

# Józef Kożuchowski

---

## Obraz człowieka we współczesnej niemieckiej antropologii filozoficznej a myśl Josefa Piepera

---

Studia Elbląskie 6, 217-226

---

2004/2005

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## OBRAZ CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNEJ NIEMIECKIEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ A MYŚL JOSEFA PIEPERA

### WSTĘP

Artykuł ten przedstawia poglądy czterech najbardziej uznanych antropologów niemieckich XX w. w perspektywie myśli klasycznej a zwłaszcza Josefa Piepera. Za takich uważa się — idąc za sugestią „niemieckiego Tatarkiewicza” czyli Hansa Joachima Störiga — Maxa Schelera, Arnolda Gehlena, Jakuba Uexkülla i Helmutha Plessnera<sup>1</sup>. Z trzema pierwszymi Pieper prowadził polemikę w swoich dwóch książkach: *Die Wahrheit der Dinge* i *Die Welt und Umwelt* bazując na myśli klasycznej, zwłaszcza w wydaniu Tomasza z Akwinu. Myśliciel z Münster wykazywał przy tym aktualność i doniosłość oraz zaskakującą głębię spostrzeżeń Akwinaty na temat człowieka — bliżej nam nieznanym lub po prostu zapomnianych. Podkreślał następnie ich znaczenie w wyjaśnianiu szczególnie trudnych kwestii dotyczących rzeczywistości *homo sapiens*.

Z czwartym antropologiem — Plessnerem — Pieper nie polemizował, ale go cenił i niejednokrotnie powoływał się na niego przy omawianiu niektórych problemów z zakresu filozofii społecznej, zaprezentowanych w *Grundformen sozialer Spielregeln*. Myśl Plessnera poznamy z wypowiedzi, a ściślej mówiąc z treści wywiadu autora z prof. Bartholdem Waldem (sierpień 2003).

Artykuł ten, po drugie, przybliży odniesienie Piepera do poglądów powyższych antropologów z punktu widzenia teorii człowieka zawartej w tradycji Zachodu, szczególnie zaś, jak już stwierdzono, filozofii Tomasza. Dodajmy jeszcze, iż zdaniem prof. Walda szczególny wkład Piepera do antropologii Tomasza polega na krytycznej dyskusji myśliciela z Münster z dwoma antropologami Arnoldem Gehlenem i Jakubem Uexkülem.

W trakcie lektury najpierw zwrócić musi uwagę stanowisko Uexkülla i Gehlena, z którego wynikałoby, iż między człowiekiem a zwierzęciem istniałaby zaledwie różnica co do stopnia rozwoju, w rezultacie czego człowiek byłby tylko wyżej zorganizowanym zwierzęciem. Naturalnie — jak wykazuje Pieper — nie potrafi się ono ostać i obronić w świetle filozofii klasycznej.

Natomiast spojrzenie Schelera, obrazujące jego idealistyczne stanowisko, jakkolwiek akcentuje transcendencję człowieka wobec przyrody (zwierząt), również

---

<sup>1</sup> H.J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 1999, s. 718–729.

nie wyjaśnia zadowalająco specyfiki i natury człowieka. Jak podkreśli Pieper absolutyzuje ono ducha ludzkiego i oznacza raczej uduchowanie człowieka na sposób romantyczny.

## I. JAKUB UEXKÜLL A JOSEF PIEPER<sup>2</sup>. CZY TYLKO ILOŚCIOWA DYSPROPORCJA RÓŻNI CZŁOWIEKA OD ZWIERZĘCIA?

Jak się podkreśla w filozofii niemieckiej, swoimi badaniami relacji zachodzących pomiędzy istotami żywymi i ich środowiskiem Uexküll stał się praojcem współczesnych badań dotyczących zachowań. Interesujące, że sam Plessner często się będzie do nich odwoływać<sup>3</sup>. Podobnie jak i Gehlen, Uexküll wskazuje na zwierzęcy rodowód człowieka sądząc, iż między nim a zwierzęciem istnieje jedynie kwantytatywna różnica. Podkreślać będzie następnie, iż pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem istnieje jedynie kwantytatywna dysproporcja, co unaocznia rozmiar uzdolnień do relacji z rzeczywistością. Owszem Uexküll słusznie podkreślił, że pole relacji zwierząt ze światem stanowi tylko fragment rzeczywistości. Jednocześnie wbrew temu, co dotąd powszechnie uważano odkrył, iż nie należy sądzić jakoby obdarzone zmysłem wzroku zwierzęta wszelkie możliwe do spostrzeżenia rzeczy z obszaru ich środowiska widziałyby również. Zdaniem tego niemieckiego filozofującego biologa, środowiska zwierząt nie są równoważne rozległej naturze (przyrody), lecz ciasnemu i ubogemu wyposażonemu mieszkaniu<sup>4</sup>. Tytułem wyjaśnienia dodajmy, że Uexküll rozumie środowisko jako wycinek rzeczywistości określony i ograniczony przez biologiczne cele. Jawi się to środowisko rzeczywistości jako prawie pozbawione mebli, jeśli redukuje się je do realizacji potrzeb życiowych: pożywienia, rozmnażania (kopulacji), poczucia bezpieczeństwa (dodatkowo wchodzi elementy zabawowe). Zwierzęta zatem w swym poznaniu nie ogarniają nawet obszaru, jaki mają przed sobą, a reagują jedynie tylko na pewne jego aspekty, na które każą im zwracać uwagę cele witalne. Potwierdza się więc, że nie wszystko to, co „teoretycznie” mogłyby poznać, również faktycznie spostrzegają. Kawka tylko dlatego obiekt szczególnie przez nią pożądaną czyli konika polnego pozostawia jemu samemu, ponieważ nie poznaje go, gdy ten znajduje się w stanie bezruchu.

Zwierzę wprawdzie, według Uexkülla, jest całkowicie dopasowane do środowiska. Zarazem pozostaje w nim zupełnie zamknięte, i to tak bardzo, że nie potrafi w żaden sposób przekroczyć jego granic. Nie jest bowiem zdolne spostrzec

<sup>2</sup> J. Uexküll (1884–1944) z pochodzenia Estończyk studiował zoologię na Uniwersytecie w Dorpacie. Po jej ukończeniu najpierw prowadził badania eksperymentalne nad fizjologią mięśni i nerwów. W latach 1924–1940 na Uniwersytecie w Hamburgu pełnił najpierw różne pomocnicze funkcje, zostawszy następnie kierownikiem akwarium, które przekształcono w Instytut Badań Środowiska. W 1940 roku przeszedł w stan spoczynku i wyjechał na Capri, gdzie przebywał aż do śmierci; por. *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. B. Skargi, Warszawa 1994, s. 433.

<sup>3</sup> H.J. Störig, j.w., s. 725.

<sup>4</sup> J. Pieper, *Welt und Umwelt*, w: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, Hamburg 1996, s. 184; tenże, *Wahrheit der Dinge*, München 1947, s. 100–102.

położonych poza nim obiektów. Człowiek natomiast, zdaniem tegoż antropobiologa, w swych możliwościach poznawczych byłby również istotą zdeterminowaną przez środowisko. Nasz ludzki świat, jak mówi — „bynajmniej nie może rościć sobie prawa, by był bardziej obiektywny i bardziej realny, aniżeli światy postrzegane przez zwierzęta”<sup>5</sup>. Powyższy sens wypowiedzi niemieckiego zoologa wskazuje i potwierdza, że przedstawiciel *homo sapiens* pryncypialnie (zasadniczo) pozostaje ograniczony do swojego środowiska, które ma wydzźwięk biologicznej celowości. Jak zwierzę bowiem tak również człowiek nie potrafiłby ani spozstrzegać, ani odnajdywać obiektów położonych poza granicami środowiska.

## II. CZY TEORIA JAKUBA UEXKÜLLA JEST ZBIEŻNA Z MYŚLĄ IMMANUELA KANTA?

W związku z tym, że człowiek nie różniłby się pod względem możliwości relacji ze światem od zwierząt, a te ostatnie cechuje zamknięcie się w sobie i ograniczenie się do odniesień typowych dla środowiska — wynikałoby, iż we wszechświecie byłyby obecne „wyłącznie subiektywne rzeczywistości”<sup>6</sup>. Innymi słowy: „tyle istniałoby postrzeganych światów, ile znajdowałyby się żyjących podmiotów”<sup>7</sup>. Brzmi to w pewnym sensie jako echo nauki Kanta, jeśli uwzględnimy, że według tej nauki nie poznajemy rzeczy same (rzeczywistość obiektywną) lecz wrażenia otrzymane „ze świata” (rzeczywistość subiektywna)<sup>8</sup>. W istocie Uexküll sądził, że jego teoria pozwoliła wreszcie biologii uzyskać styczność z filozofią Kanta<sup>9</sup>. Trudno jednakże zaakceptować taką jego tezę — należy raczej uznać ją za nieporozumienie. Myśliciel z Królewca wskazuje bowiem przynajmniej pośrednio na zupełną inność człowieka względem świata zwierząt. Zakłada przecież posiadanie przez niego duszy nieśmiertelnej, kierowanie się prawem moralnym, postulatami religii, itd. Ponadto podkreśla, iż nasze poznanie wyraża się w sądach. Wszystkiego tego w świecie zwierzęcym absolutnie nie można stwierdzić<sup>10</sup>. Interesujące, że Uexküll nie zauważa jakby braku spójności logicznej w swym spojrzeniu na człowieka i jego potencjał poznawczy. Dlaczego bowiem — jak pisze Pieper — „ograniczona do własnego środowiska i zamknięta w sobie istota mogłaby przeprowadzać badania środowiska oraz organizować wędrowki i wyprawy badawcze przez te środowiska — nie tylko pośród zwierząt lecz i innych ludzi”. A tę kwestię akcentuje przecież Uexküll, o czym świadczy zresztą tytuł jego małej książki *Wędrowki poprzez środowiska zwierząt i ludzi*<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> J. Pieper, *Welt...*, jw., s. 183.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> M.A. Krapiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1998, s. 185.

<sup>9</sup> J. Pieper, jw., s. 185.

<sup>10</sup> O. Höffe, *I. Kant*, Warszawa 1995, s. 250–253.

<sup>11</sup> J. Pieper, jw., s. 186.

### III. DLACZEGO TEORIA UEXKÜLLA W ŚWIETLE KLASYCZNEJ KONCEPCJI DUSZY JEST NAIWNA?

Niewątpliwie zatem, jak podkreśla Pieper, Uexküll rezultaty uzyskane w biologii, a dokładniej mówiąc przy badaniu zwierząt naiwnie odnosi do świata ludzkiego. Budzić to musi tym większe zdziwienie, jako że wyjaśnia je jako zobowiązujące dla naszego spojrzenia na ten świat. Taka konkluzja niemieckiego badacza środowiska wykazująca, że zdolności człowieka w sferze relacji ze światem są takie same jak i zwierząt, oraz sugerująca, jak już powiedziano, brak istotnej różnicy pomiędzy tymi bytami, jawi się jako nieporozumienie. Wynika to stąd, że człowiek posiada duchową duszę. Ta zaś oznacza zdolność do relacji o tak rozległej sile, że przekracza granice środowiska. Duch nie posiada środowiska, ale świat. „Filozoficzna tradycja Zachodu siłę duchowego poznania rozumiała zawsze, a nawet przecież po prostu definiowała jako siłę wchodzenia w relację z całością istniejącej rzeczywistości”<sup>12</sup>. Nie sposób zgodzić się w tej kwestii z Uexküllem również i dlatego, ponieważ nie dostrzega on specyfiki poznania ludzkiego, która ujawnia się w poznaniu intelektualnym. W jego ramach człowiek wydaje sądy, stwierdza istnienie siebie i świata, tworzy pojęcia, myśli abstrakcyjnie. U zwierząt stwierdza się raczej reakcję na rzeczywistość, a nie ma u nich poznania w sensie ścisłym, tzn. poznania ze względu na samo poznanie (kontemplacja filozoficzna).

### IV. GEHLEN A JOSEF PIEPER. PODŁOŻE OTWARTOŚCI I TWÓRCZOŚCI KULTUROWEJ

Zdaniem myśliciela z Münster — Gehlen słusznie zauważył wbrew temu, co twierdził Uexküll, iż rzeczywistość człowieka nie można zawęzić do pojęcia środowiska, rozumianego jako czynności obliczone na zachowanie własnego życia i przetrwanie. Są to zachowania typowe dla zwierząt. Wprawdzie istoty te żyją zaadaptowane w obszarze środowiska, ale zarazem pozostają do niego ograniczone i nim zdeterminowane. Tymczasem człowiek, jak trafnie konstatuje Gehlen, okazuje się bytem otwartym na świat. Niestety ten niemiecki antropobiolog w opinii Piepera fałszywie wyjaśnia przyczynę i motyw owej otwartości. Sprawia to, iż powyższa otwartość jawi się jako czysto negatywny fakt. Zdaniem bowiem Gehlena otwartość na świat stanowi wyraz, a nawet skutek braków organicznych oraz braku środków do życia. Człowiek według niego prezentuje się jako „istota z brakami” — *Mängelwesen*<sup>13</sup>. Przy nader ubogim wyposażeniu w zakresie możliwości zmysłów, środków obronnych i ochronnych i przy niedostatku organicznego uzbrojenia oraz prawie nieobecnych instynktów człowiek jest w ogóle niezdolny do życia w czysto „naturalnym” środowisku i na tle wrogiej sobie natury. Na tej podstawie rekompensuje on to wszystko przez swą „otwartość na świat” wyrażającą się w umiejętności tworzenia kultury. Wspierają go w tym zdolności postrzegania i uczenia się. Te ostatnie, w połączeniu z planowym

<sup>12</sup> Tamże, s. 187.

<sup>13</sup> Tamże, s. 188; t e n ż e, *Wahrheit...*, dz. cyt, s. 98.

i wspólnotowym działaniem oraz w parze z odpowiednimi predyspozycjami fizycznymi: wyprostowanym chodem, wzrokiem obejmującym przestrzeń w szerz i w wwyż, wykształconymi dłońmi, plastycznością motoryki, pozwalają tworzyć zintegrowany system umożliwiający tak zmieniać naturę, że człowiek potrafi w niej żyć. Inaczej mówiąc, przekształcona dla celów ludzkich na drodze planowego działania natura nie jest już właściwie naturą, ale dziełem człowieka, czyli tym samym kulturą. W ten sposób człowiek odpowiednio do swej natury jest istotą żywą, która tworzy i musi tworzyć kulturę, jeśli chce żyć<sup>14</sup>. Wprawdzie na dziedzinę kultury składa się m.in. świat symboli do którego przynależy szczególnie język pozwalający ująć krótko i nazwać jednym słowem całe ciągi różnych rzeczy. Kultura ta jednakże ma mimo wszystko wydźwięk praktyczny i użytkowy. Zasadza się bowiem na wytwarzaniu środków obronnych i ochronnych oraz narzędzi takich jak: prawo, gospodarka, społeczne porządki. Zarazem od momentu pierwszych działań kulturowych wspomaga człowieka i służy mu technika zapewniająca wydajność przewyższającą możliwości wszelkich naturalnych narzędzi. Z powyższej racji Gehlen traktuje ją za konstytutywną cechę człowieka<sup>15</sup>.

W tak pojmowanej kulturze nie ma miejsca na elementy odślaniające jej sedno i „serce” — kontemplację religijną, filozoficzną, bezinteresowne umiłowanie prawdy, twórczość artystyczną. Ujęcie kultury u Gehlena wskazywałoby też, że człowieka określałyby funkcje pozwalające na zachowanie życia i przetrwanie (funkcjonalizm), a on sam różniłby się od zwierząt tym tylko, że miałby szersze pole relacji ze światem.

## V. CO ODRÓŻNIA ŚWIAT CZŁOWIEKA OD ŚWIATA ZWIERZĘCIA?

Jednakże nie tylko i również nie przede wszystkim odróżnia świat człowieka od świata zwierząt możliwość szerszych relacji. Nie tylko tego rodzaju wielkość wchodzi tu w rachubę. Świat człowieka jako jestestwa duchowego charakteryzuje bowiem bardziej zróżnicowane pole kontaktu, następnie wszechstronniejsza zdolność pojmowania oraz wyższa forma relacji z rzeczywistością<sup>16</sup>. Może to wszystko mieć miejsce, gdyż istota ludzka okazuje się innym, wyższym rangą bytem. A jest nim dlatego, ponieważ posiada ducha (duszę duchową). Gehlen jednakże zdaje się żywić, jak zauważa Pieper, wrogość wobec ducha. A przecież siłą umożliwiającą otwartość na świat jest właśnie duch; co więcej, duch i cała rzeczywistość są pojęciami zamiennymi i wzajemnie sobie odpowiadającymi; nie można mieć jednego nie posiadając drugiego<sup>17</sup>. W rezultacie Gehlen w swej interpretacji otwartości człowieka na świat stawia właściwie znak równości pomiędzy nim a zwierzęciem. Reprezentant *homo sapiens* różniłby się bowiem w stosunku do świata obdarzonego duszą zmysłową (zwierzęta) jedynie w aspekcie ilościowym (byłby tylko bardziej rozwiniętym zwierzęciem) a nie jakościowym.

<sup>14</sup> J.H. Störig, jw., s. 726–728.

<sup>15</sup> Tamże, s. 727–728.

<sup>16</sup> J. Pieper, jw., s. 100.

<sup>17</sup> Tamże, s. 103–104; tenże, *Welt...*, dz. cyt., s. 181.

Tymczasem w świetle tradycji zachodniej, otwartość człowieka na świat ma źródło w duchowej duszy i jedynie dzięki niej staje się ono możliwe. Dlatego — jak podkreśla Pieper — spojrzenie Gehlena okazuje się obce względem tej tradycji, która właśnie w duchu widzi siłę uzdalniającą do otwarcia się na całą rzeczywistość i umożliwiającą następnie uchwycenie jej treści uniwersalnych oraz dotarcie do bytu nieskończonego. Natomiast Gehlen nie tylko nie podkreśla, ale nawet nic nie mówi o duchowości *homo sapiens*, co więcej przedstawia człowieka w ten sposób jakby nie miał on nic wspólnego z faktem takim, iż jest istotą obdarzoną duchem.

## VI. CZŁOWIEK JAKO ISTOTA Z BRAKAMI WEDŁUG TOMASZA

Jednocześnie zaakcentowana przez Gehlena kwestia niezdolności człowieka do życia w warunkach natury z racji braków organicznych, w ujęciu Tomasza stanowi, jak zaznacza myśliciel z Münster, nieprzypadkową jakby z góry założoną rzeczywistość, jeśli weźmiemy pod uwagę obraz człowieka jako całości. W konsekwencji niezdolność ta nie powinna dziwić, a zarazem prezentować się jako nader interesujący fakt. Akwinata wprawdzie podkreśla lepsze organiczne wyposażenie zwierząt. Istoty te rzeczywiście mają naturalną ochronę, czym nie mogą się wykazać ludzie. Posiadają one bowiem sierść zamiast ubrania, kopyta zamiast butów, jak również naturalną własną broń: pazury, zęby, poroża. Biorąc to pod uwagę wydawać by się mogło, jak kontynuuje Tomasz, że dusza ludzka nie mogłaby się zjednoczyć z tak niedoskonałym narzędziem jakim jawi się strona cielesna człowieka, ponieważ brakuje jej tego rodzaju pomocy. Jednocześnie ze względu właśnie na posiadany rodzaj duszy i jej naturę, która uzdalnia człowieka do wchodzenia w relacje ze wszystkim, co istnieje czyli z całą rzeczywistością, nie mogły w jego przypadku, według Tomasza, zostać ustalone z góry instynktowne zachowania lub określone pomoce. Człowiek zamiast wszystkich tych rzeczy posiada z natury rozum i ręce, które są narzędziami narzędzi. Człowiek może wytwarzać z ich pomocą narzędzia w nieograniczonej ilości zarówno co do ich rodzaju i celów jakim winny służyć.

Po tym bliższym zapoznaniu się z poglądami Gehlena staje się tym bardziej zrozumiała dla nas ich ocena ze strony Piepera. Zdaniem tegoż myśliciela: „Gehlen sam niszczy owoc słusznego punktu wyjścia swych rozważań, stając się więźniem antropologiczno-biologicznego dogmatyzmu, uwarunkowanego antymetafizyczną postawą”<sup>18</sup>.

## VII. MAX SCHELER A JOSEF PIEPER

W rozdziale tym omówimy najpierw poglądy Schelera wskazujące na transcendencję człowieka wobec świata przyrody (zwierzęta). Przede wszystkim skoncentrujemy się na tym, co jest najbardziej istotne w kontekście przesłania tego artykułu. Przybliżymy zatem powody dla których na pewien aspekt myśli antropologicznej niemieckiego fenomenologa Pieper nie mógł przystać.

<sup>18</sup> Tamże, s. 189–190; tenże, *Wahrheit...*, jw., s. 99–102.

### a) Czy koncepcja człowieka u Schelera wolna jest od sprzeczności?

Max Scheler, jak wiadomo, szczególną rangę bytu ludzkiego ukazuje na tle porównania ze światem zwierzęcym. Okazuje się tu, że człowiek wyróżnia się samoświadomością oraz posiadaniem ducha. Pod pojęciem ducha jednakże nie ma on na myśli duszy w znaczeniu klasycznym (Arystoteles, Tomasz). Duch u niego nie posiada autonomii, nie jawi się jako byt podmiotowy ani substancja. Duch prezentuje się jako stan, ujawnia jako funkcja, manifestując siebie pod postacią zespołu aktów. Dzieje się to nie dzięki jemu samemu. Z powodu braku bazy ontycznej (nie jest podmiotem) sam z siebie jest bezsilny. Negacja popędów biologicznych na drodze ascezy, stłumienia, sublimacji — dostarczając mu odpowiedniej energii, warunkuje jego uaktywnienie się. Innymi słowy duch (rzeczywistość niematerialna) mógłby przejawiać swoją „twarz”, a właściwie powstawałby (tak naprawdę to u Schelera nie ma ducha — on się dopiero staje) z materii (popędy), lecz mniemanie takie należy uznać za jawną sprzeczność<sup>19</sup>. „Dobra duchowe w człowieku nie mogą mieć swego ostatecznego źródła w materii (...), ale właśnie w duchu, który je wytwarza, który jest bezpośrednią przyczyną sprawczą ich powstawania i istnienia w człowieku”<sup>20</sup>. Dodajmy w tym miejscu słuszną uwagę pod adresem Schelera, którą kieruje Martin Buber, twierdząc, iż w życiu wielkich ludzi dramatu ich życia nie da się zredukować do dualizmu między duchem a popędami i do ascezy tych popędów. Owszem, ludzie ci zdobywali się na ascetyczne akty odmowy i rezygnacji. Jak kontynuuje dalej Buber zasadnicza walka jaka zdecydowała o wielkości ich życia nie toczyła się na zasadzie przeciwstawiania się ducha popędom<sup>21</sup>. Walka ta miała miejsce w woli ludzkiej czyli ostatecznie w samym duchu (wola jest przeciw władzą duchową). Nic nie ma zresztą w tym dziwnego, jako że „wola jest w naszej psychice tym ogólnym motorem czyli działaczem wprowadzającym wszystkie nasze władze w czyn”<sup>22</sup>. Swoistość i odrębność zaś ducha pokazuje się najbardziej w specyficznym akcie duchowym, którego Scheler określa jako *ideacia*. W akcie tym na podłożu doświadczenia wewnętrznego lub spostrzeżenia dociera się lub uchwycą istotę danej rzeczy (czyli istotę wszelkich obiektów poznania)<sup>23</sup>.

### b) Idealistyczne tło otwartości człowieka na świat u Schelera a obraz człowieka w myśli realistycznej

Jednocześnie zdaniem Schelera, dzięki duchowi człowiek jest wolny w stosunku do popędów i środowiska rozumianego jako obszar życia wyznaczony przez stronę fizjologiczno-psychiczną<sup>24</sup>. Dlatego można powiedzieć, że nie żyje w środo-

<sup>19</sup> M.A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 116–117.

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, s. 68–69.

<sup>21</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 110–111.

<sup>22</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 31.

<sup>23</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 100–110; M.A. Krąpiec, jw., s. 116–118.

<sup>24</sup> E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1979, s. 126.



wisku. Posiada on jakby świat, ponieważ może się na niego otwierać w nieograniczonej mierze, jako że przewyższa nie tylko siebie samego, ale również ten świat<sup>25</sup>. W rezultacie człowiek taki nie może już powiedzieć: „Jestem częścią świata”, „Jestem przez nią otoczony”<sup>26</sup>. Scheler przez takie spojrzenie, według Piepera, zdaje się jakby nie doceniać czy też nie uwzględniać, albo nie baczyć na warstwę fizjologiczno-psychiczną człowieka. Tymczasem jej posiadanie sprawia, że człowiek nie może, jak podkreśla myśliciel z Münster, zamieszkiwać po prostu w obliczu rzeczywistości samej i żyć jedynie pośród gwiazd. Potrzebuje on bowiem dachu nad głową, godnego zaufania środowiska w przebiegu codziennej egzystencji, potrzebuje następnie zmysłowej bliskości konkretnej rzeczywistości oraz włączenia w odpowiednią formę zażytych relacji. W rezultacie, jak kontynuuje Pieper, człowiek może i musi jednak powiedzieć Schelerowi: „Jestem przez świat otoczony” i dlatego mają znaczenie również cele bezpośrednio odnoszące się do życia. Realizuje się je w obszarze życia codziennego, zawodowego, rodzinnego, parafialnego. Właśnie w ramach takiego życia dokonuje się indywidualnych wyborów i rozpoznaje osobiste powinności. Upatrując człowieczeństwo człowieka w duchu Scheler okazuje się potomkiem tradycji idealistycznej, która absolutyzuje ducha ludzkiego. Dla tradycji tej bowiem człowiek to wyłącznie duch<sup>27</sup>. Stanowisko takie określa się jako angelizm, głoszący że człowiek jest w swojej istocie czystym duchem<sup>28</sup>.

Owszem, człowiek dzięki temu, że posiada duszę, może by tak rzec, pozwolić sobie na niedopasowanie do środowiska związane z brakami organicznymi. Jest on bowiem w stanie uwolnić się od tego niedostosowania zaistniałego na mocy natury; co więcej, nie potrzebuje on uprzednio zaadoptowania do takiego środowiska, które byłoby raz na zawsze uformowane. Będąc obdarzonym duszą potrafi i powinien wykreować je według własnej miary<sup>29</sup>.

Tym niemniej nie można się zgodzić z Schelerem, który sądzi, iż jakoby tylko sam duch miałby udział w otwarciu się człowieka na świat. Przecież człowiek nie jest duszą posługująca się ciałem. Nie jest też dwoistością złożoną z duszy i ciała i nie jawi się jako troistość. Człowiek stanowi jedność duszy i ciała czy też inaczej mówiąc, całość będącą złożeniem z obu elementów. Z tego właśnie względu jedność (całość) zaznacza się w każdym działaniu ludzkim. Nie ma zresztą powodu aby nie akceptować tej sytuacji. Złączenie duszy z ciałem według Tomasza wyszło człowiekowi na lepsze, a nie na gorsze, jak wydawało się to Platonowi. Na tej zasadzie również w obszarze relacji zawężonych do środowiska dochodzi do głosu czynnik nie tylko cielesno-animalny. Dlatego nawet czynność jedzenia okazuje się czymś innym aniżeli u zwierzęcia, oznaczając coś bardzo duchowego. Natomiast pojęcie „wegetacja” wskazuje na zwyrodnienie człowieka, które staje się możliwe

<sup>25</sup> H.J. Störig, jw., s. 722; M. Scheler, jw., s. 93–94.

<sup>26</sup> M. Scheler, jw., s. 143.

<sup>27</sup> Od autora: Hegel np. ze zdziwieniem stwierdza, że ludy Wschodu nie wiedzą tego jasno, że duch tzn. człowiek; por. G.W.F. Hegel, *Istotą ducha jest wolność*, w: M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1991, s. 75.

<sup>28</sup> E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Warszawa 1986, s. 31.

<sup>29</sup> J. Pieper, *Welt...*, jw., s. 198–201.

na tej tylko podstawie, że jest on istotą obdarzoną duszą<sup>30</sup>. Znowu nas taka konkluzja nie zaskakuje, ponieważ właściwą siedzibą zła moralnego jest władza duchowa — wola, która wybiera dobro mniejsze, a lekceważy sobie dobro większe<sup>31</sup>.

#### VIII. HELMUTH PLESSNER A JOSEF PIEPER<sup>32</sup>. DLACZEGO PIEPER CENIŁ POGLĄDY PLESSNERA I JAKI WKŁAD ON MA W ANTROPOLOGII?

Znaczenie Plessnera w antropologii XX w. polega na tym, że odkrył on na nowo ducha. Jego nauka o ekscentrycznym odniesieniu (ekscentryczna pozycjonalność) oznacza w zasadzie ponowne odkrycie poglądu Arystotelesa o duszy jako formie form. Duch tak rozumiany wkracza w istotę wszelkich rzeczy i nie jest związany tylko własną formą. Człowiek, ponieważ posiada, ducha potrafi, by tak rzec, ustosunkować się do rzeczywistości z zewnątrz swych własnych biologicznych uwarunkowań i spojrzeć na tę rzeczywistość z wszelkich możliwych miejsc. Oznacza to właśnie, że nie ma on środowiska, w którym byłby zamknięty, lecz posiada świat. Plessner, którego Pieper znał i cytował, nazwał ten szczególny moment ducha ekscentryczną pozycjonalnością. Określa go w ten sposób, ponieważ duch może się przenieść i wkroczyć w każdy możliwy obszar rzeczywistości. Centrum ducha nie jest uwarunkowane biologicznie, jak trzeba to stwierdzić u zwierząt. U tych ostatnich relacje ze światem są określone funkcjami biologicznymi takimi jak zdobywanie pokarmu, kopulacja, ucieczka przed niebezpieczeństwem. Wszystkie te rzeczy pochłaniają całą uwagę zwierząt wyznaczając granice ich spostrzegania. Duch nie jest determinowany przez ten biologiczny punkt odniesienia skłaniający przede wszystkim do troski o zachowanie siebie. Jego punkt odniesienia i pozycja polegają na tym, że może on być wszędzie. To właśnie ma na myśli Plessner, gdy mówi on o ekscentrycznej pozycjonalności. Zwierzęta myślą tylko „centrycznie” tzn. mają na względzie wyłącznie przetrwanie biologiczne i własne potrzeby życiowe. Myślenie u zwierząt rozumiemy tu tylko w sensie analogicznym chcąc podkreślić, że wchodzi one w relacje z rzeczywistością na sposób ograniczony, zawężając te relacje do wycinku biologicznego życia. Człowiek, który posiada ducha nie baczy na swe biologiczne potrzeby i wkroczyć może, by tak rzec, w każdy możliwy obszar. Nawet jeśli odczuwa głód, widząc istotę żywą o której wie, że mogłaby być dla niego pożywieniem, pozwala jej żyć, ponieważ stwierdza, że jest po prostu czymś cudownym i pięknym, dlatego dalej pozostaje głodny, mając nadzieję, że znajdzie inne środki do życia. Człowiek zatem umie wziąć dystans w stosunku do własnych potrzeb. To, co jawi mu się jako pożywienie potrafi spostrzec jako wspaniały twór — istotę żywą, która istnieje ze względu na siebie samą, a nie tylko jako pokarm dla niego. Wszystko to zwierzę nie

<sup>30</sup> Tamże, s. 202–204; E. G i l s o n, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 273; S. S w i e z a w s k i, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 135–137.

<sup>31</sup> J. W o r o n i e c k i, jw., s. 102.

<sup>32</sup> Rozważania autora oparte na podstawie rozmowy z prof. B. Waldem.

jest w stanie uczynić. Jest ono ograniczone do własnego punktu widzenia oraz własnego spostrzegania i poznania. Żadne ze zwierząt nie potrafi widzieć, spostrzegać, lub rozumieć coś innego jako innego.

## DIE ANSCHAUNGEN VON DEUTSCHEN ANERKANNTEN ANTHROPOLOGEN DES 20. JAHRHUNDERTS UND PIEPERSPHILOSOPHIE

### ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel präsentiert Anschauungen von vier deutschen anerkanntesten Anthropologen des 20. Jahrhunderts aus der Perspektive der Piepersphilosophie. Mit drei von Ihnen: Max Scheler, Arnold Gehlen, Jakob Uexküll polemisierte Pieper in seinen Werken: *Die Wahrheit der Dinge* und *Die Welt und Umwelt*. Als Basis diente ihm die philosophische Anthropologie Thomas von Aquino. Pieper zeigte dabei Aktualität dieser Anthropologie.

Mit dem vierten Anthropologen Helmuth Plessner, den er besonders hochschätzte, führte er keine Polemik, er hat sich aber mehrmals auf seine Idee berufen.

Dieses Schreiben nimmt auch Bezug zu den Anschauungen der oben drei genannten Anthropologen aus der Sicht der westlichen anthropologischen Tradition, vor allem der Philosophie

Thomas von Aquino. Solchen Gesichtspunkt soll man für besonders wertvoll halten.

Nach Berthold Wald, dem bedeutenden Fortsetzer der Piepersphilosophie, liegt die besondere Bedeutung des Denkers aus Münster in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Gehlen und Uexküll. Gemeinsam für Gehlen und Uexküll ist das, dass sie nur den quantitativen Unterschied zwischen den Menschen und das Tier sehen. Pieper beweist, dass man diese Einstellung nicht teilen kann.

Scheler dagegen, wie Pieper betont, erklärt die Spezifik der menschlichen Natur nicht genau.