duchu. Istnieje -malum- grzech pierworodny, lecz -bonum-per-malum- bez niego cywilizacja nigdy nie ujrzałaby światła dziennego. W tymże samym roku, w "Krytyce władzy sądszenia" powyższy pogląd stanowi jedno z założeń estetyki tego co wzniosłe: z pewnością -malum- nasze zmysły są wielce niedoskonałe, lecz -bonum-per-malum- dzięki temu Rozum może wypróbować swoją moc. I tak dalej.

Wszystkie te uwagi mają na celu wykazanie, że idea kompensacji była aktualna w XVIII w., a szczególnie w drugiej jego poło-

wie, która w pełni zasługuje przez to na miano ery kompensacji. Człowiek występuje tu jako *h o m o c o m p e n s a t o r*: można powiedzieć, że podobnie jak "myślę więc jestem" Kartezjusza nadawało ton drugiej połowie XVII w., tak formuła, która, jak sądzę nigdy nie została wypowiedziana, "kompensuję więc jestem" - mogłaby być tą, która nadaje ton drugiej połowie XVIII w. Byłaby to formuła optymizmu zastępczego, która zajęła miejsce klasycznego optymizmu po jego upadku. Ponieważ to globalne pocieszenie zawierające ideę optymalnych możliwości uległo zachwianiu, naturalnym biegiem rzeczy musiały zostać powołane do życia realne pocieszenia większe i mniejsze, by podtrzymać ideę kompensacji. Dlatego też owa idea zajmowała centralne miejsce około połowy XVIII w. Ale jeśli - i ku tej konkluzji zmierzam - idea kompensacji staje się po roku 1750 tak aktualna, to nie powinno wywoływać zdumienia występowanie licznych jej odmian. Co więcej, w erze filozofii kompensacji istniały również te, które były oferowane przez różne odmiany filozofii, a przynajmniej przez te odmiany, które zaraz po roku 1750 czyniły znaczące postępy dzięki owemu efektowi kompensującemu. Mam tu na myśli uprzednio przez mnie wymienione: filozofię historii, filozoficzną antropologię oraz filozoficzną estetykę. Kompensowały one, nie jakiegokolwiek, ale te ułomności świata, w których było osadzone ludzkie życie, świata specyficznego dla połowy wieku, określanego w sposób mniej lub bardziej jasny, ponieważ, a jest to mój punkt widzenia, te nowe filozofie połowy wieku kompensowały (przez ucieczkę w sferę nietykalności) trybunalizację egzystencjalnej, ludzkiej realności, takiej jaka miała miejsce w tamtych czasach.

III. *E a d t r y b u n a l i s a c j a*. Zbieg okoliczności, który spowodował ekspansję idei kompensacji po roku 1750, był rezultatem kryzysu leibnizjańskiej teodycei. Czy miało to jakieś znaczenie dla samych koncepcji kompensacji, czyli nowych filozofii połowy wieku? Sądzę, że tak. Znaczący postęp, jaki był udziałem wyżej wymienionych filozoficznych dyscyplin, był, ogólnie rzecz biorąc, rezultatem załamania się leibnizjańskiej teodycei.

Teodycea, lansowana przez Leibniza w roku 1710, jest pierwszą nową filozofią XVIII w. Jej nowatorstwo polega między innymi na tym, że przekształciła ona filozofię w proces wytoczony przez

człowieka Bogu, a to z powodu obecności zła w świecie. Leibnizjańska teodycea prezentuje nową sytuację, w jakiej znalazł się człowiek, stał się on znaczącą stroną w tym procesie jako o s k a r - ż y c i e l B o g a; zaś sam Bóg wystąpiłby jako Oskarżony. Głównym argumentem obrony Boga w teodycei Leibniza nie jest wskazanie na fakt, że cierpienia są w wystarczającym stopniu kompensowane przez szczęście. Decydujący argument jest inny i wygląda następująco: akt stwarzania jest sztuką najlepszą z możliwych; Bóg, podobnie jak polityk ze swoją umiejętnością optymalnych wyborów, powinien ze względu na zgodność układu dopuścić cierpienie jako stan optymalny o tyle, o ile cel uświęca środki, o ile same te środki stanowią warunki jego możliwości. Dlatego fundamentalną i sekretną zarazem zasadą tej teodycei jest formuła hornble dictu - cel uświęca środki.

Sądzę, że ta właśnie formuła, która miała, w sposób "optymistyczny", wskazywać na dobroć Boga, wzbudziła wątpliwości co do tej dobroci. Odtąd sądzono, że teodycei nie udało się uniewinnić Boga, czego jawnym dowodem było załamanie się leibnizjańskiej teodycei, odwołującej się do zasady stworzenia, jaką była formuła "cel uświęca środki". Natomiast udało się jej uwolnić Boga od samej tej zasady. Jeśli zaś powyższa zasada nie mogła być kwestionowana jako wpisana w akt stwórcy, to stąd wynikałyby następujące konsekwencje: Bóg, ze względu na swoją dobroć, powinien być uwolniony od swojej roli stwórcy, powinno się mu na to pozwolić, aby ocalić jego dobroć, a tym samym nakazać mu, aby przestał istnieć.

Ta konkluzja zakładająca nieistnienie Boga, a to ze względu na jego dobroć, pojawiła się w nowej filozofii historii po roku 1755. Fakt ten nie był dziełem przypadku, jako że uczyniła ona z człowieka kreatora, który zajął miejsce Boga - oraz przypisała mu autorstwo realności ludzkiej, jaką była historia. Vico był prekursorem tego poglądu.

Dzięki temu ateizmowi "ad maiorem Dei gloriam", człowiek stał się depozytariuszem funkcji Boga i to nie tylko funkcji kreatywnej, ale, co tu jest bardzo ważne, i funkcji oskarżonego w teodycei. Moim zdaniem mamy tu do czynienia z nową, decydującą determinacją człowieka, spowodowaną przez radykalizację teodycei, która przez to stała się filozofią historii. Na niej właśnie chciałbym się skoncentrować.

Człowiek jest t o t a l n i e o s k a r ż o n y i t o

w istocie jest tym, co nazywam "Übertribunalisierung" egzystencjalnej rzeczywistości ludzkiej, znajdując, że człowiek w sytuacji totalnie oskarżonego, za sprawstwo wszelkiego zła w świecie, musi odtąd w sposób bezwzględny usprawiedliwić się i uzasadnić wszelkie swoje poczynania przed permanentnym trybunałem, wobec którego występuje jako własny sędzia i oskarżyciel.

Czy to nowe określenie człowieka jest czymś dotąd niespotykanym? Na pierwszy rzut oka wydaje się być tak stare jak samo chrześcijaństwo, które również stawiało człowieka w sytuacji absolutnie oskarżonego przez Boga - za swoje grzechy. Ale to absolutne oskarżenie było złagodzone w sposób absolutny, po chrześcijańsku, przez miłosierdzie Boga. W chrześcijaństwie człowiek nie był zmuszany do absolutnego usprawiedliwiania się, tego od niego nie wymagano, jako że nie mógł on spełnić tego, co zostało już uprzednio dokonane, jako akt odkupienia przez Chrystusa. Tak więc, w chrześcijaństwie, łaska boża uwalnia człowieka od statusu absolutnie oskarżonego. Ten stan rzeczy ulega zmianie w czasach nowożytnych. Na początku wieku XVIII człowiek w teodycei zajmuje pozycję absolutnego oskarżyciela Boga, a Bóg pozycję Oskarżonego. Owo absolutne oskarżenie nie uwzględnia litości, przede wszystkim i po prostu dlatego, że nie uchodzi człowiekowi ułaskawiać Boga, a ponieważ - co stanowiło konsekwencję powyższych założeń - zradycalizowana teodycea, jaką była filozofia historii, uczyniła człowieka zamiast Boga absolutnie oskarżonym, to i to oskarżenie nie mogło zawierać litości. Jest to zjawisko charakterystyczne dla czasów nowożytnych i ono właśnie było decydującą przyczyną trybunalizacji egzystencjalnej rzeczywistości ludzkiej. Trybunalizacja w tym wypadku polegała na u t r a c i e ł a s k i. Absolutne oskarżenie o obecność zła w świecie, w sytuacji utraty łaski, bezlitośnie ciążyło nad człowiekiem, wymagało od niego usprawiedliwień i tym samym stało się, z punktu widzenia człowieka, nie do zniesienia i nie do przeżycia. Leibnizjańskie pytanie skierowane do Boga: "dlaczego istnieje raczej coś niż nic?" nie jest tylko uzasadnieniem, zgodnie z duchem teodycei, oskarżenia: "jakim prawem istnieje i ma znaczenie coś, a nie nic?", ponieważ to pytanie

przechodzą w "questio juris" w dedukcji transcendentальной Kanta, która zawiera tylko kategorie (jakim prawem to co aprioryczne posiada jakąś wartość), osiąga swój punkt szczytowy, staje się wszechobecne jako bezlitosne oskarżenie każdej jednostki ludzkiej, a mianowicie "jakim prawem raczej jesteś niż nie jesteś i dlaczego jesteś raczej taką, a nie inną".

"Trybunalizacją" nazywam pojawienie się, około roku 1750, pewnego sobowłasnania nakazującego każdemu usprawiedliwienie się. Ten fakt był związany z tendencją teodycei do radykalizacji, która spowodowała jej przekształcenie się w filozofię historii. Ów wymóg usprawiedliwiania się, obejmujący swoim zasięgiem wszystkich bez wyjątku, stał się bezlitosny i dlatego nazywam go nadtrybunalizacją egzystencjalnej, ludzkiej realności. Obsesja trybunału w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej była rezultatem tego zjawiska. Była ona równoznaczna z poczuciem zagrożenia oraz utratą środowiska, w jakim żyje człowiek i tym samym - powtarzam - stała się dla niego czymś nie do zniesienia, czymś, co uniemożliwiło mu życie.

IV. Ucieczka w sferę tego za co się nie odpowiada. Nadtrybunalizacja i związana z nią niemożność życia rodzi ogromną potrzebę rozgrzeszenia, potrzebę antytrybunału, dyspensy usprawiedliwiającej. Schemat takiego rozumowania wygląda następująco: ponieważ nadtrybunalizacja jest złem, należy jej się przeciwstawić i -bonum-per-malum- zwrócić się ku ucieczce w sferę tego, za co się nie odpowiada. Z tego też powodu nowe filozofie, na początku drugiej połowy stulecia, nabierają znaczenia, jako że nadają one, w sposób kompensujący, wartość tym walorom człowieka, które pozwalają mu na stawianie oporu, uchylenie się od presji absolutnego oskarżenia oraz totalnego usprawiedliwiania się. Ogromną rolę odegrała tu filozoficzna antropologia oraz filozoficzna estetyka. Sądzę, że nadszedł właściwy moment ich interpretacji jako filozofii ucieczki w sferę tego co nas nie dotyczy. Przedstawię tu krótko (nie pretendując do wyczerpującego przeglądu) problemy ujęte w siedmiu punktach, którym te filozofie (bądź jedna, bądź druga, bądź obie) nadały znaczenie.

A. Ucieczka w sferę tego za co się nie odpowiada, co sam człowiek nazywa granicami własnej przyczynowości i co, w jego wypadku, jest równoznaczne z wyzwoleniem od konieczności usprawiedliwiania

się, gdyż ta sfera jego życia takim zabiegiem / się nie poddaje. Jedną z najistotniejszych determinacji, w kontekście postteologicznym, jest to, co w samym człowieku stanowi N a t u r ę ; właśnie dlatego filozoficzna antropologia ujawnia i podkreśla ze szczególnym naciskiem to, "co Natura czyni z człowieka", kierując się swoim "fizjologicznym" programem, który cieszył się wielkim powodzeniem w drugiej połowie XVIII w. jako filozoficzne usasadnienie powrotu do Natury, jego celem była ucieczka w sferę tego za co się nie odpowiada.

B. Ucieczka w sferę tego za co się nie odpowiada miała sadość uczynić nieodpartej potrzebie anonimowości, zaś sama ta potrzeba była warunkowana przez ciężący na każdym obowiązek permanentnego usprawiedliwiania się i co za tym idzie, poddawania wszystkich i każdego z osobna publicznej osądowi. To obsesyjne wręcz poszukiwanie sytuacji, w których człowiek nie mógłby być odnaleziony, zidentyfikowany, osiągalny celem składania wyjaśnień usprawiedliwiających, znajduje satysfakcję w dziewiczej Naturze: tu można uwolnić się od oskarżonego Ja, w które można się zamurszyć uciekając od identyfikującego i oskarżającego wymogu totalnego usprawiedliwienia. Tęsknota za dziewiczą Naturą, wywołana na początku drugiej połowy wieku m. in. przez Rousseau, miała wysoką cenę, gdyż niosła za sobą usprawiedliwienie i ucieczkę w sferę tego za co się nie odpowiada.

C. Zarysująca się perspektywa ucieczki w sferę tego za co się nie odpowiada sprzyjała zaakcentowaniu znaczenia indywidualności, która w filozoficznej antropologii drugiej połowy XVIII w. była wyraźnie wspierana przez rozwinięcie "charakterystyki antropologicznej" i wzmocniona przez ideę genezy historycznego sensu. Indywiduum jest niewyróżnialne, dlatego człowiek jako jednostka może uchylić się od pytań usprawiedliwiających i dokładnie z tego powodu stać się indywiduum; kariera indywiduum, poczynając od połowy XVIII w., jest karierą jej nieuchwytności. Jest to odpowiedź na przerost przymusu usprawiedliwiania się, a zarazem jest to ucieczka w sferę nieodpowiedzialności.

D. Entuzjazm nieobecności jest jedną z kolejnych postaci ucieczki w sferę braku odpowiedzialności. Człowiek nie odpowiada za siebie dzięki p o d r ó ż o m i częściowo dzięki ich przygotowaniu i wytyczeniu ich celu. Etnoantropologiczna aktywność, np. Forstera i Blumenbacha, wywołała fascynację. Pozostanie w do-

mu oznaczało, w coraz to większym stopniu, obowiązek usprawiedliwiania się przed trybunałem, natomiast inne kraje i inne społeczności stwarzały okazję do niepozostawania w domu. Zresztą obok podróży zagranicznych w przestrzeni istnieją również podróże w czasie: umysłowe wyprawy historiograficzne w przeszłość, w prahistorię. Identyfikacja tego co wykracza poza granice Europy z prahistorią prowadzi do powstania historii powszechnej. I tak oto dochodzi, po 1750 r., do zainteresowania mitami i egzotyczną mitologią, nie będącą mitologią Zachodu, a szczególnie dzięki Heynemu i Zoëga, preklasyczną mitologią Wschodu. Była to reakcja na monomit jedynej historii Zachodu z jego obsesją trybunału. Zagranica i prahistoria, prahistoria obca stwarzały okazje do odbywania podróży i do emigracji, a tym samym umożliwiały brak odpowiedzialności przez nieobecność. W i e k X V I I I b y ł w i e k i e m p o d r ó ż y jako ucieczki w sferę tego za co się nie odpowiada i jako taki nota bene występował w roli protagonisty zapalonych podróżników czasów późniejszych, którzy powodali się tym samym motywem. Dotyczy to w równym stopniu współczesnej turystyki i turystyki naukowej. Im więcej czasu współcześni badacze muszą spędzać przed trybunałami, którymi stały się struktury administracyjne uniwersytetów, a szczególnie od czasów reformy, tym większą odczuwają potrzebę nieobecności, której dostarczają podróże. Z tego powodu jedzie się np. do Łodzi.

E. Ucieczka w sferę tego za co się nie odpowiada, będąca namiastką nieobecności dla ludzi prowadzących osiadły tryb życia, realizuje się w chorobie. Dzięki antropologicznym klasyfikacjom chorób, w epoce śmierci metafizyki, choroba staje się równie przykłą, jak i pociągającą okazją do rozgrzeszenia się. Człowiek stając się pacjentem prezentuje się jako taki. Dochodzi zatem, w drugiej połowie XVIII w. do połączenia antropologii medycznej z filozoficzną i tym samym ta ostatnia jest tworzona w znacznej mierze przez i dla lekarzy. Szaleństwo staje się najbardziej fascynującą postacią choroby, a ponieważ człowiek poddany nadtrybunalizacji w coraz to większym stopniu jest pociągany do odpowiedzialności, to preferuje on, w sposób kompensujący, szaleństwo jako stan idealny, uwalniający go od odpowiedzialności. Waloryzacja szaleństwa w filozoficznej estetyce, w kontekście teorii geniuszu, jest formą ucieczki w sferę tego za co się nie odpowiada.

F. Ucieczka w sferę tego za co się nie odpowiada a geneza estetyki. Na drodze prowadzącej do totalnej estetyzacji sztuki - od racjonalności do usucia, od normatywności do oryginalności, od naśladownictwa do geniuszu - wyobraźnia staje się rzeczywiście w drugiej połowie XVIII w. najbardziej szlachetną zdolnością twórczą, a gust - dominującą zdolnością receptywną, nie podlegającą żadnym ocenom ani też nie wymagającą uzasadnień; ze względu na te własności staje się on, dla człowieka poszukującego odpuszczenia i usprawiedliwienia, schronieniem, odrodzeniem niegdyś zagubionego sensu tego co pochodzi od samej ludzkiej istoty. Sztuka jako wyzwolenie od trybunału staje się estetyczną, a tym samym czymś instytucjonalnie nieosiągalnym, gdyż dzięki estetycznej sztuce nie sposób zadawać pytanie: "jakim prawem ...?" Dzięki temu oporowi wobec wymogu usprawiedliwienia się, estetyka zdobywa drugą, coraz silniejszą przewagę. Sztuka geniusza staje się w drugiej połowie XVIII w. rzeczywiście centralnym organem ludzkiego życia, a oryginał Outlow, jakim był artysta, staje się egzemplarycznym człowiekiem. Celem jest ostatecznie ucieczka w obszar tego za co się nie odpowiada.

G. Problem ucieczki w sferę tego za co się nie odpowiada znajduje swój ostateczny wyraz w dążeniu (w drugiej połowie XVIII w.) do prawnego ustalenia ograniczeń absolutnego wymogu usprawiedliwienia się, skierowanego ku człowiekowi. koncepcja i proklamacja praw fundamentalnych oraz praw człowieka, które to prawa miały zabezpieczać usprawiedliwienie zarówno samego istnienia, jak i sposobu życia ludzkiego - stosując tu miarę jurydyczną, dającą się zastosować w praktyce - miały służyć temu celowi. Przekształcenie się człowieka w absolutnie oskarżonego pociągnęło za sobą dążenie do zdefiniowania i zagwarantowania granic, w obrębie których przestałby nim być. Przyzwyczajono się traktować owe fundamentalne prawa, chroniące przed przymusem usprawiedliwienia się, jako rezultat postępu, któremu filozofia historii używała skrzydeł. Nadszedł czas podjęcia wysiłku ponownej ich interpretacji i to zupełnie w innym duchu, a mianowicie jako środków prewencyjnych przeciwko konsekwencjom trybunalizacji, jako formom ucieczki w obszar tego za co się nie odpowiada.

Te ślady spostrzeżeń, które niewątpliwie powinny i mogą być uzupełnione, miały ostatecznie wykazać, że antropologia i estetyka, nie wyłączenie, lecz również i one osiągnęły po roku 1750 znaczny sukces spowodowany tym, że u człowieka, występującego w

roli absolutnie oskarżonego, objawia się bezwzględna potrzeba rozgrzeszenia w sytuacji nadtrybunalizacji świata, w którym on żyje.

Kończąc swoje wywody powtarzam, że jednocześnie formowane się filozofii, prezentujących nowe określenie człowieka, wiąże się ze zjawiskiem ucieczki od "nadtrybunalizacji" świata, w którym człowiek żyje. Są to próby jej kompensacji poprzez ucieczkę w sferę tego za co się nie odpowiada; stają się dzięki temu zjawiskami inspirującymi karierę Homo Compensator w czasach nowożytnych.

Tłumaczyła R. Stańczak

Centrum Filozofii i Podstaw Nauk
Uniwersytet im. Justusa Liebiga
w Giessen

Odo Marquard

LA SITUATION NOUVELLE DE L'HOMME EN XVIII SIÈCLE

Vers la moitié du XVIII-ème siècle la crise de la théodicée de Leibniz provoque le remplacement du Dieu-créditeur par l'homme-créditeur et depuis c'est l'homme qui sera coupable du mal existant dans le monde. A partir de ce moment-là l'homme est obligé à se justifier perpétuellement. Il en résulte l'évasion de l'homme dans le domaine dont il ne se sent pas responsable, par exemple: l'évasion dans la Nature-vierge, dans les voyages, dans la maladie, dans l'esthétique.