

Karol Chrobak

Od metafizyki do empirii : antropologiczno-filozoficzne wizje człowieka

Analiza i Egzystencja 26, 135-156

2014

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.

KAROL CHROBAK*

OD METAFIZYKI DO EMPIRII. ANTROPOLOGICZNO-FILOZOFICZNE WIZJE CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: człowiek, antropologia, Scheler, Plessner, Gehlen
Keywords: man, anthropology, Scheler, Plessner, Gehlen

Człowiek wyróżnia się spośród świata natury tym, że sam dla siebie stanowi problem, albo też – ujmując to nieco bardziej dramatycznie – że nie potrafi uśpić tkwiącej w nim tendencji do ciągłego problematyzowania samego siebie. Diagnoza ta, której pierwsze przebliski dostrzec można już w Sokratejskim wezwaniu: „poznaj samego siebie”, wskazuje na dwoistość natury człowieka, która zasada się na równoczesnym zajmowaniu dwóch diametralnie różnych perspektyw: z jednej strony perspektywy podmiotowej, z drugiej zaś przedmiotowej. Człowiek potrafi zdobyć się na karkołomny wyczyn polegający na dokonaniu refleksji nad samym sobą jako przedmiotem, nie tracąc równocześnie z pola widzenia siebie jako podmiotu tego aktu. Człowiek – zadając niejako kłam prawom fizyki – jest w stanie znajdować

* Karol Chrobak – adiunkt w Zakładzie Filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe autora skupiają się wokół antropologii filozoficznej, filozofii kultury oraz filozofii społecznej. Przygotowywana przez niego praca habilitacyjna stanowi krytyczną analizę filozofii życia Helmutha Plessnera. Poza tym zajmuje się polską filozofią okresu międzywojennego. Autor monografii poświęconej filozofii Leona Chwistka (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004). Adres e-mail: karol.chrobak@gmail.com.

się w tym samym czasie w dwóch różnych miejscach, obrać względem tego samego obiektu dwie skrajnie różne perspektywy poznawcze. Zjawisko to opiera się na umiejętności zajęcia zdystansowanej wobec siebie pozycji, na zdolności do poznawczego wykroczenia poza siebie. Wyjaśnienie tej szczególnie ludzkiej możliwości w kontekście biologicznej natury człowieka, pogodzenie ze sobą tej przeczącej fizyce umiejętności z fizyczną konstytucją bytu ludzkiego stanowi fundamentalne pytanie antropologii filozoficznej. Jak pisze Joachim Fischer:

w fakcie ludzkiej cielesności oraz w sferze jego życia otwiera się luka, *hiatus*, dualność, która oddziela jedno od siebie samego i w której znajduje swoje miejsce to, co można określić mianem ‘ducha’ [...]. Stąd też filozoficzno-antropologiczne pojęcia człowieka zawsze ewokują rozdartą całość [...]¹.

To rozdarcie oraz wynikająca z niego otwartość człowieka na świat znajdują w pracach Maksa Schelera, Helmutha Plessnera oraz Arnolda Gehlena – trzech głównych przedstawicieli antropologii filozoficznej – wyraźnie różne eksplikacje. Dalsze analizy mają na celu przedstawienie tych koncepcji przy wyraźnym zaakcentowaniu dzielących je różnic, a tym samym ukazanie trzech różnych orientacji antropologii filozoficznej: metafizycznej, egzystencjalnej oraz empirycznej. Zanim jednak przejdziemy do dyskusji wspomnianych koncepcji, wpiery warto zarysować wspólny im wszystkim grunt problemowy oraz metodologiczny.

Teoretyczno-metodologiczna orientacja antropologii filozoficznej

Wszyscy wspomniani autorzy podejmują zagadnienie szczególności ludzkiego sposobu istnienia jako istoty kulturowej. Nie tracą jednak z pola widzenia człowieka jako istoty biologicznej i w tym sensie nieodzownie wpisanej w kontekst otaczającej go przyrody. Tego rodzaju „stereoskopowe” spojrzenie na człowieka wyraźnie przeciwstawia się dziewiętnastowiecznej opozycji myślenia idealistycznego oraz pozytywistycznego. Zdaniem dyskutowanych autorów adekwatne ujęcie problemu człowieka wymaga

¹ J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg–München: Verlag Karl Alber 2008, s. 523.

powiązania obu tych podejść w jedną holistyczną wizję. Stąd też wynika ich wyraźny protest przeciwko Kartezjańskiemu dualizmowi, a tym samym postulat powiązania ze sobą kwestii ludzkiej fizyczności z realizującą się w jej ramach umysłowością (splenie to wyraźnie oddaje kategoria „ciała odczutego”, niemiecki termin *Leib*). Jednak żaden z tych aspektów – ani fizyczny, ani umysłowy – nie bierze ostatecznie góry, oba powiązane są w harmonijną całość, w ramach której jeden nie może funkcjonować bez drugiego. Ten splot sfery fizycznej z psychiczną teoretycy ci ujmują za pomocą pojęcia *związku strukturalnego*² określonego przez wspólne dla obu sfer *prawa strukturalne*³. W związku z tym unikają oni z reguły wyjaśnień genetycznych, odrzucając możliwość redukcji ludzkiej umysłowości czy to do prostych praw mechaniki, czy też do elementarnych popędów biologicznych. Gehlen odnosi się do tej kwestii w początkowych partiach książki *Der Mensch*, pisząc, iż dotychczas starano się człowieka wywieść albo z czegoś, co sytuuje się poniżej jego natury, albo z czegoś, co go istotowo przewyższa. Zamiast tego stawia on postulat wyjaśnienia człowieka z niego samego⁴. W tym celu antropologia filozoficzna koncentruje się przede wszystkim na wyjaśnieniu zasady współwarunkowania się różnych aspektów konstrukcji człowieka, tak natury biologicznej, jak i duchowej. Czego będzie z kolei unikać, to ich wzajemnej redukcji bądź też bezpowrotnego rozszczepienia.

Autorzy dyskutowanych poniżej teorii podchodzili do kwestii psychofizycznej natury człowieka, pytając chociażby o możliwość zajęcia przez człowieka zdystansowanej postawy poznawczej. Tego rodzaju postawa pozwala bowiem uchwycić samego siebie w kategoriach z jednej strony bytu fizycznego, z drugiej zaś psychicznego oraz zapytać o zasadę wzajemnego powiązania dwóch tak różnych form istnienia. Aby jednak uniknąć w tej kwestii rozstrzygnięć arbitralnych i utrzymać badanie natury człowieka w ryzach ścisłego myślenia naukowego, w swoich badaniach uwzględniali tylko te aspekty zjawiska bytu ludzkiego, które były możliwe do uchwycenia w doświadczeniu empirycznym. Specyfikę bytu ludzkiego, jego duchową wyższość nad światem natury starali się zatem wyprowadzić niejako „od

² Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Pytanie o conditio humana*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa: PIW 1988, s. 62.

³ Por. A. Gehlen, *Man. His Nature and Place in the World*, tłum. C. McMillan, K. Pillemer, New York: Columbia University Press 1988, s. 16.

⁴ Por. tamże, s. 4.

dołu”, kierując się wyłącznie potocznym oraz naukowym obrazem człowieka, w ich ramach tylko doszukując się zasady jego „awansu” w zdystansowaną sferę ducha. Projekt antropologii filozoficznej można zatem uznać za próbę powiązania ze sobą dwóch typów antropologii, o których pisał Immanuel Kant⁵: antropologii w ujęciu fizjologicznym z antropologią w ujęciu pragmatycznym. Projekt ten mianowicie opierał się na idei wprowadzenia z fizycznego opisu człowieka, ujmującego go jako wytwór sił natury – czyli byt *stricte* przyrodniczy – możliwości uchwycenia go na sposób pragmatyczny, czyli jako autonomiczne źródło autokreacji, jako byt, który sam niejako przejmując inicjatywę kształtowania samego siebie.

Max Scheler

Tego rodzaju „naukowo-filozoficzne” postawienie problemu człowieka po raz pierwszy pojawia się w eseju Maksa Schelera *Stanowisko człowieka w kosmosie* (1928). Modelem, który wykorzystuje autor, jest wizja świata natury jako piramidy niezależnych warstw, które nakładając się na siebie, dają w rezultacie coraz bardziej zaawansowane formy życia. Na samym szczycie tej struktury znajduje się człowiek, który w pewnym sensie „łączy w sobie” wszystkie niższe formy istnienia, zwińczając je formą ducha. Choć Scheler wyraźnie dystansuje się wobec wszelkich historycznych wizji człowieka (dał temu wyraz chociażby w tekście *O idei człowieka* z roku 1915), trudno nie odnieść wrażenia, iż jego koncepcja w dużym stopniu stanowi ich współczesne odbicie. Po pierwsze, koncepcja warstw bytowych zwińczonych elementem zasadniczo przeciwstawnym wszystkiemu temu, co wydała z siebie przyroda, wpisuje się w teologiczno-idealistyczną wizję człowieka jako duszy bądź świadomości. Po drugie, wizja człowieka jako złożenia wszystkich istotowych określeń bytowych (od rośliny poczynając, a na istocie duchowej kończąc) wydaje się wprost zapożyczona z odrodzeniowej koncepcji człowieka jako *mikrokosmosu* (Giovanni Pico Della Mirandola, *O godności człowieka*, 1486). „Skok”, jaki zaproponował Scheler, miał zagwarantować człowiekowi należne mu miejsce. Sam wyraźnie podkreśla, że inteligencja – którą jeszcze za Alfredem Köhlerem przypisuje

⁵ Por. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2005, s. 1.

szympansom⁶ – nawet spotęgowana do nieskończoności nie złoży się na to, co charakteryzuje człowieka. Zaznacza, że umieszczenie człowieka na szczycie wszystkich form biologicznych, wciąż nie zapewni mu właściwego usytuowania, gdyż szczyt, nieważne, jak wysoko by sięgał, wciąż przynależy do góry. Z tych sformułowań wyraźnie wynika, iż Scheler pojmuje człowieka nie tyle przez pryzmat jego szczególnych umiejętności i osiągnięć, ale poprzez założony już z góry kontrast wobec świata roślin i zwierząt. Takie porównawcze podejście, które już w punkcie wyjścia hierarchizuje poszczególne formy, doskonałość przypisując wyłącznie człowiekowi, wydawać się musi wyraźnie antropocentryczne, a stąd też u samych swych korzeni niebezpiecznie stronicze.

Schelerowski „skok” można obserwować z dwóch perspektyw. Na płaszczyźnie biologicznej przejawia się jako nieciągłość podstawowego dla wszystkich istot żyjących obiegu witalnego, zwanego „łukiem odruchowym” (*Lebenskreis, Funktionskreis*). Struktura ta, po raz pierwszy opisana przez Jakoba von Uexküllą w roku 1909 (*Umwelt und Innenwelt der Tiere*), wiąże środowisko istoty żywej z jej światem wewnętrznym w jedną nierozzerwalną całość. Łuk ten można opisać następująco: przedmiot o określonych cechach charakterystycznych wywołuje odpowiedni bodziec. Bodziec ten zostaje następnie przetworzony w układzie nerwowym, aktywizując w rezultacie określony efektor, który w pożądanym sposobie ingeruje w otaczające środowisko. Mechanizmem odpowiedzialnym za skuteczne i szybkie wiązanie ze sobą bodźca z reakcją jest instynkt. W przypadku człowieka brak odpowiedniego uposażenia instynktowego bądź też możliwość zawieszenia naturalnych instynktów powodują przerwanie łuku odruchowego, co przejawia się w zjawisku refleksji czy też namysłu. Scheler daleki jest od twierdzenia, iż to naruszenie spójności łuku odruchowego stanowi przyczynę pojawienia się refleksyjnego ducha, a tym samym fenomenu człowieka. W jego przekonaniu duch stanowi zupełnie samodzielny, pozabiologiczny czynnik. Charakteryzując go jako szczególną władzę umysłu, Scheler zwraca uwagę przede wszystkim na jego zdolność do uprzedmiotawiania, co podsumowuje słowami: „duch jest [...] rzeczowością”⁷. Uprzedmiotawianie nie jest tu niczym innym jak dystansowaniem się wobec własnych potrzeb oraz

⁶ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa: PWN 1987, s. 77.

⁷ Tamże, s. 83.

popędów i spojrzeniem na rzecz w jej czystym uposażeniu jakościowym. Zajmując tę zdystansowaną wobec własnej konstytucji biologicznej postawę, człowiek przestaje patrzeć na przedmioty jako na elementy swojego bezpośredniego otoczenia, a zaczyna widzieć je w kontekście świata, który jest zupełnie niezależny od niego samego, a na swój sposób jest mu wręcz wrogi. Zamkniętość zwierzęcia w jego środowisku zostaje przez Schelera przeciwstawiona ludzkiej otwartości na świat.

Podążając tym torem rozumowania, Scheler odsłania kolejne „osiągnięcia” dystansu poznawczego. Dzięki niemu człowiek jest w stanie „wzniesić się ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się poza światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania wszystko, włącznie z samym sobą”⁸. Człowiek sam dla siebie staje się przedmiotem poznania, przez co może się również stać przedmiotem samodyscypliny. W tym kontekście Scheler określa człowieka mianem „istoty ascetycznej”, czyli takiej, która potrafi powiedzieć własnym popędem „nie” (*Neinsagenkönnen*). Jeszcze wyższym przejawem dystansu poznawczego jest umiejętność „odjęcia” istnienia danego przedmiotu od jego istoty, oddzielenia tego, co w określonym przypadku kontyngentne, od tego, co w nim konieczne. Tego rodzaju zdolność redukcji ejdetycznej (ideacji) w najwyższym stopniu charakteryzuje człowieka. Człowiek nie tylko, że potrafi odwrócić się od swojej *physis* ku przedmiotom i światu, to jest ponadto w stanie odwrócić się od świata ku samym istotom, które jako niematerialne i beczasowe stanowią jakościowy odpowiednik jego ducha.

Duch jako niematerialny, nie będąc substancją, nie posiada żadnej mocy sprawczej. Tym, co daje duchowi siłę do działania, oraz tym, co stanowi źródło jego aktywności, jest sublimacja powstrzymanej energii popędowej. Freudowski schemat przetwarzania niezrealizowanej siły popędów (w tym w szczególności popędu płciowego) w wytwory kultury zostaje tutaj wiernie wykorzystany, z tą tylko różnicą, że nadana mu zostaje przeciwna wartość. Dla Sigmunda Freuda kultura jest źródłem cierpień współczesnego człowieka, dla Schelera zaś stanowi sferę wolności ludzkiego ducha.

Duch w ujęciu Schelera jako atrybut czy forma „tego, co istnieje”⁹, może nabrać „siły wyrazu” dopiero poprzez wykorzystanie potencjału drzemiącego w biologicznej naturze człowieka. Siła ducha polega w pierwszym

⁸ Tamże, s. 93.

⁹ Por. tamże, s. 105.

rzędzie na zdolności do przekraczania granic: aktualnej potrzeby, własnej jaźni oraz przygodnego uposażenia. Jako taki stanowi on jedyny element, którego nie sposób uprzedmiotowić, gdyż nie jest jakąś szczególną formą substancji, lecz jedynie funkcją polegającą na kierowaniu popędami oraz przedstawianiu im określonych wartości i idei do realizacji. Próba uprzedmiotowienia tej funkcji byłaby nadal jej realizacją, z tą tylko różnicą, że na wyższym niejako poziomie. Duch jednak w przekonaniu Schelera jest nie tylko funkcją, czyli czymś, co w swoim istnieniu jest w pełni uwarunkowane istnieniem określonego ośrodka realizacji tej funkcji. Duch istnieje sam przez się, sublimacji energii popędowej potrzebując wyłącznie do tego, by się zmanifestować. Jak pisze Scheler:

owo 'nie' wobec rzeczywistości, owo wyłączenie, powstrzymanie aktywności centrów popędowych (...) *wcale nie* warunkuje bytu ducha, lecz tylko jakby *dostarczanie* mu energii, a przez to warunkuje jego *zdolność manifestowania się*¹⁰.

Scheler zatem nie zdołał uwolnić się od idealistycznej interpretacji ducha i wciąż postrzegał go jako szczególny rodzaj substancji. Jak pisze Erich Rothacker:

w zasadzie można [...] powiedzieć, iż Schelerowskie pojęcie ducha, czyli jego określenie obejmujące w sobie akty wrazeniowe, czuciowe oraz myślowe, nie sytuuje się *wcale* daleko od tradycyjnych pojęć rozumu¹¹.

Ta niejednoznaczność kluczowej kategorii antropologii Schelera – jej „zawieszenie” pomiędzy interpretacją substancjalną a funkcjonalną – otwiera szereg pytań. Trudno mianowicie wyjaśnić, na czym dokładnie miałyby polegać istnienie ducha niemającego możliwości manifestacji. Równie trudno powiedzieć, czym ta koncepcja miałaby się różnić od teorii sprowadzającej istnienie ducha po prostu do szczególnej formy ludzkiej aktywności. Na te i podobne pytania odpowiedzi może dostarczyć analiza teorii Helmutha Plessnera, który choć wyraźnie krytykował Schelerowskie pojęcie ducha, wiele skorzystał z jego teoretycznego zaplecza.

¹⁰ Tamże.

¹¹ E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag 1964, s. 52.

Helmuth Plessner

Plessner charakteryzuje koncepcję Schelera jako, po pierwsze, aprioryczną, po drugie, formalną. Pod tym względem stawia ją obok współczesnej z nią, choć diametralnie od niej różnej ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. Ich aprioryczność polega na założeniu pewnej czystej istoty egzystencji człowieka oraz na potraktowaniu jego faktycznej, biologicznej postaci jedynie jako dodatkowego aspektu zewnętrznego¹². Ich formalizm z kolei zasadza się na umieszczeniu tej istoty w jakimś „jak”, na

[nałożeniu] na to, co we właściwym sensie ludzkie, takiej struktury, która będzie formalnie i dynamicznie wystarczająca, by umożliwić widzenie tej różnorodności, która doszła do głosu w *pełni* doświadczenia [...], jako możliwych *modi* faktycznego urzeczywistniania się owej struktury¹³.

Plessner, choć zgadza się z podejściem formalnym („[...] umieszczenie ludzkiej istoty w jej »jak« i jej »sposobie« wydaje się zapewniać otwartość wobec całej rozległości kultur i epok”¹⁴), wyraźnie odrzuca postawę aprioryczną. Jego zdaniem antropologia powinna ostatecznie przezwyciężyć dualizm tego, co biologiczne i duchowe, i zaproponować naukę o człowieku „z krwi i kości”. Dlatego też choć za punkt wyjścia swoich analiz Plessner obiera pojęcie ekscentrycznej pozycjonalności, którego zapowiedź znaleźć można już w filozofii Schelera¹⁵, to jednak proponuje jego zupełnie nowy wykład.

Pozycjonalność charakteryzuje wszelkie formy świata organicznego, a tym samym może stanowić podstawę ich zestawiania i porównywania. Wszystko, co żyje, posiada granicę, która je oddziela od tego, co wewnętrzne. Pozycjonalność jest postawą, jaką określona forma istnienia zajmuje względem własnej granicy. Już sam fakt zajmowania określonej pozycji względem własnych granic jest o tyle znamieny, iż zakłada bardzo szczególny sposób istnienia polegający na podwójnej transcendencji; jest to bowiem pewna forma ukierunkowania z jednej strony ku temu, co na zewnątrz z wewnętrznej

¹² Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, dz. cyt., s. 49.

¹³ H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: PWN 1994, s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 25.

¹⁵ Por. M. Scheler, dz. cyt., s. 145.

perspektywy ciała, jak i z drugiej strony ku samemu ciału z perspektywy zewnątrz. Plessner wyraźnie podkreśla ów dialektyczny charakter sposobu istnienia bytu organicznego i zwraca uwagę na współzależność tych dwóch momentów, które współlistniejąc w każdym przejawie życia, nadają mu dynamiczność. Jak pisze w *Die Stufen...*, pod kategorią pozycjonalności

rozumie się ową istotową cechę [bytu organicznego], która sprawia, że dane ciało w swoim istnieniu staje się umiejscowione. [...] momenty „[wykraczania] poza nie” (*über ihm Hinaus*) oraz „[bycia] naprzeciw niego, [skierowanym] ku niemu” (*ihm Entgegen, in ihn Hinein*) określają ów specyficzny sposób istnienia ciała organicznego, które w akcie przekraczania granicy ulega wyniesieniu (*angehoben wird*) i tym samym staje się możliwe do umiejscowienia (*setzbar wird*). Te dwa specyficzne momenty: „[wykraczania] poza siebie” oraz „[bycia] naprzeciw siebie” sprawiają, iż ciało odrywa się niejako od samego siebie i zostaje postawione w relacji do samego siebie; mówiąc bardziej dobitnie: ciało jest zarówno poza sobą, jak i w sobie¹⁶.

Jako że roślinie nie możemy przypisać psychicznego nastawienia wobec samej siebie, a tym samym wobec własnych granic, możemy ją określić tylko jako otwartą formę pozycjonalności, na swój sposób „roztapiającą się” w swoim otoczeniu. Zwierzę z kolei stanowi już formę zamkniętą, gdyż posiada wycucie swych granic, odczuwając siebie jako określoną cielesność (*Leib*). Nie potrafi jednak spojrzeć na siebie z zewnątrz jako na ciało (*Körper*), które jest tylko jednym z elementów środowiska, w którym funkcjonuje. Tym samym postrzega siebie centrycznie jako ośrodek rzeczywistości, ośrodek, który determinuje jego rzeczywistość w najdrobniejszych szczegółach. Zdaniem Plessnera jedyną istotą, która nie tylko zdaje sobie sprawę z własnej cielesności, ale potrafi ją również uprzedmiotowić i ująć jako ciało, czyli jako rzecz pośród innych rzeczy, jest człowiek. Ta zdolność dystansowania się wobec własnego ciała, a dalej wobec własnej jaźni jest tym, co wyprowadza człowieka poza jego centrum i stawia „gdzieś” poza nim, w ekscentrycznej pozycjonalności. Tym, co wyprowadza człowieka poza jego otoczenie, ciało i w końcu jaźń, jest „ja”, tajemnicza zdolność podmiotu do wykraczania poza wszelkie określenia.

¹⁶ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin–New York: Walter de Gruyter 1975, s. 129.

Człowiek w ujęciu Plessnera stanowi złożenie istotowych form bytu, od wegetatywnej poczynając, a na duchowej kończąc, stanowiąc tym samym swego rodzaju zwieńczenie świata przyrody. Zaproponowany przez Schelera warstwowy model form życia kulminujących na koniec w ludzkiej formie istnienia zostaje tutaj zachowany. Zjawisko kumulacji niższych form życia w człowieku polega na tym, iż w ludzkim sposobie istnienia realizuje się pełnia potencjalności zawartych w naturze życia. W człowieku mianowicie dokonuje się pełne rozwinięcie świadomości własnej natury: człowiek nie tylko wie, że ma ciało, nie tylko zdaje sobie sprawę, że jest ciałem pośród wielu ciał, ale ponadto uświadamia sobie to, że wie. Na ten sam aspekt zwracał uwagę Scheler, pisząc, iż: „[z]wierzę słyszy i widzi, nie wiedząc jednak, że słyszy i widzi”¹⁷. Co jednak zdecydowanie odróżnia koncepcję Plessnera od propozycji Schelera, to próba wyjaśnienia ekscentryczności ludzkiej pozycjonalności bez uciekania się do rozstrzygnięć metafizycznych. Podczas gdy u Schelera duch jest dany, a sfera biologiczna odpowiedzialna jest wyłącznie za dostarczanie energii niezbędnej do jego manifestacji, u Plessnera przyroda stanowi właściwe źródło tego, kim jest człowiek. Elżbieta Paczkowska-Łagowska przyrównuje w tym względzie koncepcję Plessnera do morfologii Johanna Wolfganga von Goethego, obaj bowiem analizują formy życia – pierwszy człowieka, drugi rośliny – jako wyprowadzone z całości sił przyrody¹⁸. Plessner, charakteryzując te siły, odwołuje się do teorii retardacji (neotenu, fetalizacji) Ludwiga Bolka oraz teorii przetwarzania instynktów Frederika Buytendijka¹⁹. Pierwsza z tych teorii zwraca uwagę na fakt, że w morfologicznej budowie człowieka można zauważyć utrzymywanie się cech, które u najbliższej z nami spokrewnionych gatunków występują wyłącznie w okresie płodowym (braki motoryczne, niewyspecjalizowanie narządów zmysłów). Biologiczne wyjaśnienie tego zjawiska proponuje druga z tych teorii. Stawia ona tezę, iż tego rodzaju przedwczesne narodziny mają istotne znaczenie przystosowawcze, człowiek zaczyna bowiem wykorzystywać doświadczenie jeszcze niejako w okresie

¹⁷ M. Scheler, dz. cyt., s. 87.

¹⁸ Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Helmuth Plessner. Die Stufen des Organischen und der Mensch*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. II, red. B. Skarga, Warszawa: PWN 1994, s. 389.

¹⁹ Współczesne ujęcie tych zagadnień można znaleźć chociażby w: M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa: PIW 1999 (por. szczególnie: s. 22).

plodowym, w okresie największej chłonności poznawczej, aby tym samym jak najlepiej dostosować się do otaczającej rzeczywistości fizycznej i społecznej. Buytendijk zwraca również uwagę na wydłużony okres młodości u człowieka, a tym samym opóźniony moment osiągnięcia dojrzałości płciowej. Jego zdaniem nierozładowana energia popędowa musi w tym wczesnym okresie zostać rozładowana czy to w formie gier, czy zabaw; te z kolei rozwijają typowo ludzkie zdolności, wśród których kluczową (choćby dla nawiązywania relacji społecznych) jest umiejętność dystansowania się wobec samego siebie.

Zdaniem Plessnera, podobnie jak i Schelera, szczególnie dla człowieka zdolność uprzedmiotawiania wyprowadza go z wąskich granic otoczenia i wprowadza w otwarty świat. Scheler jednak, przypisując tę zdolność metafizycznej instancji ducha, rozumiał to otwarcie jako poznawcze ujęcie świata takim, jakim on jest. Ta zewnętrzna wobec świata perspektywa pozwalała mu przyjąć, iż ludzka otwartość na świat może być absolutna, człowiek faktycznie może zamieszkać w świecie takim, jakim on jest. Plessner z kolei, rozumiejąc ową otwartość jako nieustannie na nowo ponawiany krok z aktualnego „tu i teraz” ku niewiadomemu „poza”, pojmował ją jako niekończący się proces wykraczania poza siebie, a tym samym proces stopniowego poszerzania czy też modyfikowania rzeczywistości, w której się żyje. Ten nieustanny ruch pomiędzy tym, co ustalone i ustabilizowane (środowisko), a tym, co tylko przeżywane jako jego niewyraźne „poza” (horyzont otwartego świata), decyduje w równym stopniu o wyjątkowości, jak i dramatyzmie ludzkiej kondycji. Tej szczególnie ludzkiej tendencji do wykraczania poza określone „tu i teraz” ku nieznanemu odpowiada sama struktura pojmowania przez człowieka samego siebie: jest to struktura możliwości. Jak pisze Plessner:

własne istnienie ukazuje się człowiekowi jako coś indywidualnego tylko w obliczu możliwości, że mógłby być on również kimś innym. Ta możliwość dana jest człowiekowi jako forma jego życia²⁰.

Otwarcie człowieka na świat nie przejawia się zatem w poznawczym objawieniu – w zdolności dokonywania aktów ideacji otwierających przed człowiekiem świat obiektywnych idei i wartości – lecz przede wszystkim w niepokojącym poczuciu niestabilności oraz egzystencjalnej

²⁰ H. Plessner, *Die Stufen...*, dz. cyt., s. 343.

nieokreśloności. Rys ten przesądza o egzystencjalnym wymiarze filozofii Plessnera. Szczególny charakter Plessnerowskiej wizji człowieka można ująć za pomocą tej samej charakterystyki, której Erich Rothacker używa dla naszkicowania specyfiki filozofii egzystencjalnej, przeciwstawiając ją wyraźnie metafizycznej teorii Schelera:

[d]la filozofów egzystencjalnych subiektywna wolność jest bardziej istotna niż obiektywny rozum. Filozofia egzystencjalna jest filozofią wolności. Jednostka odkrywa wolność w sobie samej, nie jako określony punkt, lecz jako niepewność. Właśnie w wolności, ku której dąży idealizm jako do określonego punktu [i] w którym znajduje swój [ostateczny] spokój, egzystencjalista dostrzega [...] zagrożenie, niepewność, skłonność do popełniania błędów, niepokój, pokusę, ciężar odpowiedzialności, przymus [podjęcia] odpowiedzialnej decyzji, ryzyko²¹.

Otwarcie człowieka na świat nie jest zatem czymś człowiekowi danym, lecz raczej zadaniem, czymś, z czym musi się on nieustannie mierzyć bez widoków na ostateczny sukces, czyli ostateczną stabilizację własnej egzystencji. Zadanie to polega na opanowywaniu otwartego świata, który jako że pozbawiony jakichkolwiek punktów odniesienia (choćby w samych popędach), jest również pozbawiony sensu. Jak pisze Plessner:

środowisko powiązane z życiem, uwarunkowane impulsami i dążeniami jest zaakcentowane, natomiast świat przedmiotów i stanów rzeczy nie ma akcentów. Jeśli teraz w miejsce „akcentu” podstawimy „sens”, można będzie stwierdzić, że każde środowisko przedstawia się jako porządek sensownych odniesień, podczas gdy świat jest pozbawiony sensu²².

Wynikające stąd zagubienie wymaga sztucznego domknięcia, stworzenia punktów odniesienia, które umożliwią orientowanie się w otaczającym świecie, nadadzą mu oczywistość i zrozumiałość środowiska. W przypadku człowieka tym zewnętrznym stabilizatorem jego pozycji w świecie jest kultura, która pełni jakby funkcję protezy pozwalającej mu sprawnie funkcjonować. Kategoria „protezy” jest jednak o tyle myląca, iż kultura nie jest czymś dodanym do środowiska ani też osoba nie jest tylko dodatkiem do człowieka jako istoty żywej. Obie te płaszczyzny wzajemnie się przenikają i w pewnym momencie już nie sposób powiedzieć, czy mamy do czynienia

²¹ E. Rothacker, dz. cyt., s. 51–52.

²² H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, dz. cyt., s. 73.

z naturalnym środowiskiem człowieka, czy z jego kulturą, z człowiekiem jako istotą biologiczną czy kulturową. Równowaga pomiędzy tymi dwoma biegunami człowieczeństwa jest chwiejna. Postawa oczywistości względem panujących w danej kulturze norm i wartości chociażby wskutek konfrontacji z kulturą obcą może zostać zastąpiona poczuciem ograniczoności i relatywności. Zacytujmy raz jeszcze Plessnera:

Kultura wyznacza perspektywę jednostronności, zdobytą i utrzymywaną, na którą człowiek jest skazany z chwilą, gdy traci świadomość ograniczoności narzuconych przez nią norm i wzorów. Jeśli ta świadomość zanika – a codzienne życie nie dopuszcza do tego, by człowiek ogarniał także ramy swojej egzystencji – jej miejsce zajmuje świadomość oswojenia i oczywistości²³.

Zaproponowana przez Plessnera wizja człowieka znajduje podsumowanie w trzech zasadach antropologicznych. Pierwsza głosi, iż człowieka charakteryzuje „sztuczna naturalność”. Człowiek jest sztucznie naturalny w tym sensie, że jego pewność działania i skuteczność orientacji nie jest czymś danym mu przez jego biologiczne wyposażenie, lecz wypracowanym w procesie nakładania się doświadczeń kolejnych pokoleń. Człowiek czuje się naturalnie w stworzonym przez samego siebie sztucznym środowisku zwanym kulturą. Druga zasada przypisuje człowiekowi postawę „zapośredniczonej bezpośredniości”. Zasada ta wynika z pierwszej. Skoro człowiek, aby sprawnie funkcjonować, potrzebuje sztucznych stabilizatorów swojej pozycji w świecie, to jego poczucie bezpośredniego, nieskrępowanego kontaktu z rzeczywistością jest wynikiem nałożonych na świadomość wartości, norm i reguł określonej kultury. Gdyby ich zabrakło, człowiek nie tyle trafiłby do raju pierwszych ludzi, co raczej wpadł w chaos jednego z kręgów Dantejskiego piekła. Z tej też pozycji Plessner wyraźnie krytykuje radykalizm społeczny, który postuluje – jego zdaniem zupełnie utopijną – wizję wspólnoty opierającej się na bezpośrednich relacjach między ludźmi, które byłyby uzasadnione wyłącznie ich byciem i chceniem²⁴. Po wojnie odniósł się do tych wizji o wiele bardziej krytycznie, zdając sobie już aż

²³ Tamże, s. 76.

²⁴ Por. H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa Nomos 2008, s. 50.

nadto dobrze sprawę z tego, co tego rodzaju polityka „krwi i ziemi” może przynieść. W roku 1961 pisał:

[z] natury swej najniewinniejsze, najbardziej bezbronne ze wszystkich zwierząt, inwalida swoich wyższych sił, staje się, zawierając tym siłom, domowym zwierzęciem i tym samym mimowolnie przybiera wtórną formę dzikości, staje się drapieżcą, blond bestią²⁵.

Uwaga ta trafnie ilustruje postawioną powyżej tezę o ryzykowności ludzkiej kondycji. Człowiek z jednej strony jest istotą biologiczną, z drugiej zaś kulturową. Tym samym zawieszony jest pomiędzy dwoma światami: z jednej strony światem przyczynowej konieczności, z drugiej zaś światem wolności racji. Tylko on w związku z tym potrafi stać się kimś więcej niż zwierzę i okazać chociażby wspaniałomyślność. Jednak również tylko on potrafi stać się czymś gorszym od zwierzęcia i okazać bestialstwo czy okrucieństwo.

Ten zasadniczy brak równowagi w przypadku człowieka opisuje Plessner zasadą „miejsca utopijnego”, bowiem na pytanie: „Gdzie jest człowiek?” – postawione nie w sensie fizycznym, lecz antropologicznym – odpowiedź jest „nigdzie”. Człowiek jako istota nieustannie dystansująca się wobec samej siebie, jako istota patrząca na siebie niejako z zewnątrz, jest co najwyżej perspektywą, niematerialnym, bezczasowym punktem odniesienia. Punkt ten, czyli pewne abstrakcyjne „ja”, jest czymś, co jako jedyne nie poddaje się uprzedmiotowieniu. Wymyka się wszelkim próbom uprzedmiotowienia w tym sensie, że samo uprzedmiotowienie musi je założyć jako zewnętrzną, niezależną perspektywę. Plessner zatem unika metafizycznej substancjalizacji centrum osobowego – którą jeszcze naznaczona jest teoria Schelera – i pojmuje je już wyłącznie na sposób funkcjonalny jako akt przekraczania własnych granic. Stąd też na pytanie, czym czy też kim jest ów abstrakcyjny punkt, z którego człowiek może dokonać swojego uprzedmiotowienia oraz zdać sobie sprawę z własnego istnienia, Plessner odpowiada, iż jest nim nicość. Jak pisze: „[ludzka] egzystencja jest tak naprawdę postawiona na niczym (*auf Nichts gestellt*)”²⁶.

Ta zewnętrzna perspektywa, która nigdy nie może zostać utożsamiona z moim aktualnym cielesnym „ja”, jest o tyle kluczowa dla rozważań

²⁵ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, dz. cyt., s. 83.

²⁶ H. Plessner, *Die Stufen...*, dz. cyt., s. 293.

Plessnera, że pozwala przejść z płaszczyzny indywidualnego podmiotu na płaszczyznę świadomości zbiorowej. W tym sensie choć nie mogę powiedzieć, że to ja jestem twórcą kultury, to mogę jednak stwierdzić, że twórcą tym jest cała ludzkość reprezentowana w owym czystym „ja”, do którego mam ciągły dostęp jako istota z natury zdolna do postawy zdystansowanej. Jednostka rozumiana jako czyste „ja” czy też abstrakcyjne „my” stapia się z całą ludzkością. Plessner nawet stwierdza, iż

jednostka jest ludzkością, co znaczy[, że] jako jednostka jest w pełni reprezentowalna i zastępowalna. Każdy inny mógłby stanąć na jej miejscu, skoro jest ona z nim zespolona w utopijności pozycji ekscentrycznej w źródłową wspólnotę o charakterze My²⁷.

Arnold Gehlen

Tym, co Plessner szczególnie podkreśla w swojej koncepcji człowieka, jest dynamiczność, chwiejność i niepewność ludzkiej natury. W jego przekonaniu nie sposób jednoznacznie wpisać człowieka w (otwarty) świat, zwierzę zaś w (zamknięte) środowisko. Tego rodzaju uproszczenie Plessner zarzuca Schelerowi, który jego zdaniem „zbyt gładko [...] godzi się z dawnym hierarchicznym schematem ciało-dusza-duch”²⁸. W analogicznym tonie wypowiada się o antropologii Schelera Herbert Schnädelbach, pisząc, iż „naraża się [on] na podejrzenie, iż ciąży ku przestarzałemu modelowi nauki jako ‘wiedzy o istocie’ i chce go reanimować pod znakiem filozofii”²⁹. W równie krytycznym tonie Plessner odnosi się do koncepcji Arnolda Gehlena, który opowiadając się za filozoficzno-empirycznym ujęciem człowieka, zakłada, „że idea środowiska obejmuje otwarcie na świat”³⁰. Zdaniem Gehlena otwarcie na świat, które wynika ze szczególnej budowy morfologicznej człowieka, zmusza go do wzniesienia swojego własnego środowiska utkanego z różnego rodzaju instytucji. Pogląd ten wyklucza jakiegokolwiek

²⁷ Tamże, s. 343.

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁹ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1992, s. 339.

³⁰ H. Plessner, *Die Stufen...*, dz. cyt., s. 72.

rodzaju napięcie pomiędzy światem a środowiskiem i łączy je ścisłą zależnością: środek–cel. Stąd też Plessner określa filozofię Gehlena mianem „antropologii pragmatystycznej”³¹. Filozofię tę można charakteryzować jako pragmatyczną z tego również względu, iż jest ona zorientowana wyraźnie krytycznie wobec internalistycznego pojmowania świadomości i zamiast tego proponuje ją rozumieć jako aspekt uzewnętrznionego działania. Jak piszą Axel Honneth i Hans Joas:

oryginalna kategoria ‘doświadczenia mentalno-emocjonalnego’, która stanowiła punkt odniesienia wczesnej krytyki racjonalizmu – formułowanej jeszcze z perspektywy samej świadomości – [zostaje] rozwinięta w kategorię działania, która otwiera możliwość pojmowania świadomości jako fazy realizacji działania, [zupełnie] w duchu pragmatyzmu. Myśl ta stanowi podstawę antropologii Gehlena³².

Gehlen stawia sobie za zadanie przedstawienie kompletnej wizji człowieka obejmującej wszystkie sfery jego aktywności. Stąd też odrzuca wyjaśnienia kauzalne, które starają się wyizolować pewien jeden określony czynnik, z którego można by wyprowadzić całą różnorodność zjawiska. Wyjaśnienie kauzalne Gehlen stara się zastąpić wyjaśnieniem holistycznym, które nie absolutyzuje żadnego z aspektów wyjaśnianego fenomenu, lecz wszystkie wpisuje we wspólny krąg zależności. Wyjaśnienie takie ma

[polegać] [...] na określaniu relacji pomiędzy warunkami i może być sformułowane następująco: bez A nie ma B, bez B nie ma C, bez C nie ma D; i tak dalej. Jeśli ciąg ten w końcu domknie się w okrąg – bez N nie ma A – wówczas osiągniemy całkowite zrozumienie odnośnego systemu bez uciekania się do metafizyki pojedynczej przyczyny. Powinno być oczywiście jasne – podkreśla Gehlen – że tylko taka metoda jest adekwatna do badania „totalności” człowieka³³.

³¹ Por. tamże.

³² A. Honneth, H. Joas, *Social Action and Human Nature*, tłum. R. Myers, Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 50.

³³ A. Gehlen, *Man...*, dz. cyt., s. 11. Na znaczenie tego rodzaju metody myślenia dla filozofii Gehlena zwracają uwagę również inni autorzy. Por. H. Delitz, *Arnold Gehlen*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2011, s. 20. Delitz nazywa ten szczególnie typ refleksji „myśleniem po kole” (*im Kreis denken*); pisze też, iż określa się go również mianem „labiryntu myślowego” (*Gedanken-Labyrinth*).

Jeśli to logiczne pojęcie warunku przełożymy na język empirycznego badania przyrody, otrzymamy pojęcie środka. Zasadnicza teza Gehlena głosi, że duchowa natura człowieka stanowi środek do utrzymania się przy życiu człowieka jako istoty biologicznej.

Człowiek z biologicznego punktu widzenia jest istotą wysoce problematyczną, by nie powiedzieć wręcz paradoksalną. Oceniając go z tej świadomie zawężonej perspektywy, otrzymujemy obraz istoty naznaczonej brakiem (*Mängelwesen*), która nie dysponuje wystarczającym wyposażeniem biologicznym, by móc się utrzymać przy życiu. Gehlen ma w tym przypadku na myśli przede wszystkim niedostateczne wyposażenie w instynkty, braki naturalnych środków obronnych i ochronnych. Pojęcie istoty naznaczonej brakiem sięga swoimi korzeniami słynnej pracy Johanna Gottfrieda Herdera *Traktat o pochodzeniu języka* (1772). Pojawia się również marginalnie w tekstach Maksa Schelera³⁴, jednak dopiero u Gehlena zostaje mu przypisane miejsce centralne jako punktowi wyjścia wszystkich dalszych analiz. Jak jest bowiem możliwe, aby istota biologicznie tak uboga i słaba mogła wspiąć się na poziom, na którym jest w stanie bezpiecznie prowadzić własne życie? Odpowiedź Gehlena wiedzie poprzez pojęcie działania. Jedynie aktywna postawa człowieka jako istoty działającej (*handelndes Wesen*), postawa świadomego ingerowania w świat i opanowywania świata była w stanie postawić go tam, gdzie obecnie się znajduje.

[C]złowiek – pisze Gehlen – zdany na surową przyrodę jak zwierzę, przy wrodzonej mu konstrukcji fizycznej i niedostatku instynktów, nie byłby w żadnym razie zdolny do życia. Te braki kompensuje mu zdolność reagowania na tę najpilniejszą potrzebę: człowiek potrafi ową surową przyrodę, i to dowolną przyrodę, jakiegokolwiek by miała właściwości, zmieniać w taki sposób, że służy to jego życiu³⁵.

Tym samym rozwijana przez niego filozofia człowieka staje się filozofią działania, a co za tym idzie – nabiera wyraźnych rysów pragmatycznych. W uwagach wprowadzających do *Urmensch und Spätkultur* wyraźnie

³⁴ Por. M. Scheler, dz. cyt., s. 111.

³⁵ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik 2001, s. 37.

podkreśla, iż swoje badania kulturowo-antropologiczne uprawia jako naukę o działaniu³⁶.

Ludzkie niedostatki obejmują w pierwszym rzędzie tzw. redukcję instynktów, czyli „filogenetyczne zerwanie niemal wszystkich trwałych powiązań pomiędzy »wyzwalaczami« a wrodzonymi, wyspecjalizowanymi wzorcami ruchowymi”³⁷. Skutkiem tego jest dezorientacja wynikająca z braku uposażenia w swego rodzaju przed-wiedzę o tym, jak w określonej sytuacji zareagować. Równoległym efektem, który towarzyszy temu zjawisku, jest przerost siły popędowej (*Triebüberschuss*) nad możliwościami jej spożytkowania dla zaspokojenia podstawowych potrzeb. Brak biologicznego zdeterminowania oraz zapas niespożytkowanej energii składają się na obraz człowieka jako istoty, której przypisana zostaje plastyczność oraz szerokie, choć przy tym ryzykowne możliwości kształtowania samego siebie³⁸. Postawa ta określa ludzką otwartość na świat. W ujęciu Gehlena kategoria ta ma jednak nieco inny charakter niż w ramach teorii Plessnera. Ten ostatni bowiem widział w niej przejaw ekscentrycznej pozycjonalności człowieka, która jest możliwa dzięki zdolności człowieka do dystansowania się wobec samego siebie. U Gehlena zaś kategoria ta nabiera charakteru negatywnego, ponieważ tym, co sprawia, iż człowiek jest istotą otwartą, jest nie tyle jakaś jego pozytywna zdolność, lecz właśnie pewien brak polegający na zubożeniu jego uposażenia instynktowego.

Ryzykowność i niestabilność istoty ludzkiej zagraża jej biologicznej egzystencji. Aby przetrwać, człowiek musi kompensować naturalną dla siebie otwartość w formie wypracowywanych w procesie akulturacji mechanizmów stabilizujących. Wrodzone instynkty człowiek uzupełnia społeczno-kulturowymi nawykami, które odciążają go (*entlasten*) od nadmiaru i chaosu otwartego świata. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa język, który stanowi źródło większości osiągnięć człowieka. Język wyzwala go z ograniczeń aktualnej sytuacji, gdyż symbol, nie będąc częścią symbolizowanej rzeczy, może ją również reprezentować pod jej nieobecność. Ta możliwość tkwiąca w symbolu tworzy nowe pole manifestacji dla wyobraźni, która umożliwia człowiekowi zdystansowanie się wobec określonego „tu i teraz”. Język jest

³⁶ Por. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004, s. 6.

³⁷ A. Gehlen, *Man...*, dz. cyt., s. 19.

³⁸ Por. A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, dz. cyt., s. 40.

zatem istotnym środkiem umożliwiającym uprzedmiotawianie i to nie tylko otaczających obiektów, lecz również własnej jaźni. Człowiek jest w stanie uwolnić się od swojej wewnętrzności, komunikując swoje myśli i uczucia. Ponadto, język otwiera przed nim świat wewnętrzny innych ludzi, dzięki czemu jest on w stanie wzbogacać swoją wiedzę także o cudze doświadczenia.

Te różne zdolności manifestujące się w języku stanowią fundament wszystkich form, jakie wprowadza człowiek celem zachowania i zabezpieczenia swojego życia. Ich głównym zadaniem jest powiązanie ludzkiej otwartości ze stabilnością i bezpieczeństwem, które gwarantuje środowisko. Formy te, będące na wzór instynktów stałymi wzorcami zachowań, Gehlen określa mianem „instytucji”. Charakteryzuje je jako „filary i zewnętrzne podpory”³⁹, jako

historycznie uwarunkowane sposoby opanowywania zadań i okoliczności mających krytyczne znaczenie dla ludzkiego życia, [...] jako stabilizujące siły i jako formy, które istota, ze swojej natury zagrożona, pozbawiona stabilności oraz afektywnie przeciążona, odkrywa, aby zachować samą siebie zarówno w swojej indywidualności, jak i wzajemności⁴⁰.

Wszystkie te sposoby opanowywania przestrzeni życia składają się na sferę ludzkiej kultury, którą tym samym można określić jako „sztuczne środowisko człowieka”. Gehlen charakteryzuje ją podobnie jak Plessner jako zewnętrzną wewnętrzną polegającą na tym, że ludzkie wnętrze zostaje nierozzerwalnie związane z ustanowionym przez niego zewnętrzem. Jego zdaniem „nakładanie się, czyli pomieszczenie tego, co pochodzi z wewnątrz, i tego, co pochodzi z zewnątrz, sięga nieskończenie głęboko, zapewne aż do jądra substancji człowieka”⁴¹. W tym ujęciu pojęcie kultury zostaje konstytutywnie powiązane z naturą człowieka, tak że człowiek poza kulturą okazuje się jedynie prymitywną istotą zepchniętą „z powrotem w naturalną niestabilność [jej] życia popędowego”⁴².

³⁹ Tamże, s. 45.

⁴⁰ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt 1969, s. 97; cyt. za: A. Honneth, H. Joas, *Social Action and Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 58.

⁴¹ A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, dz. cyt., s. 93.

⁴² Tamże, s. 97.

Przekonanie, iż instytucjonalny „międzyświat” (*Zwischenwelt*), który powstaje w pustej przestrzeni (*hiatus*) pomiędzy charakterystycznym bodźcem a określoną reakcją, jest jedynym środkiem „uleczenia” człowieka z jego ryzykownej i niestabilizowanej natury, skłania Gehlena do zajęcia stanowiska wyraźnie konserwatywnego. Widać to na przykładzie Gehlenowskiej krytyki awangardy, która jego zdaniem ma destrukcyjny wpływ na istniejące instytucje, a tym samym stanowi poważne zagrożenie dla stabilności człowieka. Głównym mechanizmem wszelkiej awangardy, w tym przede wszystkim awangardy artystycznej, jest – posługując się określeniem Gehlena – „ekscentryczność, [czyli] przekraczanie wszelkich miar w przedsięwziętych działaniach”⁴³. W proponowanym przez niego ujęciu człowiek, aby przetrwać, musi porzucić pozycję zdystansowaną, zapośredniczając ją całą siecią instytucji. Ich krytykowanie i podważanie niebezpiecznie zwraca człowieka ku jego pierwotnemu dystansowi wynikającemu z biologicznych niedostatków jego natury. Jednym ze skutków tego odrotu od kultury jest zdaniem Gehlena współczesny subiektywizm. Ponieważ polega on na zwróceniu się człowieka ku swojemu wnętrzu bez właściwego zapośredniczenia w instytucjonalnej zewnętrzności, musi on skutkować poczuciem zagrożenia, destabilizacji oraz bezsilności.

Nigdy – pisze Gehlen – ludzie nie byli bardziej niż dzisiaj zdani na skąpe rezerwy swych przypadkowych, nieutralonych cech. Nigdy te rezerwy nie były silniej obciążone i w konsekwencji bardziej kruche⁴⁴.

Uwagi końcowe

Omówione powyżej koncepcje wychodzą zasadniczo z tych samych założeń metodologicznych, stawiają sobie mianowicie za zadanie filozoficzną refleksję nad człowiekiem, która w tym samym stopniu co racjonalnej spekulacji trzymałaby się wyników badań nauk szczegółowych. Z tej naukowo-filozoficznej perspektywy prezentowani w tym artykule przedstawiciele antropologii filozoficznej starali się uchwycić psychofizyczną jedność człowieka. Zdaniem Schelera wyróżniająca człowieka zdolność

⁴³ Tamże, s. 155.

⁴⁴ Tamże, s. 119.

do przekraczania tego, co biologicznie partykularne, pozwala przyjąć istnienie pewnego pozabiologicznego czynnika zwanego „duchem”. Z tezą tą nie zgadza się Plessner, twierdząc, iż zdolność dystansowania się wobec własnej kondycji biologicznej jest czymś, co należy przypisać nie tyle niezależnemu czynnikowi czy też metafizycznej zasadzie, lecz wyłącznie szczególnie ludzkiej pozycji w świecie. Pozycja ta polega na umiejętności równoczesnego pozostawiania *w sobie* oraz wykraczania *poza siebie*, a zatem zdolności dystansowania się *wobec siebie*. Funkcja ta skazuje jednak człowieka na konstytutywną dwubiegunowość i niestabilność z jednej strony jako istoty biologicznej, z drugiej zaś kulturowej. Gehlen przeciwstawia koncepcji Plessnera wizję człowieka, zgodnie z którą jego biologiczna niedoskonałość oraz stan permanentnego zagrożenia stanowią motor jego samorozwoju. Proces ten dzięki stopniowej instytucjonalizacji rzeczywistości człowieka prowadzi ostatecznie do stabilizacji oraz bezpieczeństwa jego egzystencji.

Każda z tych koncepcji interpretuje człowieka z nieco innej perspektywy, otrzymując w efekcie inny jego obraz. Podczas gdy koncepcja Schelera zdradza jeszcze wyraźne rysy metafizyczne, teoria Plessnera podkreśla raczej egzystencjalny aspekt ludzkiego sposobu istnienia. Gehlen z kolei ujmuje człowieka z perspektywy jego konstytucji biologicznej, w niej tylko starając się odkryć źródła jego duchowo-kulturowego bogactwa. Wskazane różnice nie przeszkadzają jednak umieścić je wszystkie pod wspólnym szyldem „antropologii filozoficznej”, wszystkie one bowiem rozpatrują człowieka w jego dwoistej, biologiczno-duchowej strukturze. Wszystkie zwracają uwagę na jego szczególną zdolność dystansowania się wobec tego, co fizyczne i biologiczne, i wznoszenia się na poziom abstrakcji. Wszystkie podkreślają, iż na tym szczególnie ludzkim poziomie sytuuje się właściwy tylko człowiekowi świat kultury, który stanowi jego bezpośrednią ekspresję jako istoty społecznej. Jeśli zatem spojrzymy na dzielące tych autorów różnice z punktu widzenia tego wspólnego rdzenia problemowego, będziemy mogli ujrzeć człowieka w jego pełnym, niemal kalejdoskopowym bogactwie.

FROM METAPHYSICS TO EMPIRICISM.
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY ON MAN

Summary

This essay focuses on three conceptions of man formulated within the German school of philosophical anthropology. I discuss, one by one, theories by Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen. First, I emphasize the common to these theoreticians methodological assumptions consisting primarily in an opposition against the Cartesian dualism and in founding a ground for philosophical analysis in the results of scientific research. Second, I present their conceptions of man stressing at the same time dissimilarities that differ them from each other. These differences concern first and foremost their general orientation: while Scheler's understanding of man is clearly determined by a metaphysical idea of a permanent essence of man, Plessner's conception focuses rather on a dynamic, historical way of manifesting of their existence. Philosophy by Gehlen in turn presents a picture of man as a biological being who by their own effort, by emerging institutional reality, stabilizes their existence.