



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Problem bytu ludzkiego w antropologii Włodzimierza Sedlaka

Author: Elżbieta Struzik

Citation style: Struzik Elżbieta. (1993). Problem bytu ludzkiego w antropologii Włodzimierza Sedlaka. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 11 (1993), s. 125-139).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Elżbieta Struzik

Problem bytu ludzkiego w antropologii Włodzimierza Sedlaka

Folia Philosophica 11, 125-139

1993

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Próba wejścia w antropologię Włodzimierza Sedlaka

We współczesnej antropologii toczy się spór o człowieka. Człowiek w aspekcie filozoficznym staje się przedmiotem formalnym badań antropologicznych, które mają za cel wieloaspektowe poznanie człowieka, natury jego bytu. Dotychczasowe próby ukazania poszukiwanej jedności bytu ludzkiego wykazują jednak tylko złożoność tego problemu. Stąd zasadna wydaje się prezentacja stanowiska Włodzimierza Sedlaka, twórcy nowej nauki — bioelektroniki, która szukając podłoża w naukach biologicznych, buduje nowy obraz świata. To właśnie założenia bioelektroniki umożliwiają powstanie nowej koncepcji człowieka, którą sam Sedlak określa jako antropologię kwantową. Prezentacja tej koncepcji stanowi próbę dopełnienia obrazu współczesnej antropologii filozoficznej.

„Człowiek skwantowany” — sens tego pojęcia oddaje termin *Homo electronicus*; człowiek z uwzględnieniem jego skwantowanych podstaw zarówno po stronie organizmalnej, jak i świadomościowej, czyli świadomość i życie są natury elektromagnetycznej. Sedlak próbuje rozwikłać zagadkę istnienia, odpowiedzieć na odwieczne stawiane pytania: Czym jest człowiek? Czym jest świadomość? Czym jest życie?

Człowiek — byt ludzki zawieszony między mikroświatem a wszechświatem, zawieszony między życiem a śmiercią, znajdujący się w stadium rozszczepienia swej natury między zwierzę a człowieka — pełen sprzeczności. Oto aktualny obraz człowieka.

Pytanie o różnicę między człowiekiem a zwierzęciem jest podstawowym pytaniem filozoficznym, a tym samym pytaniem o proces stawania się człowieka. Problem ten od dawna nurtuje antropologów i jest zauważalny



ELŻBIETA STRUZIK

Problem bytu ludzkiego
w antropologii
Włodzimierza Sedlaka



w koncepcji neopsychoanalizy Ericha Fromma czy też w filozofii egzystencji Karla Jaspersa. W swojej koncepcji Sedlak dostrzega rangę tego problemu, określając go jako podstawowy dla pełnej konstytucji bytu ludzkiego. „Człowiek jest sam w sobie skomplikowanym narzędziem przyrody z własną rytmiką biologiczną i psychiczną.”¹ Występuje nie tylko jako gatunek o określonej skali zachowań, gatunek ludzki to nie tylko zbiorowisko organizmów, ale przede wszystkim różnorodne i jakże złożone relacje podlegające emocjom, złożonym nastrojom, poddane celom, które zależą od tradycji, i nakierowane w swoim aktualnym (teraźniejszym) istnieniu na czas przyszły. Człowiek będąc jednocześnie tą „statystyczną jednostką”, dzięki której chcemy uzyskać jedność w życiu „gatunkowym”, równocześnie wymyka się, czy też wyłamuje, z tak jednostronnej wizji jego samego. Być może dlatego tak trudno przychodzi osiągnąć nawet tę „statystyczną jedność”, gdyż — jak pisze Sedlak: „Człowiek jest konkretnym światem różnym od drugiego.”² Podlega jednocześnie wielu czynnikom, które powodują, że układ jest pod każdym względem pełen dynamizmu, przemierza drogę do samookreślenia jako społeczności. Jedność nie jawi się bynajmniej jako wynik przynależności do gatunku biologicznego, lecz stanowi funkcję konieczności realizowania wspólnych zadań, kreowania i organizowania teraźniejszości oraz wytyczania celów przyszłości, w której jednostka umieszcza efekt swych działań. „Człowiek to rzeczywisty konglomerat sprzeczności, sam nie wie, czego chce, czego pragnie i kiedy, o co mu faktycznie chodzi, co ukrywa, gdzie jest prosty, a gdzie skomplikowany [...]”. Rzekomy monolit człowieczeństwa jest mieszanką opozycyjnych cech z nieskończoną ilością stopni swobody, odcieni. Człowiek jest złożoną zawiesiną cech, dających jakiś wypadkowy roztwór nazywany osobowością.”³

Paradoks człowieczeństwa polega na tym, że człowiek sam będąc kompleksem sprzeczności, próbuje odkryć jedność wynikającą z gatunkowej czy społecznej przynależności. Byt ludzki poszukuje odpowiedzi na podstawowe pytanie, dotyczące samookreślenia, uświadomienia istnienia siebie jako bytu ludzkiego rozpiętego między zwierzęcością a człowieczeństwem. Nauki biologiczne widzą człowieka jako materię organiczną, która podlega tym samym prawom, właściwym całemu układowi, ale człowiek z całą przynależnością do świata zwierząt wykracza poza ten świat. Poznaje wartość życia, zjawisko śmierci nie jako jednorazowy epizod, wytwarza bowiem świadomość kresu swojego istnienia, jest bytem zdążającym ku własnemu przeznaczeniu. W świadomym zaistnieniu wyraża tendencję do nieśmiertelności, nakierowując teraźniejsze działanie, poznanie na te dziedziny życia, które powodują, że staje się właśnie człowiekiem. Tragizm rodzi się przy całej potędze przetrwania, być może poczucie tragiczności ograniczenia bytu ludzkiego stanowi przyczynę

¹ W. Sedlak: *Na początku było jednak światło*. Warszawa 1986, s. 154.

² *Ibidem*, s. 155.

³ *Ibidem*, s. 156—157.

kompleksu określanego mianem „bezsilnej potęgi”. Moment uświadomienia skończoności bytu zmusza do dokonania wyboru konkretnej drogi życia. W tym istotnym dla bytu egzystującego momencie nabierają znaczenia pytania podstawowe, rozwiązujące problem jego sposobu istnienia w świecie, uczestnictwa w świecie, rozumianego jako współegzystowanie, wykroczenie poza swoje bycie w stronę świata. Człowiek wychodząc poza siebie, dokonuje aktu transcendencji w stronę świata, realizując możliwy, wydobyty z siebie samego projekt świata. Akt transcendencji powinien umożliwić zrozumienie samego bytu rzuconego w egzystencję, uświadomić indywidualność bytu przez uchwycenie bytów innych, nie będących nim samym. Egzystencja bytu jest z istoty ograniczona, lecz to ograniczenie nie jest jej brakiem, lecz właśnie konstytuuje ją jako egzystencję. Akceptacja skończoności bytu ludzkiego wytwarza pozytywne mechanizmy nakierowania i otwarcia się na wszelkie możliwe sposoby bycia, istnienia. Daje to pewne możliwości, które nie przestają być możliwościami, nawet gdy się urzeczywistnią, lecz nadal są otwartością, która zmusza do ponawiania wyborów kreujących jednostkowość i indywidualność istnienia podmiotu.

Brak akceptacji skończoności bytu ludzkiego jest powrotem do kompleksu „bezsilnej mocy”, który może przybierać różne negatywne formy zachowań. Jedną z form przejawiania się negatywnych stron ludzkiego bycia w świecie jest sadyzm. Następuje degradacja człowieczeństwa do sfery instynktów. „Człowiek staje się masą zwierzęcości.”⁴ Kompleks „bezsilnej mocy” przybiera inne oblicze, inne formy, gdy niemożliwe okazuje się bezkarne stosowanie przemocy. Wyraża się wówczas w niszczeniu wszystkiego, stanowiąc wyraz samounicestwienia się wraz z otoczeniem. Furia destrukcji przejawia się w użyciu siły niszczącej, skierowanej do wewnątrz siebie, w immanencję bytu, choć może być także ukierunkowana na sfery zewnętrzne wobec bytu. Wówczas obserwujemy działania destruktywne przeniesione w sferę relacji podmiot — podmiot oraz podmiot — przedmiot. Zachwiana zostaje równowaga relacji wynikająca z faktu istnienia człowieka w świecie. Samo sformułowanie problemu prowokuje do szerszych analiz, gdyż na tym etapie rozważań nad sferą instynktową, nad analizą kompleksu „bezsilnej mocy”, możemy się pokusić o odkrycie analogii między wspomnianym kompleksem i pojęciem destruktywności zaczerpniętym z neopsychoanalizy Ericha Fromma, który analizując pojęcie destruktywności, upatruje je w mechanizmach ucieczki od wolności, jaką jest obarczony byt ludzki. Fromm twierdzi, iż działania destruktywne stanowią przejaw mechanizmu ucieczki człowieka przed uczuciem bezsilności, izolacji oraz samotności. O ile sadyzm wyraża się w dążeniu do kontroli nad światem, destruktywność przejawia się w żądzy niszczenia go, celem usunięcia wszelkiego zagrożenia bytu ludzkiego z jego strony. Odczuwana rzeczywistość jest napiętnowana

⁴Ibidem, s. 160.

niebezpieczeństwem zniszczenia. Człowiek odczuwa zagrożenie płynące ze świata, a konsekwencją jest postępujący proces alienacji. Zachwianiu ulega pierwotna relacja człowieka ze światem, zmuszająca go do eliminacji zagrożenia ze strony zewnętrznej rzeczywistości. Człowiek poddaje się żądzy niszczenia, często nie uświadamianej, ale to nie znaczy, iż nie podlega wszelkim racjonalizacjom. Destrukcyjne impulsy mają charakter namiętności, co oznacza, że znajdują one również racjonalizację działań, które ze względu na możliwość ocen tych działań, odczuwamy jako pejoratywne.

Erich Fromm zwraca uwagę na dwa podstawowe źródła destruktywności: uczucie lęku i zablokowanie życia. Sięgając do źródeł samej psychoanalizy S. Freuda, można zaznaczyć, iż ten problem znalazł swoje odzwierciedlenie w podziale popędów: popęd życia (tożsamy z seksualną energią *libido*) oraz popęd śmierci (który nazwano *Thanatos*) nakierowany na niszczenie wszelkich przejawów życia. Popęd śmierci może być destruktywnie skierowany przeciw własnemu „ja”, a także przeciw innym osobom czy nawet rzeczom. Źródeł destruktywności należy — według Fromma — poszukiwać w izolacji jednostki, stłumieniu jej spontaniczności. Fromm proponuje wyróżnienie dwu orientacji: biofilnej i nekrofilnej. Eros zatem i destrukcja, afirmacja życia i afirmacja śmierci — to jego zdaniem faktycznie najbardziej podstawowa sprzeczność istniejąca w człowieku. Dążność do ochrony życia i walka przeciw śmierci są najbardziej elementarnymi formami orientacji biofilnej; drugim aspektem tej orientacji jest skłonność żywych istot do integrowania się, pojednania, a także łączenia. Najbardziej charakterystyczną formę tej organizacji stanowi skłonność żywych istot do życia, afirmacja życia oraz wartości z nim związanych.

Orientacją skrajnie różną jest orientacja określana mianem nekrofilnej. Jako silnie związana z instynktem śmierci, cechuje się zafascynowaniem procesem rozkładu, niszczenia, destrukcji. W odniesieniu do humanistycznej wizji człowieka Fromm twierdzi jednak: „Większość żywych istot wydaje się walczyć o życie z nadzwyczajną energią i tylko wyjątkowo przejawia dążność do zniszczenia siebie.”⁵

Sedlak dostrzega ten nierozwiązalny kompleks życia i śmierci w człowieku, skoro śmierć postrzega nie jako jednorazowy akt, w którym przyjdzie mu uczestniczyć, lecz jako sytuację, na którą jest zdany czy też skazany. Start w życie, w historię zaczyna od uświadomienia sobie tej sfery życia. „Tylko człowiek wie, że umrze. Zamknięty między narodzinami a śmiercią doświadcza na sobie i bliźnich granicy, poza którą widzi — nie widząc — coś, w co musi przejść, i poza którą jego życie zawodzi.”⁶ Człowiek dzięki odkryciu świadomości wie, że życie i śmierć przynależą do immanencji jego bytu, stanowią niezbywalny przejaw istnienia, określane jako mijany ścieg świadomości.

⁵ E. Fromm: *Wojna w człowieku*. Warszawa 1991, s. 17.

⁶ M. Jantos: *Filozofia człowieka. Wybór tekstów*. Kraków 1990, s. 265—266.

Postępuje jakby proces osławiania człowieka z negatywnością (brakiem istnienia), a ów proces z kolei wyzwała specyficzne uczucie niepokoju czy wręcz troski o własne istnienie.

Włodzimierz Sedlak wprowadzając pojęcie świadomości, wyodrębnia byt ludzki ze świata zwierzęcego. Plessner zauważa: „Człowiek zawsze rozumiał siebie jako istotę z pogranicza dwóch porządków, [...] istotę rozdwojoną i ułomną, w czym tkwi źródło jego siły i słabości zarazem. Pojmuje on siebie jako osobę.”⁷

Człowiek dzięki odkryciu świadomości przekracza sferę zwierzęcości, świadomość plus instynkty daje nowy jakościowo obraz człowieka. Człowiek przestaje być bytem z pogranicza dwóch porządków, próbuje osiągnąć jedność bytu, uświadomić sobie czynniki powodujące, że staje się jako byt w pełni człowiekiem. Wraz z odkryciem świadomości życie ulega humanizacji. Stopień owej humanizacji zostaje rozciągnięty na nieodłączną sferę życia — śmierć, która nie jest już pojmowana jako biologiczny kres egzystencji, ale jako wartość, zostaje podporządkowana człowiekowi. Śmierć staje się przedmiotem zależnym od idei, nabiera całkiem innych właściwości, często bywa uzasadniana najwyższymi racjami słusznie głoszonych idei. Sedlak z sarkazmem stwierdza, iż człowiek wadliwie zrozumiał supremację myśli nad zwierzęcością. Od momentu uzyskania świadomości, pełnej konstytucji bytu ludzkiego, doświadczamy działania spirali życia i śmierci, powstawania i giniecia. Człowiek jest poddany pędowi spirali, dlatego jego człowieczeństwo ma wymiar katastroficzny. Spirala jawi się jako splot sprzeczności, jest ciągłym rozwojem, postępem. Oto, co możemy stwierdzić intuicyjnie:

Spiralę można odnosić do bytu, wyraża ona sprzeczności istniejące w człowieku, który wartość życia odkrył, uświadamiając sobie kres własnego istnienia empirycznego, swe człowieczeństwo wywiódł ze świata zwierząt w procesie ewolucji, zachowując jednak sferę instynktową. Człowiek rozwijając sferę racjonalnego działania, konstytuuje świat. Z jednej strony jest zdeterminowany w sferze przyrodniczej, z drugiej — wolny w sferze inteligibilnej.

Spirala rozumiana jako kategoria porządkująca rzeczywistość, zewnętrzna wobec człowieka, rozwijała się dziesiątki tysięcy lat. Jej rozwój bowiem jest rozwojem ludzkiej świadomości. Spirala „sprężynuje”, czyli wstrząsają nią nowe idee, mające na celu zmianę całego układu bio- i psychofizycznego.

Zmienna rzeczywistość i stały układ odniesienia, jakim jest człowiek, wprowadzający kategorie czasowe porządkujące świat; przeszłość, w której została odkryta świadomość i poczucie wolności bytu; teraźniejszość, która jest ciągłym widzeniem przyszłości, jako wypełnienie bytu ludzkiego, kres jego istnienia — śmierć; ciężenie czasu przyszłego i problem przemijalności życia — wszystko to stanowi istotną sferę bytu ludzkiego. *Homo electronicus* jest

⁷ Ibidem, s. 267.

zawieszony w terażniejszości, ale determinuje go przeszłość, którą w jakiś sposób konstituował, uczestniczył w niej. Aktywność, działanie wpisane w egzystencję są umieszczone w „teraz”, które kształtuje sferę przyszłych działań. Skończoność odkrywa prawdę z kategorii przyszłości, jest nią pewność kresu egzystencji bytu ludzkiego. Znamy już pewne prawdy rządzące samym bytem, ale nadal nie znajdujemy odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące samego człowieka.

Problem „jedności” *Homo elementaris*

Antropologia współczesna podejmując próbę zdefiniowania „idei człowieka”, wychodzi od analiz określających byt ludzki w jego egzystencjalnych kategoriach. Formuluje lapidarne stwierdzenie, iż jest on bytem skończonym, mającym ograniczony wymiar egzystencjalny. Cóż poza stwierdzeniem tego faktu możemy wnieść do poznania istoty bytu ludzkiego, do naszych wyobrażeń o człowieku? Pomimo różnorodności koncepcji w obrębie antropologii nadal nie otrzymujemy jednolitej i spójnej odpowiedzi na pytanie: Czym jest człowiek?

Spróbujmy przeciwstawić się sceptycznemu nastawieniu Karla Rahnera, który pisał: „Co to jest człowiek? Nie chcę zbyt długo krążyć wokół odpowiedzi na to pytanie. Uważam, że człowiek jest pytaniem, na które nie ma odpowiedzi.”⁸ Próbując przezwyciężyć sceptycyzm, ponawiamy próbę poznania tego, wymykającego się wszelkim definicjom, bytu.

We współczesnej antropologii funkcjonuje określenie wprowadzone przez Martina Heideggera, że człowiek jest bytem zmierzającym „ku śmierci”, bytem określającym się w egzystencji, która stanowi o istocie bytu. „Istota *Dasein* leży w jego egzystencji [...]. Istota tego bytu (jakim jest *Dasein*) leży w jego odniesieniu do bycia.”⁹ Według Heideggera egzystencja to taki sposób bycia, polegający na „refleksyjnym” zwróceniu się ku sobie, w którym byt egzystujący zwraca się ku własnemu istnieniu, przy czym to refleksyjne odniesienie nie jest kwestią wyboru, ponieważ *Dasein* egzystencji nie wybiera. *Dasein* jest na tę egzystencję skazane, „zdane”, życie jest zadaniem, które stoi ciągle przed tym bytem, jest możliwością wypełnienia owej egzystencji. Byt ludzki w swoim byciu jest nakierowany na wypełnienie zadanej egzystencji, możemy stwierdzić, że wypełnia terażniejszość, ale także jest nakierowany w przyszłość, gdyż — jak mówi Heidegger — zmierza „ku śmierci”. Dla Heideggera człowiek jest obecnością, bytem obecnym, przytomnym, który wychodzi w stronę swego bycia, by je zrozumieć. Istota tego bytu leży w jego egzystencji, tkwi

⁸ J. Tischner: *Filozofia współczesna*. Kraków 1989, s. 85.

⁹ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 30.

w możliwości odnoszenia się do różnych od siebie bytów. Jednocześnie specyfiką bytu egzystującego jest stosunek do własnego bycia, Heidegger nazwie to transcendencją, przekraczaniem bytu ku byciu. Takie rozumienie transcendencji zakłada, że istnieje różnica między tym, co jest, a samym byciem. Według niego jest to „różnica ontologiczna”¹⁰.

Heideggerowskie *Dasein* wtłoczone w egzystencję, która wyraża jego sposób bycia, zakłada jakieś rozumienie bycia jako bytu, zakłada uświadomienie *Dasein* własnej sytuacji w świecie oraz jej zrozumienie. Przed *Dasein* stoi zawsze „bycie” jako zadanie do wypełnienia, stanowi ono możliwość jego istnienia jako bytu, nie jest więc czymś zamkniętym, bo jako możliwość musi się charakteryzować otwartością. „Heidegger w *Liście o humanizmie* sam mówi o »zwrocie«, którego musi dokonać myślenie: zwrocie od »bycia i czasu« do »czasu i bycia«. Nie tylko musimy wyklądać *Dasein* (człowieka, o ile rozumie on bycie) ze względu na jego bycie, zaś bycie *Dasein* ze względu na czas, lecz zarazem musimy postawić pytanie, jak owo zapytywane »bycie« rozumiane jest w świetle czasu.”¹¹

Jeśli byt jako byt staje się w swoim byciu otwarty, to otwarty staje się on dla człowieka. Tego wszakże, jak byt otwarty jest w swoim byciu, nie określa człowiek, nie może tego ustalić. To, jak byt otwiera się w swoim byciu, polega raczej na tym, jak bycie samo staje się nieskryte. Dzieje odkrywania i zakrywania bycia nie pozostają w ręku człowieka, to raczej on sam pozostaje w ręku tych dziejów.

Dasein będąc bytem czasowym, czy też czasującym, charakteryzuje się otwartością na różne przejawy bytu. Stoi zatem przed koniecznością wyboru konkretnej drogi, wybór jest terazowy, człowiek *Dasein*, jako specyficzny, ludzki sposób bycia-w-swiecie, rzuca w ten świat pewne projekty, które umożliwiają mu wejście wewnątrz. Dzięki projektowaniu swych możliwości człowiek zaczyna rozumieć, że jest bytem rzuconym między inne byty. Rozumiejąc to, staje się otwarty na przyjęcie tego, co znajduje się w świecie. Zdolność nastrojenia oraz otwartość na świat umożliwiają przejście od bycia potocznego do egzystencji autentycznej. O owym przejściu świadczy troska o swój byt, a także o inne byty. Kategoria troski czy też potrzeba zatroskania jest przejawem skończoności bytu, pełnym zrozumieniem swej przypadkowości. *Dasein* jest możliwością bycia, jako takie jest „nie zakończone”, sugeruje to, że „zakończone” będzie wówczas, gdy się wypełni. „Zakończeniem” jego bytu byłaby śmierć. Spełniając czy też wypełniając ten projekt rzucony w świat, *Dasein* stałoby się bytem „zakończonym”, wypełnionym włącznie z ostatnim zadaniem, jakie przed nim stoi: „byciem-ku-śmierci” — aktem umierania. Heidegger twierdzi, że jest to myląca sugestia, gdyż „*Dasein* jest zawsze „nie

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Heidegger dzisiaj. „Altheia” 1991, nr 1 (4), s. 91.

zakończone”, bo „koniec” jest tu rozumiany literalnie, nie oznacza spełnienia, pełnej realizacji, lecz właśnie koniec; po nim nie ma już nic. „»Zakończenie« *Dasein* oznacza jego unicestwienie.”¹² Człowiek „nie zakończony” znaczy: człowiek ciągle w obliczu „końca”. Koniec — śmierć — określa jego bycie. *Dasein* jest „zwrócone ku śmierci”, śmierć natomiast to stała możliwość niebycia. „*Dasein* zatem, o ile jest, oczekuje śmierci — to znaczy jego bycie jest ciągłą możliwością własnej niemożliwości.”¹³

Człowiek rzadko doświadcza śmierci, ale cały czas trwa konfrontacja człowiek — śmierć, która budzi trwogę i wyzwala potrzebę ucieczki, zwrócenia uwagi ku czemuś innemu — ku codzienności, rzuceniu w potoczność. Codzienność małych spraw, pozornie pozbawiona wymiaru egzystencjalnego, jest ciągłym byciem-w-stronę śmierci. Tak więc egzystencja człowieka rozpościera się między dwoma biegunami: wybieganiem-ku śmierci oraz ucieczką od niej. Do konfrontacji *Dasein* z własnym kresem istnienia dochodzi zwykle w sposób nieautentyczny. Nieautentyczność jednak to druga strona autentyczności. Jaspers powiedziałby, że „sytuacje graniczne” są sposobem autentycznym przeżywania. Gdy stykamy się ze śmiercią drugiej osoby, wkraczamy w sposób uświadomiony w autentyczną sytuację kontaktu z nicością, z możliwością niemożliwości, i tylko w tej sytuacji możemy odnosić to do swojego przyszłego popadania-ku-nie-byciu. Ta sytuacja zmusza nas jednocześnie do akceptacji własnej sytuacji w przyszłości, określa stosunek do samych siebie w owej „sytuacji granicznej”. Prowadzi do autentycznego sposobu istnienia i zupełnej akceptacji, wykazuje niemożliwość ucieczki w nieautentyczny sposób istnienia, gdyż nie zmienia ona istoty samego bytu. Ujawni co najwyżej jego powierzchowność. Wybór sposobu „bycia” w świecie, sposobu istnienia autentycznego bądź nie, tworzy kategorię wolności człowieka. Wolność jest wolnością bezwarunkową, obejmującą obrzeża czy też „peryferie bytu”. Wybór mający konsekwencje w przyszłości, sytuuje się w realiach rzeczywistości teraźniejszej, która stanowi przejaw różnorodnych sfer istnienia — życia.

Sedlak sytuuje człowieka, przez istnienie w nim wolności, w katastrofizmie przyrody. „Dochodzimy do wniosku, że człowiek jest jedyną katastroficzną istotą w przyrodzie, i to jednocześnie z wielu powodów. Ma pragnienie nieustannego trwania wobec przemocy śmierci. Posiada więcej pragnień poznawczych niż możliwości. Wynaturza swe instynkty wyniesione ze zwierzęcej przeszłości za cenę używania wątpliwej jakości rozumu dla celowego znalezienia się z biologicznym trwaniem w zmiennych okolicznościach.”¹⁴ Wszystko sprowadza się do „katastrofy” człowieka, który będąc częścią przyrody, wychodzi poza jej granice; nie ma w przyrodzie ani poza nią takiej

¹² K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 127.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ W. Sedlak: *Postępy fizyki życia*. Warszawa 1984, s. 195.

siły, która mogłaby złamać wolność człowieka. Według Sedlaka człowiek w swoim „katastrofizmie” podziela katastrofizm światła, które z natury wolne zostało wprzęgnięte w materię i zaczęło pracować „na konto życia”. Zamknięte i zniewolone w materii, stało się czymś najbardziej pomyślnym dla człowieka. „Przedziwna historia wolności i niewoli światła, na skutek tej niewoli istnieje życie i człowiek [...]. Wolność człowieka sprzęgła się z niewolą światła w masie organicznej. Za cenę ograniczenia światła, z natury nieujarzmionego gońca przestrzeni, człowiek stał się faktem, a jego egzystencja ma posmak wolności.”¹⁵ Być może dlatego w pierwszym odruchu wolność możemy paradoksalnie określić jako „zwyrodniałą niewolę”. Człowiek dzieląc wolność ze światłem, powinien także podzielać jego „katastrofizm”. Podobne zjawisko, które obserwujemy w fizyce, gdy badamy bardzo długie i bardzo krótkie fale elektromagnetyczne, nosi nazwę katastrofy ultrafioletu (krótkie fale) oraz katastrofy podczerwieni (długie fale). Odkrywając związek między światłem i człowiekiem, który stanowi jakby końcowy efekt „wprzęgnięcia” światła w proces życia, dostrzegamy, iż w tym ujęciu faktycznie człowiek uczestniczy w „katastrofizmie”.

Według Sedlaka, który dostrzega wolność człowieka, musimy ten byt, jakim jest człowiek, potraktować w zupełnie inny sposób. Dostrzec fakt, że człowiek nie jest bytem osamotnionym, lecz jest bytem-w-świecie (analogia do wcześniejszej analizy bytu u Heideggera), stanowi z tego powodu „element składowy” społeczeństwa (a więc bytów różnych od niego samego, nie będących nim samym) i jako taki musi się dostosować do narzuconych schematów społecznych. W ten sposób pierwotna wolność jednostki zostaje wtórnie zniewolona przyjętym sposobem bycia. To wtórne ograniczenie wolności przynależy samemu bytowi: człowiek będąc bytem w świecie, uczestnicząc w nim i projektując w świat swoje możliwości jako bytu, w ramach własnej egzystencji w świecie dokonuje wyboru, który nadal jest wolny. Nie determinuje go sam fakt bycia człowieka w społeczeństwie, bycia w świecie.

Próba wyjścia z „katastroficznego” impasu będzie nowa nauka, która postara się szukać nowych odpowiedzi na pytania dotyczące problemów związanych z genezą życia, świadomości, naturą istoty rozumnej, jaką jest człowiek. Wszystkie te problemy zbliża do siebie fakt, iż są niedostatecznie poznane. Sedlak proponuje próbę rozwiązania tych problemów przez odwołanie się do bioelektroniki.

Bioelektronika oraz antropologia stawiają sobie pytanie, w jaki sposób badać człowieka, traktowanego tutaj jako węzeł ewolucyjny zamierzchłej przeszłości, od którego zaczęło się życie, świadomość. Człowiek jako istota nie tylko biologiczna, lecz również psychiczna wyrasta ze świata zwierząt, ale dawno już próg tego świata przekroczył i powrót do natury czy też przyrody

¹⁵ Ibidem, s. 191—192.

jest dlań niemożliwy. Można zatem powiedzieć, iż ewolucja człowieka jest podwójna, gdyż — z jednej strony — człowiek wyrasta z biosfery i w jakiś sposób do niej przynależy, z drugiej — posługując się zdobytą w procesie ewolucji świadomością, tworzy noosferę. Włodzimierz Sedlak proponuje postawienie pytania, które okazuje się podstawowe także dla antropologii: „Jakie jest miejsce człowieka?”¹⁶ Jego poszukiwania nie mają żadnych ograniczeń, gdyż o świecie wiemy tylko to, co odkrył człowiek, badając swoje w nim miejsce, szukając go. Ale nie poszukiwanie czy umiejscowienie gdzieś człowieka jest czymś najważniejszym, bo każde miejsce zawsze okazuje się wyznaczone przez ten byt. „Brak też określonego miejsca dla człowieka, gdyż i tak myślą z niego ucieknę, poszukując innego niż on sam układu współrzędnych. Człowiek utworzył w ten sposób własne *Universum* obejmujące cały świat. Poza siecią człowieczego poznania nie istnieje świat. Świat rodzi się niejako z wejściem tam człowieka.”¹⁷

Pytanie, jakie stawia antropologia, a także bioelektronika, okazuje się pytaniem pozbawionym sensu. Nasze poszukiwania miejsca człowieka w świecie sprowadzają się tylko do próby schematycznego „wtłoczenia” tego bytu, zaszeregowania go w odpowiednią hierarchię bytów, rygorystycznego wyznaczenia wymiaru jego istnienia. Tymczasem byt ten okazuje się najmniej uchwytnym, niedefiniowalnym. Być może stąd rozterki antropologii, iż do tej pory nie zdołała określić, podać definicji, znaleźć miejsca, zbadać, opisać, wyobrazić „idei” człowieka. Podchodząc do tego bytu z różnych stron, podejmując rozmaite zabiegi metodologiczne, nie potrafimy sprostać wymogom epistemologicznym. Ponawiając próby dotarcia do bytu, poznania go, robimy — co prawda ze zdziwieniem — następny krok i jednak odkrywamy jakiś nie znany dotąd element tego bytu, jakim jest człowiek. Sedlak uważa, że nie należy w poznaniu człowieka stawiać ograniczeń, gdyż człowiek i tak je myślą przekroczy, wymknie się z raz ustalonego schematu przedstawiania jego samego. Nadal istnieje wiele problemów, których człowiek nie potrafi rozwiązać, wyjaśnić, dlatego też powinien właśnie na nie skierować swoje poznanie — na przykład na nieznaną genezę życia, nieznaną genezę świadomości, niewiadomą istotę życia czy istotę człowieka.

Człowiek jako podmiot poznający nie wyjaśniał psychiki w biologicznych kryteriach życia, poszedł w kierunku abstrakcji i nadał jej nową jakość — duchową. Od tej pory świadomość określamy jako coś duchowego, niematerialnego, nieorganicznego, o nieskończonej egzystencji. Zestawił dalej człowiek dwa nieokreślone stany: ową świadomość i życie, zwiększając w ten sposób stopień abstrakcji. Oczywiście, to połączenie miało służyć lepszemu poznaniu i zrozumieniu siebie jako bytu; jednocześnie spowodowało, iż

¹⁶ Ibidem, s. 237.

¹⁷ W. Sedlak: *Na początku było jednak światło...*, s. 237.

człowiek raz na zawsze utracił jedność wyobrażeń o sobie samym, zatracił „jedność” bytu, którą następnie przez refleksję filozoficzną, obejmującą okres filozofii starożytnej do współczesności, będzie starał się odzyskać.

Problem jedności człowieka jako bytu autonomicznego sięga refleksji filozoficznej nad kwestiami antropologicznymi, w historycznym ujmowaniu refleksji filozoficznej jawi się nam jako przejście od traktowania jedności człowieka jako faktu — w epoce kosmocentrycznej — do ujmowania owej jedności jako problemu o zasadniczym charakterze w epoce antropocentrycznej. Przy całej odmienności systemów Platona i Arystotelesa jedność duszy i ciała (*hyle* i *morfe*) była czymś danym. Stanowiła ramy analiz bytu ludzkiego, jego natury, a także określenia miejsca w świecie. Moment przełomowy dla przejścia od traktowania jedności bytu ludzkiego jako faktu — do problemu stanowiła filozofia René Descartesa, który na podstawie dualizmu ontologicznego usankcjonował, a także uzasadnił w swoim systemie autonomię i samodzielne istnienie ducha (*res cogitans*) oraz materii charakteryzującej się rozciągłością (*res extensa*). Problem radykalnego oddzielenia dwóch substancji został usankcjonowany, tym samym byt ludzki pozostaje radykalnie rozdzielony, staje się bytem psychofizycznym. Już za czasów Kartezjusza próbowano rozwiązać problem dualizmu psychofizycznego, uzgodnić czy też pozyskać „jedność” radykalnie rozdartego bytu. Zagadnienie to stanie się podstawowym dla filozofów siedemnastego wieku. Przedstawiciele „kontynentalnego kartezjanizmu” (Malebranche, Hobbes, Leibniz, Spinoza) czy też filozofowie „natury człowieka” (Locke, Berkeley, Hume i wielu innych) nie mówili o człowieku, ale o pewnej jego istocie czy nawet „człowieczeństwie”. Tym samym można stwierdzić, iż nie wnieśli niczego istotnego do rozwiązania problemu. W tradycji filozoficznej nastąpiło „przesunięcie” zainteresowań na problem jedności „obrazu świata”.

Dopiero Max Scheler uczynił problem jedności człowieka znaczącym zagadnieniem swojej antropologii filozoficznej. Jako twórca współczesnej antropologii uaktualnia pytanie o istotę człowieka i jego szczególne usytuowanie względem innych bytów. Człowiek — według Schelera — to nie element świata organicznego, lecz osobowość duchowa, która zwraca się ku sobie oraz transcenduje świat. Stara się Scheler uaktualnić pytania, ale stawia je w nowych warunkach (po fenomenologii Husserla). Czym jest człowiek? Jakie miejsce zajmuje w bycie? Jaka jest istota człowieka? Stara się ukazać swoistość tego bytu, poszukuje również relacji pomiędzy bytem ludzkim i światem przyrody, a także stara się uchwycić relacje społeczne. Analizuje momenty „istotnościowe” samego bytu, jakim jest człowiek, w ramach refleksji transcendentalnej, fenomenologicznej. Jego refleksja wymaga bezwzględного wyjścia poza granice naturalistycznych wyjaśnień.

Nie sposób uprawiać antropologii, pomijając znaczenie Schelerowskich refleksji nad człowiekiem. Na nowo postawione pytania znalazły swoje

odzwierciedlenie w dalszych koncepcjach antropologicznych, chociażby Helmuta Plessnera czy Arnolda Gehlena.

Zasadne wydaje się powtórzenie pytania, które okazuje się mocno zakorzenione w tradycji antropologicznej. Sedlak ze świadomością istnienia problemów, jakie wiążą się z tym pytaniem, konsekwentnie poszukuje odpowiedzi na pytania: Czym jest człowiek? Czym jest świadomość? Czym jest życie?

Człowiek zestawiając pojęcie psychiki i życia (czegoś duchowego i czegoś materialnego), pragnął wniknąć w sferę poznania siebie, gdyż sam sobie jawi się jako istota nieznaną. W tym właśnie tkwi wielkość człowieka, który od tego momentu zaczyna poszukiwania samego siebie, swojej świadomej drogi istnienia. Sedlak pisze: „Człowiek nie jest zwierzęciem, które »wywahało« swą jaźń, lecz w pełni człowiekiem, odciętym zdecydowaną linią od świata zwierząt, spośród których wyszedł.”¹⁸ Mając na uwadze pierwotną refleksję filozoficzną czy cofając się nawet do momentu, który Sedlak określa jako moment uświadomienia świadomości, możemy stwierdzić, iż droga, jaką obrał człowiek w poznaniu w tamtym momencie tworzenia wizji człowieka, droga prowadząca do ujęcia siebie w abstrakcyjny sposób, była bliższa i łatwiejsza. Trudniejsza okazuje się droga wiodąca przez biologiczny realizm, która dopiero teraz może stanowić próbę odczytania tych podstawowych dla człowieka pojęć (świadomości, psychiki, życia).

Zgodnie z wymaganiami bioelektroniki musimy odczytywać procesy życia i świadomości, ujmując je jako procesy mające elektromagnetyczną naturę. Umieszczenie człowieka w obrębie bioelektronicznych pojęć nie zmienia niczego w samym obiekcie. Ujmuje tylko kwantowy odcinek oddziaływań między metabolizmem i zjawiskami elektromagnetycznymi w masie biologicznej, jaką jest człowiek. W tych badaniach na plan pierwszy wysuwa się kwantowy charakter światła, który będzie stanowić podstawę zaproponowania nowej wizji nauki — antropologii światła. Nauka ta proponuje, a nawet wymaga nowej wizji nauk biologicznych, Sedlak wręcz żąda spolaryzowania biologii, uwydatnienia nie konwencyjnych procesów chemicznych, ale elektrodynamicznych. „Człowiek rozciągający poświatę jak latarnia, a może tylko człowiek z aurą czy czakrą? [...] Człowiek ze światła? Tak. Prawdziwie. Życie jest światłem. Człowiek ze światła byłby najbardziej promienną prawdą przyrody.”¹⁹ Życie jest światłem — to bynajmniej nie przenośnia czy poetycka metafora. Sedlak sądzi, że w rzeczywistości jest ono elektromagnetyczne jak natura światła. Bioelektronika podpira się faktami naukowymi; na przykład stwierdza, iż mózg jest otoczony polem elektromagnetycznym, które już dzisiaj potrafimy zmierzyć narzędziami pomiarowymi (elektroencefalografem), dzięki czemu określamy niektóre częstotliwości fal (alfa, beta, gamma, theta, delta).

¹⁸ Ibidem, s. 238.

¹⁹ Ibidem, s. 278.

„Być może powstanie też kiedyś chronodynamika stanów biopsychicznych człowieka. Być może będzie można charakteryzować go gradacją barwy światła, a więc częstotliwością elektromagnetycznego pola emitowanego przez organizm [...]. Chronodynamika byłaby najlepszym sposobem wyrażania świetlnej natury człowieka. Natomiast fotogram człowieka byłby najprostszym i najpełniejszym jego psychobiotycznym obrazem.”²⁰

Proponując wyodrębnienie chronodynamiki jako nauki, Sedlak ukazuje się jako wizjoner przyszłości, lecz w zasadzie nie o to chodzi, aby snuć teorie fantastyczne, lecz o wykazanie, że nie należy wyznaczać granic poznaniu.

Homo electronicus jest rzeczywistością nowego spojrzenia na człowieka, jest kwantową wizją człowieka. To nowe spojrzenie na byt ludzki daje nowe szanse poznania świata, wykraczające poza dotychczasowe możliwości poznawcze człowieka jako podmiotu poznającego. *Homo elektronicus* posiada tę samą możliwość odbioru informacji ze świata, co tradycyjny podmiot poznający. Bioelektronika w ramach swoich założeń pozwala wykroczyć poza tradycyjne poznanie. Przed podmiotem — człowiekiem otwiera się możliwość odbioru doznań subtelných, bardzo słabych, nie objętych zmysłami, które dostarczają nam poznania tradycyjnego. „Jest to zdolność odbioru całą swą elektromagnetyczną naturą. Ma więc odbiór zupełny. Pierwsza świadomość jest anatomiczno-fizjologicznym dobrodziejstwem i bywa w swoim zakresie świadoma, natomiast odbiór elektromagnetyczną naturą jest nieświadomy, ale istotny dla życia i normalnego funkcjonowania człowieka.”²¹

Człowiek jest traktowany jako zespół kwantowych łączy życia, musi jednocześnie podlegać tym samym prawom (zaburzeń i synchronizacji drgań elektromagnetycznych) obowiązującym w całym układzie. Świadomość, która ma naturę elektromagnetyczną, jest wspólna i jednakowa dla wszystkich, dzięki temu mogą w układzie zachodzić relacje międzyludzkie. Człowiek może reagować na inny, różny od niego samego byt. Skala tego odbioru bywa najczęściej podświadoma, człowiek może reagować zaburzeniem własnej normy na kontakt psychiczny (przykładowo: z psychiką nie skoncentrowaną w sobie). We wzajemnych relacjach, jakie zachodzą wielokierunkowo, dopuszczone są czynniki normalizujące, takie jak: miłość, przyjaźń, życzliwość, wewnętrzna dyscyplina. Sedlak uważa, że nie ma nowego życia, ono przez miliardy lat jest ciągle w istocie takie samo, należy tylko rozszerzyć sposoby odczytywania go i poznawania jego natury. Sądzi, iż nasze możliwości poznania przyrody na pewno nie stanęły u szczytu. Poznać człowieka — to znaczy poznać lepiej naturę życia, genezę życia, wszechświat. Człowiek starał się opisać świat, poznać tę rzeczywistość, na którą jako byt jest zdany, ze wstydem stwierdził natomiast, że w swym poznaniu ominął siebie, stąd

²⁰ Ibidem, s. 279.

²¹ Ibidem.

wyciągnął wniosek, że ta zachwiana relacja poznawcza musi ulec zmianie. Człowiek jako podmiot poznający musi zmieścić się w kategorii przedmiotu poznawanego. Oznacza to, że proces poznania należy zacząć od samego siebie, odszyfrować kwantowy szew życia. Być może wówczas człowiek rozjaśni problem własnego istnienia, dotrze do tajemnicy jedności swojego bytu, jedności, jaką uzyskuje dla siebie i w sobie, odnajdzie tym samym poszukiwaną jedność ze światem. Jest to oczywiście pewna intuicja filozoficzna, która jednak uprawnia do takiej interpretacji problemów, natomiast sam Sedlak przedstawia to w następujący sposób: proponuje zmianę wektora w badaniach biologicznych, ale w myśl jego koncepcji zmiana ta będzie organizować w nowy sposób inne dyscypliny nauki, w tym również antropologię. „Wymienione równoległości, na razie względne, między wszechświatem i człowiekiem zdają się wskazywać nowy wektor badań biologicznych. Przedmiotem badań będzie człowiek, czyli kierunek badań będzie musiał zaczynać się od badacza. Daje to znacznie szerszą perspektywę niż w dotychczasowym systemie uprawiania biologii. Człowiek daje wgląd swą naturą w konstrukcję życia i wszechświata, jest więc nie tylko obserwatorem kosmosu, nie tylko jego badaczem [...]. Związanie człowieka z wszechświatem istnieje nie tylko na zasadzie poznawczej więzi między podmiotem i przedmiotem badań [...]. Wszechświat sygnalizuje swą naturę i dokonujące się w nim przemiany energetyczne sygnałem świetlnym. Człowiek sygnalizuje świetlnie swą naturę życia i świadomości.”²²

Wspólna biologii i antropologii jest kategoria „życia”, która pozwala na rozpoczęcie poszukiwań jedności człowieka ze światem. Cała trudność leży w tradycyjnym widzeniu człowieka, którego konstrukcję postrzega się jako dwuwarstwowy układ biosu i psychiki, oczywiście z odmiennością tych sfer (materii i formy u Arystotelesa, duszy i ciała u św. Augustyna, *res cogitans* i *res extensa* u Descartesa). Tradycyjne trzymanie się ugruntowanych w filozofii stereotypów nie gwarantuje nowych możliwości poznawczych, dlatego człowiek chcąc rozwiązać problemy swojego istnienia i istnienia jego w świecie, musi ciągle wznawiać poszukiwania. Człowiek czasami instynktownie odkrywa prawdę, ale „istnienie instynktu prawdy w istotnych zagadnieniach nie jest pochwałą człowieka, lecz rzeczywistości”²³. Być może dlatego sam człowiek jawi się sobie jako istota nieznaną. W poznaniu człowieka, jego natury jesteśmy jeszcze na poziomie elementarnym, dlatego też Sedlak dla bytu, jakim jest człowiek, proponuje tymczasową nazwę — *Homo elementaris*.

²² Ibidem, s. 286.

²³ Ibidem, s. 257.

Элжбета Струзик

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ
В АНТРОПОЛОГИИ ВЛОДЗИМЕЖА СЕДЛАКА

Резюме

Представление теории квантовой антропологии Влодзимежа Седлака является попыткой дополнения картины современной антропологии. Человек, в философском аспекте, становится предметом формальных исследований новой науки — биоэлектроники. Биоэлектроника, находя основу в биологических науках, дает возможность рассмотрения проблемы человеческого бытия в новом познавательном плане. Это позволяет создать новую картину человека на фоне традиционных вопросов: Чем является человек? Какое место для человека? Статья является попыткой представления ответов на эти вопросы с точки зрения биоэлектроники, показания проблематичности бытия, определения его единства. В статье представляются также абсолютности бытия, его существования, единства человека и мира, а также проблема сознательности.

Elzbieta Struzik

THE PROBLEM OF HUMAN EXISTENCE
IN WŁODZIMIERZ SEDLAK'S ANTHROPOLOGY

Summary

The presentation of Włodzimierz Sedlak's concept of quantum anthropology is an attempt to complete the picture of contemporary anthropology. The man in the philosophical aspect becomes the formal subject of research of new science — bioelectronics which, looking for the basis in biological sciences, makes the investigation of the problem of human existence in the new cognitive perspective possible. It allows to create the new vision of man in the light of traditional questions: What is the man? What is man's place? The article is an attempt to answer these questions from the perspective of bioelectronics, to show the problematicity of existence, to define its unity. The problem of finiteness of existence, his existence and the unity of man with the world as well as the problem of consciousness have also been discussed in it.